

**KELÂMİN İŞLEVSELLİĞİ VE GÜNÜMÜZ
KELÂM PROBLEMLERİ**

(SEMPOZYUM)

(BİLDİRİLER-TARTIŞMALAR)

(24-25 Eylül 1999)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayanlar:

A.Bülent ÜNAL - A. Bülent BALOĞLU

İZMİR – 2000

KELÂM'IN ETKİNLİK VE İŞLEVSELLİĞİNİ YİTİRMESİNİN ANA NEDENLERİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Yrd. Doç. Dr. Mehmet KUBAT (*)

İslâm'ın erken döneminde Kelâm, İslâm düşüncesinin dünyaya açılmasının ardından kadim felsefi gelenek, diğer tek tanrılı dinler, farklı sistemler, epistemik kalıplar ve kültürel kodlar karşısında başlayan mücadelesi sırasında İslâmiyeti savunma rolünü üstlenmişken, daha sonra müslüman toplumun içinde ve yöresinde ortaya çıkan ve dinin temel yapısıyla varlığını ilgilendiren meseleler/problemlerle uğraşmaya başladı. Bu aşamadan sonra Kelâm, siyasî ve itikadî alanda ortaya çıkan tartışmaları dinî metinler çerçevesinde anlama kavuşturmayı ve açıklamayı amaçlayan bir ilim halini almıştır. "Aklî delillere dayanarak İslâm inançlarının savunmasını yapan müslümanlar bilginler de Kelâmcılar"¹ olarak adlandırılmışlardır.

Kelâm İlmi, İslâm'da felsefenin doğuşundan ya da tercüme asrından önce ortaya çıkan hususî bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş² fikrî-ilmî bir disiplindir. Bilindiği gibi bu disiplinin kendisine konu edindiği saha, İslâm'da, bedenî yükümlülükler (*et-tekâlifü'l-bedeniyye*) denilen ve "bütün müslümanların yapmakla yükümlü olduğu fiilleri düzenleyen ilahî kurallardan ibaret olan" *fıkıh ilminin* dışında, "dil ile söylenenin kalp ile tasdik olunanla uygun olması" diye tarif edilen *iman* maddeleri (*el-akaidü'l-îmaniyye*) dir.³ Daha belirgin bir ifadeyle söylenecek olursa Kelâm, konu olarak dinî akaidi ilgilendiren meseleleri açıklığa kavuşturan bir ilmi disiplindir. Özellikle Hicrî II. yüzyıldan itibaren kendi sistematik örgüsünü şekillendirmeye başlayan Kelâm, daha çok İslâm dünyasının siyasî

(*) Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanı

¹ Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, s. 1, İst., 1980

² Wolfson, H. Austryn; *Kelâm Felsefesine Giriş*, Çev. Kasım Turhan, s. 13, İst., 1996

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/17; II/386, Kahire, Ts.

coğrafyası içinde saf İslâm itikadını ve buna göre şekillenen kültür ve medeniyetleri her türlü iç ve dış tesirlerden koruma gibi tarihî bir misyon yüklenmiştir.⁴

Kelâm İlmi'nin adlandırılmasına ilişkin olarak ileri sürülen görüşlerin her birinde "söz"e, yani "kelâm"a aşırı bir vurgu yapılarak⁵ ilahî vahyin, yani Kur'an'ın anlaşılması gereğine göndermede bulunulması, "söz"le adlandırılan bu ilmin imana talluk eden boyutuyla ilahî vahyi alama ve açıklamada köklü bir anlam arayışını amaçladığı⁶, kısacası bu ilmin amacının, İslâm'ın inanç esaslarını anlamak ya da bu doğrultuda Kur'an'ın inanca talluk eden yönünü yorumlamak olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu nedenle ilk dönemde Kelâm İlmi'nin üstlendiği misyon dikkate alındığında, özellikle inanca aşırı bir vurgu yapılmakla beraber, dinin aynı zamanda uyulması ve yaşanması beklenen bir olgu olduğu cihetinin, yani pratik boyutunun da ihmal edilmediği görülür. Bu dönemde dinin akidevî boyutunun özellikle öne çıkarılmasının nedeni, Kur'an'ın dinin bu yönüne yaptığı etkili vurgusundan dolayı olsa gerektir. Zira Kur'an, insanların inançlarını düzeltmek, inanılması gerekli olan hususları göstermek için bizlere gönderilmiş kutsal kitaptır. Kur'an'da inanç, hayatın temeli sayılmıştır. İslâmî hayatta temel unsur imandır. Bir mü'minin ameli ne kadar iyi olursa olsun, inancı sağlam esaslara dayalı değilse, yaptığı amellerin Allah katında hiçbir değeri olmaz.⁷

Fakat daha sonraki dönemlerde bazan Kelâm, bu temel amacından uzaklaşarak, teorik esaslar koymayla sınırlandırılıp, pratik bütünüyle bunun dışında tutulma eğilimine girmiş, bu nedenle de şiddetli eleştirilere muhatap olmuştur. Beşer aklının bir ürünü olan felsefeyle ilişkisi ve bunun neticesinde ortaya çıkan ve İslâm imanı ile ilgisi kurulamayan teorilerle iştigali dolayısıyla yapılan saldırılar dışarıda tutulursa⁸, Kelâm'a yapılan ciddi eleştirilerin hemen hemen bütünüyle insanı değil,

⁴ Altıntaş, Ramazan; *"İlâhiyat Fakültelerinde Kelâm Öğretiminin Sorunları ve Bazı Öneriler"*, İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II, s. 209, İst., 1998

⁵ Taftazânî, Sa'duddîn; *Şerhu'l-Mekasid*, I/164, Kum, 1370-1371; *Şerhu'l-Akaid*, s. 15, İst., 1326; el-Hayyat, Ebu'l-Huseyn, *el-İntisâr*, s. 72, Kahire, 11925

⁶ Macit, Nadim, *"Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları"*, İslâmiyât, C:2, Sayı: 5, s. 65, Ankara, 1999

⁷ Yavuz, Yunus Vehbi, *"Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler"*, Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, Sayı: 7, s. 23, 31, İst., 1988

⁸ Krş. Kadri, Hüseyin Kâzım, *20. Asırda İslâmiyet*, Çev. Ertuğrul Özalp, s. 19 vd., İst., 1992

yalnızca Tanrı'yı konu edinen, Tanrı hakkında konuşan bir disiplin görünümü arzettiği için, bir başka ifadeyle bu ilmin teoriyle pratik arasında koyduğu ayırım dolayısıyla yapıldığı görülür. Pratikte ilgisi olmayan, pratik faydaya itibar etmeyen, boş konularla uğraştıkları gerekçesiyle kelâmcılar, "*cedelci ve laklakçılar*" (*ehlu'l-cedeli ve'l-laklaka*)⁹ olarak adlandırılmış, ayakları yere basmayan, soyut konular edindiği için, boş laflara, manâsız sözlere talluku cihetiyle sosyal bilimler için kullanılan "*lafoloji*"¹⁰ terimi, bu ilim için de kullanılmıştır. Oysa ahlâkî bakımdan iyi ve adâletli bir toplum yaratma pratik hedefine ulaşmayı amaçlayan Kur'an'a göre "sırf nazariyye" en az ölçüdedir. Kur'an'da ağırlık, amele yönelik olan iman üzerine verilmiştir.¹¹

Her ne kadar tarihin belli dönemlerinde gerek muhtevası ve gerekse de bu ilmi sahiplenener şiddetli eleştirilere muhatap olmuş ve bazı kelâmî ekoller Kur'an'ın dünya görüşünden sapmak gibi aşağıda arzetmeye çalışacağımız açmazları barındırmış olsalar da, yine de Klasik veya Geleneksel Kelâm'ın, genellikle İslâm düşüncesinin en verimli ve en dinamik kanallarından birisi olmaya devam ettiğini, her asırda çağın istek ve ihtiyaçları doğrultusunda vaziyet aldığını, değişen şartlar doğrultusunda yöntem ve muhtevasında değişiklikler yaptığını¹², farklı söylem ve açılımlarla, ortaya çıkan yeni sorunlara İslâmî öğreti çerçevesinde cevap üretme çabasında olduğunu kabul etmeliyiz.

Ne var ki İslâm'ın ilk asırlarında oluşturulan dünya görüşü, sistemleştirilmeden asırdan asıra bir takım değişikliklere uğrayarak tarihsel bir seyir izlemiştir. Bu yüzden İslâm'ın üçüncü yüzyıldan sonra başlangıçtaki etkinliğini kaybetmiştir. Yalnız İbn Sina, İbn Rüşd gibi Aristocu filozoflar sistemli bir dünya görüşü geliştirebilmişlerdir. Bu, aslında İslâm açısından büyük bir başarıdır. Aynı başarıyı, İbn Arabî gibi mutasavvıflar da sergilemişlerdir. Ancak gerek Aristocu sistem olsun, gerekse sûfî sistem olsun, ikisi de Kur'an'ı hareket noktası olarak sistemlerini kurmamışlardır. Böylece Müslümanlar haklı olarak bu her iki dünya görüşüne de sahip çıkmamışlardır. Ne yazık ki kelâmcılar da dünya görüşlerini sistemleştirememişlerdir. Bu İslâm adına bir kayıptır. Çünkü kelâmcılar, özellikle

⁹ İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Tah. ve Takdîm: Osman Yahya, VI/104; Kahire, 1397

¹⁰ Bigiyef, Musa Carullah, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, s. 15, Kazan, 1912; Görmez, Mehmet; *Musa Carullah Bigiyef*, s. 83, Ank., 1994

¹¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. M. Dağ-M. Aydın, s. 119, Ank., Ts.

¹² İsmail Hakkı, İzmirli; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 7, Ank., 1981

Eş'arî, Maturidî ve Gazalî gibi Sünnî kelâmcılar, Kur'an'ı bir bütün olarak ele alıp, Kur'anî anlayıştan hareketle ortaya koymaya çalıştıkları görüşlerini geliştirmişlerdir. Metod olarak bu yaklaşım doğrudur; ancak sistemleştirilmediği için İslâm'ın beşinci yüzyılından sonra Kelâm, etkinliğini kaybederek donuk bir düşünce yapısına bürünmüştür.¹³

İslâm bilginleri, Taftazânî (v. H. 797) ve Seyyid Şerîf Cürcanî (v. H. 816) ile son sözünü söylemişlerdir denilebilir. Özellikle Taftazânî ile İslâm fikir ve ilim hayatının bir dönemi kapanmış, başka bir dönemi açılmıştır.¹⁴ Bundan sonra Kelâm adına yapılan çalışmalar, bir nevi eskiyi tekrar etmekten öteye bir işlev görmemiştir. Özellikle Osmanlı'nın son dönemleriyle başlan süreçte Kelâm İlmi, ciddi bir krizle karşı karşıya kalmış, bilhassa modern düşünce karşısında kendisini yenileyememiş, İslâm toplumlarının entellektüel gelişimini hızlandırmada üstlendiği rolü kaybetmiş ve İslâm düşüncesinin önder bir düşünce olmasındaki işlevini yerine getiremez olmuştur. Her ne kadar bu durumun farkında olan ve İslâmî bir Kelâm'ı yeniden oluşturma yolunda adımlar atan dönemin kelâm bilginlerinden **Şibli Nu'manî el-Kelâm**, **İzmirli İsmail Haklı Yeni İlm-i Kelâm**, **Muhammed Abduh Risâletu't-Tevhîd**, **Abdullatîf Harputî Tenkîhu'l-Kelâm** adlı eserleri, **Şehbenderzâde Ahmed Hilmi** de **Yeni Akâid** gibi risâleleri kaleme almış olsalar da, bu gibi çabaların en azından devam ettirilemediği veya istenen neticeyi vermediği açıktır. Bu nedenle o günden bugüne Kur'an'a dayalı İslâmî bir Kelâm'ı yeniden oluşturma yolunda ciddi adımlar atılamamış ve böylece bu ilim işlevselliğini yitirmiştir. Gerçekte Kelâm geleneksel müslüman düşünüşte "ilimlerin en şerefli" ¹⁵ payesini kazanan bir ilim iken, özellikle günümüzde genellikle saygın entellektüel disiplinler arasında yer alamaz bir konuma gerilemiştir. Kelâm'ın, -özellikle günümüzde- saygın entellektüel disiplinler arasında yer alamamasının, dolayısıyla etkinlik ve işlevselliğini kaybetmesinin nedenlerini şöyle sıralamamız mümkündür:

1- Kelâm'ın işlevselliğini yitirmesinin ve saygın entellektüel disiplinler arasında yer alamamasının temel nedeni, bugünün/çağdaş kelâmcılarının İslâm'ı anlamak ya da neredeyse yegane delil kabul ettikleri Kur'an'ı yorumlamak için herhangi bir metodoloji veya yapısal bir strateji geliştirme kapasitesine sahip

¹³ Krş. Fazlur Rahman; *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaçoğlu, s. 53, Ankara, 1996

¹⁴ Uludağ, Süleyman; "Taftazânî; Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-Akâid" tercemesi, s. 63, İst., 1991

¹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17 vd.; Cürcanî, Seyyid Şerîf; *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/34 vd., Kum, Ts.

olmayışlarıdır, denilebilir. Kelâm çalışmalarında, Kalasik Kelâm'ın kendi dönemi ve şartları içerisinde tartıştığı konuların tekrarı olmaktan öteye gitmeyen, üretim ve katkı getiren "aklî ilkeler" in ve "tefekür"ün ön planda olmayışı, bilhassa nakil tarafı ağır basan, birbirleriyle bağlantılı olmayan, bir hedefe göre planlanmamış, toplanan bilgileri istifade edilebilir hale getirmeyen, dolayısıyla Kelâm'ın en öncelikli ilkelerinden olan aklı ve tefekürü öncelemeyen, tefekür kapısı açmayan çalışmaların ya da derlemelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir tutumun sahiplenilmesi, özgün düşünce ve araştırmaların ortaya çıkmaması ile sonuçlanmıştır.

2- Çağdaş Kelâm, Geleneksel Kelâm'ın kendi asrı ve şartları içerisinde tartışıp bir yargıya vardığı meseleleri "değişmez kabuller" olarak kabul ettiği için, doğal olarak değişmez kabuller üzerine oturtulan Kelâm, belli konuları tekrar eden bir ilim olma konumunda kalmıştır. Yine bu ilim, teorik esaslar koymayla sınırlandırılıp, pratik bütünüyle bunun dışında tutulunca, bu teorik çatının eylem alanını ihmal etmesine sebep olmuş, böylece etkinliğini yitirmiştir. Oysa Kelâm ilminin doğuş süreci olan İslâm'ın ilk döneminde tartışılan problemler dikkate alındığında bu konuların pratikle ilgisi olan, müslümanların gündemine giren hususlarla doğrudan alakalı oldukları görülür. *İman, imâmet, kader, büyük günah*, vb. meseleler, toplumsal değişimin tabiatında olan "olgular"a ilişkin problemlerdi. Ne var ki daha sonraki dönemlerde Kelâm, gelişen olay ve eylemlerin itikadî açıdan ne anlama geldiklerini anlamaktan daha çok itikadî konuların salt tabiatı ile ilgilenir olmuştur. Kelâm, siyasî ve itikadî alanda ortaya çıkan tartışmaları dinî metinler çerçevesinde anlama kavuşturmayı ve açıklamayı amaçlayan bir ilim olduğu halde, kısa bir süreçte siyaset; "*karizmatik efdaliyet*" merkezli siyasî kuram olan hilafet teorisi ile dondurulmuş, akide ise bir tarihî ortamın problemlerine ilişkin çözümleri tekrar etmekle yetinen kurallar manzumesine dönüştürülmüştür. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîa olmanın temel esasları gibi. Böylece değişmez kabuller üzerine oturtulan Kelâm, belli konuları tekrar eden bir ilim olma konumunda kalmıştır. Kelâm'ı teorik esaslar koymayla sınırlayıp, pratiği bütünüyle bunun dışında tutma eğilimi, "meseleyi bitiren bir dil" olduğundan ister istemez Kelâm, tarihsel bir ilim olma zorunda kalmıştır.¹⁶

¹⁶ Macit, Nadim, "*Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları*", İ.F.K.A.B.D.E.Ö.M.K.T.-II, s. 171, İst., 1998

3- Klasik Kelâm'ın temelinde eleştirici-yorumsamacı bir süreç değil de, dinî nasları aynı mutlaklıkla doğru anlama ve yorumlama anlayışı yatmaktadır. Çağdaş Kelâm, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan bir görüşün veya yapılan bir yorumun, daha doğrusu söylenen şeyin "son söz olduğunu", bunun dışında her hangi bir şeyin söylenemeyeceğini söyler. Bu nesnelci/objektivist yaklaşım, Kelâm İlmi'nin durağanlaşmasını beraberinde getirmiştir. Oysa bu husus, Kur'an'da belirtilen inanç esasları için geçerli olup, bunların yorumlanması için geçerli değildir. Fazlurrahman'ın yerinde tesbitiyle, geçmiş asırlarda müslümanlar, kendi zamanlarının ihtiyaçlarına gerektiği gibi cevap veren fıkıh, Kelâm ve tefsir gibi ilimleri geliştirmişlerdir. Fakat elbette ki Kur'an'ın ebedî mesajı, böyle durgun bir şekilde tek bir asrın sosyal ve kişisel ihtiyaçlarına bağlı bırakılamaz. Devamlı gelişmekte olan yeni bilgi silsilesinin ışığı altında bu ezeli Kelâm yeniden tefekkür edilmeli ve yeniden yorumlanmalıdır. Ama bu, Kur'an'ı yeni bilgilere uydurma şeklinde değil, yeni bilgileri onun ışığında değerlendirmekle olmalıdır.¹⁷

4- Özellikle geçen asrın kelâmcıları, ilme karşı olmadıklarını gösterme psikolojisi içerisinde Batı bilimiyle ilgili her şeyi hakikat ve kesin telakki etmişlerdir. Bu yüzden bilimin kendilerini ne kadar bağlayacağını, ne yöne doğru götüreceğini tahlil edip değerlendirmeleri mümkün olmamıştır. Bu husus bugün de geçerliliğini korumaktadır. Genel kabul görmeyen ve nazariyeden öteye geçmeyen görüşlere sahip çıkılması ve Batı kaynaklı her tür bilginin "ilim" olarak algılanması geçen asrın olduğu kadar günümüz kelâmcılarını da zaman zaman yanlış kanaatlere sevk etmiştir. Bu bakış açısının tabii sonucu olarak Dar'ın'ın evrim teorisine bile sıcak bakılmış, pozitivist bilim anlayışının tesiriyle gayb alemi dahil hemen her şey duyular dünyasının kalıplarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Kelâm için bilim ve teknoloji, keşiflerle daha iyi anlaşılacak kâinattaki nizam ve intizamın mükemmelliği konusunda istifade edilebilir. Ancak bir fizikçi ya da biyologun nazariyesini (mekanizm, evrim, izafiyet, kuantum gibi) alıp kullanmak bağlayıcı kılar ve yanlış sonuçlara sevk edebilir. Bu yüzden modern düşünceye olduğu gibi modern bilime de endekslenmemek, bunlara hiçbir zaman kesin gözüyle bakmamak, özellikle de üzerine sistemi bina etmemek¹⁸, kısacası her modern ve bilimsel olanı "mutlak doğru" kabul etmemek gerekir. Kaldı ki sözünü ettiğimiz modern düşünce

¹⁷ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 53 vd.

¹⁸ Özervarlı, M. Sait; "Modern Düşünce ve Kelâm İlişkisi", İ.F.K.A.B.D.E.Ö.M.K.T.-II, İst., 1998, s. 162

bizzat batılilar tarafından tenkit edilmiş, özellikle XIX. yüzyılda Batı entellektüel çevrelerinde taban tutmuş materyalist/pozitivist düşünce, seküler anlayış, agnostisizm ve şüphecilik gibi fikrî akımlar şiddetli eleştirilere muhatap olmuşlardır. Modern düşünceye tenkitler, XX. yüzyılın başlarından itibaren iyice belirginleşmeye başlamış ve bizzat sistemin temel ilkelerine itirazlar yapılmıştır. Bu sürecin en önemli kırılma noktası mekânîk Nefton fiziğine alternatif olarak belirsizlik esasına dayalı Kuantum fiziğinin ortaya çıkması, determinizmin yerine izâfiyetin ön plana alınmasıdır. Yapılan çalışmalarda modernizmin baş tacı ettiği *matematik kesinliğin* sosyal olaylar şöyle dursun, fizik alanda bile bulunmadığı tesbit edilmiştir. Yüzyılın başında **Henri Poincaré** ve **Emile Boutroux**'un tenkitçi yaklaşımları sonucunda mutlak pozitivist, determinist ve şaşmaz-değişmez bilim anlayışı büyük yara almış ve "Viyana Circle" içine sıkışmıştır. 1960'larda **Paul Feyerabend** ve **Thomas Kuhn**'un ciddi eleştirileriyle iyice sarsılmıştır.¹⁹

Modern düşünce ve "batı kaynaklı her türlü bilginin mutlak doğru çerçevesine alınarak kabulü" fikri yine batılilar tarafından şiddetle tartışılmış, bu düşünce bazı batılı bilim adamlarınca ihtiyatla karşılanmış ve hatta kabul görmemiştir. **Karl R. Popper** bu alanda öne çıkan isimlerin en önemlilerindendir. Yirminci yüzyılın bilim felsefesi tartışmalarının köşe taşlarından biri olan Popper²⁰, doğrulanabilirliği bilimsel teorilerin kriteri olarak alan ve önceleri "Viyana Çevresi" adıyla anılan, daha sonra da "Mantıkçı Pozitivizm", "Mantıkçı Emprizm", "Yeni Pozitivizm" gibi isimlerle şöhret bulmuş olan felsefe ekolüne tamamen karşı çıkıp²¹, işe mantıksal pozitivistlerin temel tezlerini eleştirmekle başladığı için tepkici yönü öne çıkan bir düşünür olarak betimlenebilir. Bu yüzden mantıksal pozitivistler ona *resmi muhalif* lakabını takmışlardır.²² Zira Popper'e göre, bilimin özelliği, doğrulanabilir değil, yanlışlanabilir (falsifiable) olmaktadır.²³

Yine **A.S. Eddington**, bilimin kendi ağıyla yakalayamadığı hakikatleri yok varsaymasını hataların en büyüğü olarak görür.²⁴ O, ilmî bilginin gösterdiğinin

¹⁹ A.m., s. 159 vd.

²⁰ Bkz. Ömer DEMİR, *Bilin Felsefesi*, s. 32, Ankara, 1997

²¹ Şafak URAL, Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti* çevirisinin "Sunuş" kısmı, ("Karl Raimund Popper"), s. III, Yst. 1995; Krp. Koç, Turan, *Din Dili*, s. 169, Kayseri, 1995

²² Demir, a.g.e., s. 32

²³ Ural, a.g.m., s. III

²⁴ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 274; Ankara, 1992

dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inçkare olan bir ağla denize açılan balıkçıya benzetir. Balıkçı, ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmaz. Kendi metodlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok farzeden bilim adamının durumu bu balıkçınınkinden pek de farklı değildir.²⁵

Bazı batılı bilim adamları tarafından geliştirilen ve *bilimsel bilgi* olarak lanse edilen bilgi ile İslâmî bilgi arasındaki farklılığın temel nedeni, İslâmî bilgi teorisinin insan ve kâinata dair manevî bir telakkiye dayanmasına karşın, batılı bilgi teorisinin seküler ve Kutsal'ın anlamından yoksun olmasıdır. Bu sebepten batılı bilgi teorisi insanlığa yöneltilmiş en büyük meydan okumalardan birini teşkil eder. Batıda bilgi, hakiki gayesini kaybettiği için problematik hale gelmiştir. Yanlış anlaşılmalara ve yanlış yorumlamalara götürmüştür. Bilgi şüphe ve şüphecilikle eş tutulmuş ve bazı durumlarda agnostisizm (bilinemezlik) bilimsel metodoloji düzeyine yükseltilmiş, bu yüzden de insan bilgisinin bütün alanlarına kaos getirmiştir. Bunun yanında sanıldığına aksine, Batılı bilgi telakkisi değerden bağımsız olmayıp Batılı dünya görüşünün ürünüdür ve fazlasıyla tarafdırdır.²⁶

Kısacası, müslüman ilim adamlarının ve özellikle de kelâmcıların modern düşünce ile münasebetleri, geçen asrın alimlerinin tasarladıkları gibi adaptasyon, yani bize uyarlama şeklinde değil, tanıma, anlama ve ondan yararlanma şeklinde olmalıdır. Batı'dan gelen her tür bilgiyi "mutlak doğru" olarak değerlendirip, yalnızca bu bilginin "bilimsel" olduğunun kabulü ve sistemin bu düşünce üzerine oturtulması düşüncesinin onarılması güç zararlar doğurduğu muhakkaktır. Bu nedenle modern düşünceye olduğu gibi modern bilime de endekslenmemek, bunlara hiçbir zaman kesin gözüyle bakmamak, özellikle de üzerine sistemi bina etmemek, her modern ve bilimsel olanı "mutlak doğru" kabul etmemek gerekir.

5- Bilindiği üzere Kur'an'da şer'î hükümler hakkında gelen âyetler 600'den azdır, geri kalanlar ise inanç konuları; Tevhid, Nübüvvein beyânı, putlara tapmayı red, müşriklerin sınıflanışı, ahiret, vb. konular hakkındadır.²⁷ Klasik Kelâm, bu delilleri takdir eden ve bu hususlarda vaki olan şüphe, kusur ve eksiklikleri izah eden bir ilim konumundaydı. İlk dönem kelâmcıları kendi zamanları ve şartları içerisinde bu meseler hakkında vaki olan şüpheleri izale etmeye çalışmış, bu

²⁵ A.e., s. 270

²⁶ Armağan, Mustafa; *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, s. 19-20, İst., 1997

²⁷ Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, I/307 vd., Mısır, Ts.

hususlarda murad-ı İlahî'nin ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Ne var ki günümüzde Kelâm İlmi'nin üstlendiği fonksiyon göz önünde bulundurulduğunda, bu ilmin kendi zamanı ve şartları içerisinde bir anlam ifade eden, fakat bugün için bir çok kişiye anlamsız gelen, bir değer ifade etmeyen İslâm Kelâmı'nın klasik çağında tartışılan konuların olduğu gibi aktarılmasından öte bir fonksiyon icra etmediği görülecektir. Kelâm sözkonusu olduğunda yapılan ve yapılmakta olan daima dünde kalmak, maziye anlatmak, bir nevi Kelâm Tarihi yapmaktır. Kelâm'ın ana konuları işlenirken, belirli bir sürede, belirli bir süreçte, sürekli tarihte kalınmakta, mezheplerin ve o mezhep içerisinde yer alan belirli kişilerin görüşlerinin aktarılmasından öteye gidilmemektedir. Gerçekte Kalsik Fıkıh, Klasik Tefsir'de olduğu gibi Klasik Kelâm'ın da gerek şekil ve gerekse de muhteva olarak günümüz ihtiyaçlarına tam olarak cevap üreten, pratik faydası olan, sorunlara çözüm sunan bir ilim olmaktan uzak olduğunu kabul etmeliyiz. İslâm Kelâmı'nın klasik çağında tartışılan problemleri, geçmiş asırlarda meydana gelmiş tartışmaları o asrın dışına taşıyarak, ait oldukları çağ, şartlar ve kültür içerisinde değerlendirmeden aktarmanın problemi çözmekten uzak olduğunu bilmeliyiz. Kelâm'ı diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tarihte kalan, bir takım indî mütaalaların aktarılması şeklinde, muallakta kalan, ayakları yere basmayan bir ilim olmaktan çıkarmanın, onu dinamik, canlı, hayatiyeti olan, bütün İslâmî disiplinlerin motoru haline getirmenin yolu, bilimsel gelişmelerle direkt ilgisi olan, yakın ve uzak çevrede olup-bitenlerden haberdar olan bir bilimsel disiplin şekline sokmaktan geçer.²⁸

6- Kelâm'ın ilkelerinin (*mebâdi'*) ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların (*vesâ'il*) asra göre değişiklik gösterebileceği bu ilmin mensupları tarafından genel bir postülat olarak kabul edilmiştir.²⁹ Bu nedenle gelişim süreci dikkate alındığında Kelâm'ın müstakil bir mevzuu olmakla beraber, tarihî süreç içerisinde kaydettiği inkişafa bağlı olarak konularının değişiklik arzettiği görülür. Kelâm'ın konularının ilk dönemde "Allah'ın Zâtı ve Sıfatları", felsefenin İslâm dünyasına girişiyle "mevcûd", Gazzâlî'den itibaren, bir ilim olarak mantığın İslâm âleminde kabul görmesiyle beraber de "ma'lûm" oluşu³⁰, bu ilimle uğraşan İslâm bilginlerinin daima tarih boyunca ortaya çıkan sorun ve ihtiyaçlara göre hareket ettiklerini, her dönemde İslâm dünyasını tesiri altına alan veya bu özelliği gösteren yeni cereyanlara ayak

²⁸ Gölçük, Şerafeddin; *Kelâm Tarihi*, s. 384, Konya, 1998

²⁹ İzmirli, a.g.e., s. 7

³⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasid*, I/1167 vd.; İzmirli, a.g.e., s. 4, 6-8

uydurmak ve onlara karşı İslâm akaidini savunmak ve açıklamak için metodlarında daima değişiklik yaptıklarını gösterir.³¹ Nitekim felsefî hareketin İslâm dünyasına girişi esnasında İslâm akidesinin de aynı ölçüde sistemli bir biçimde filozofların kullandığı mantığı kullanarak aynı enerji ile yeniden ifadesi zorunlu bir hal aldığı, kendi döneminde Sistematik Kelâm'ın en büyük ve en zeki müdevvini olarak kabul edilen Fahreddin er-Razî (v. 606/1209), özellikle ilk dönemlerde filozoflardan hemen hemen ayırdedilmeyecek şekilde felsefî konulara yer vermiş, kelâmî meseleleri isbat hususunda tıpkı bir filozof gibi mantığı kullanmıştır. Hatta o, Gazâlî'ye karşı bazı felsefî görüşlerin (meselâ, âlemin öncesizliği görüşünün) bir savunucusu olmuştur.³²

O halde Kelâm'ın muhtevası, konularının sıralanışı ve vurgulanışı sabit ve durağan değil, zaman ve mekân şartlarına göre öncelik esasına göre şekillenmelidir. Eğer günün şartlarında bazı konularda bir problem yoksa, teoride muhafaza edilmeleri şartıyla, geri plana alınabilirler. Meselâ teorik ve akîdevî bakımdan önemi bulunmakla beraber bugün için problem teşkil etmeyen zât-sıfat ilişkisi, halku'l-Kur'an, ru'yettullah gibi geçmişin ihtilâflı meseleleri bu açıdan günümüz Kelâmı'nın öncelikli konuları değildir. Bu nedenle Çağdaş Kelâm'ın öncelik vermesi gereken konular, başta bütün yönleriyle *ateizm*, çağımızda mutlak inkâra dayalı tanrıtanımazlığın yerini alan ve yeryüzü düzeyine Tanrı'nın müdahil olmasına karşı çıkarak dini sadece vicdanlara havale etme çabasında olan *deist* ve *teist felsefî anlayışların* mahiyetleri, *materyalizm*, felsefî bir görüş olarak *pozitivizm*, *darfinizm*, bir düşünce ve yaşam biçimi olarak *laiklik* olmak üzere, *özgürlük*, *dinin özgürlüğü* kısıtlayıp kısıtlamadığı meselesi, *insan ve kadın hakları*, *Kur'an'ın tariselliği problemi*, *reenkarnasyon*, *sönmürgecilik*, *açlık*, *yoksulluk*, *imâmet*, *velâyet*, *hâkimiyet*, *demokrasi*, *sektülarizm* gibi günümüzde İslâm'la ilgili en hararetli tartışmaların yaşandığı hususlar olmalıdır. Bu meseleleri de içine alan bir yaklaşım Kelâm'a metodolojik bir yaklaşım sağlayacak, ayrıca ona güncellik kazandıracaktır.³³

7- Klasik Kelâm kitaplarında yer alan konulardan bazıları genellikle siyasi yapının şekillendirdiği veya yalnızca kendi dönemlerini ilgilendiren hususlar olduğu

³¹ Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, s. 53, Konya, 1988

³² Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 135

³³ Krş. Özervarlı, a.g.m., s. 163

için bugün artık bir değer ifade etmemektedir. Klasik Kelâm-Akâid kitaplarında yer alan hususların bir kısmı da gerçekte bu ilmin ilgi alanı içerisinde olmaması gereken konulardır ve gerçekte Kur'an ve sahih sünnete açıkça aykırı düşmektedir. Bu konulardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

a) "*Kible ehlinden fâsık ya da takvâ sahibi olan herkesin arkasında namaz kılarız*"³⁴; *onlardan ölenlerin cenaze namazlarını kılarız*".³⁵ Bu cümleler Ebû Hanîfe (v. H. 150), Tahavî (v. H. 321) ve Taftazanî (v. H. 739)'den aktarılmıştır. Hem Taftazanî ve hem de Ebu'l-Muîn en-Neseî (v. H. 508), "*her takvâ ve fâcir kişinin arkasında namaz kılınız*" hadisini Rasulullah (s.a.v.)'ın ağzından aktarmakta³⁶ ve bunu bir inanç meselesi olarak kabul etmektedirler.

Burada yer alan konu herşeyden önce fikhî bir konudur. Bu nedenle bu konunun fıkıh kitaplarında yer alması ve bu hususa fıkıh bilginlerinin çözüm getirmesi gerekir. Ayrıca fıkıh kitaplarında imamlık yapacak kişinin cemaatin en takvâ kişisi olması gerektiği yapılan sıralamalardan anlaşılmaktadır. Demek oluyor ki burada sözü edilen husus, fıkıh kitaplarında yer alan bilgi ile de çelişmektedir. O halde Akîde/Kelâm kitaplarında yer alan bu hususun, zâlim olan devlet adamlarının arkasında Cuma veya Bayram namazlarını kılmak istemeyen mü'minlerin direncini kırmaya yönelik olarak itikadlaştırılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira İslâmî ölçülerde hiçbir mü'min, Kur'an'ın zemmettiği fâsık bir imamın arkasında namaz kılmaya zorlanamaz. Bu, olsa olsa hiçbir imamın bulunmadığı yerde en bilgili fakat fâsık olan bazı kimselerin arkasında namaz kılmak için istisnâî bir hüküm niteliği taşıyabilir. İstisnâî bir durum ise bir inanç esası yapılamaz. Ayrıca Kur'an insanları fâsık kimselerin arkasında namaz kılacak bir inanca sahip kılmak için gönderilmiş değildir. Bilakis takvâyı emreder ve takvâ sahibi insanlar arkasında namazı kılmayı emretmek ancak Kur'an inancına uygun olabilir. Bu hususun inanç haline getirilmesi ile zâlim devlet adamlarına karşı müslümanların direnci kırılmıştır.³⁷

b) "*Seferde ve hazarda mestler üzerine meshetmek câizdir*".³⁸

³⁴ Ali el-Kârî, Molla Ali b. Sultân; *Şerhu Fikhi'l-Ekber li'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, s. 76, İst., 1375; Ğanîmî, Abdulfennî; *Şerhu Akâidi'l-Tahâviyye*, s. 109, Beyrut, 1995; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 72

³⁵ Ğanîmî, a.g.e., s. 109

³⁶ Neseî, Ebu'l-Muîn; *Bahrü'l-Kelâm*, s. 47, Mısır, 1329

³⁷ Yavuz, a.g.m., s. 24

³⁸ Ğanîmî, a.g.e., s. 112, Beyrut, 1995; Ali el-Kârî, a.g.e., s. 75

Mestler üzerine meshetmenin caiz görülmesi bir inanç haline getirilmek istenmiştir. Oysa mestler üzerine meshetmek fûru' konusu olup, yine bu hususun da fıkıh kitaplarında yer alması gerekir. Bu konuya Akâid-Kelâm kitaplarında yer verilerek inanç haline getirilmek istenmesinin nedeni, çıplak ayakları üzerine mesheden Şiilere karşı alternatif bir düşünce oluşturmak ve bu düşünceyi bir inanç haline getirmeye çalışmak olsa gerektir.³⁹

c) Kelâm kitaplarında yer verilen ve bugün için bir geçerliliği kalmayan meselelerden biririsi de *Atom Kuramı* olarak bilinen husustur. Metafizik temellendirmenin ancak varlıkla mümkün olacağı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenledir ki mutlak, kadîm ve ezeli olan zorunlu varlık Kelâm'ın dayandığı temel noktadır. İslâm'ın temel esasları çerçevesinde baktığımız zaman bunun böyle olması gerekir. Ne var ki varlık anlayışına baktığımızda *atom kuramını* temel alan Kelâm'ın âlemi açıklama temelinde yaptığı ayırım özünden problemlidir. Bölünmez atomların varlığını kabul etmekle bütün görünür değişikliklerin atomların mekânîk hareketlerinin sonucu olduğu, atomların bizzat sabit oldukları, ne var ki onların yer değiştirmelerinin görünen değişkenliklere yol açtığı da kabul edilir. Oysa bugün atomların bizzat kendi özlerinin de değişim içinde olduğu⁴⁰, atomların da parçalandığı bilinmektedir.

Özellikle Eş'arî atomculuğu -ki bu görüş Hanefî gelenekte de hakim olmuştur- fikrî, bilimsel ve hatta ahlâkî gelişmenin temeli olan 'nedenselliğin' tamamen reddi anlamına gelir. Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, parçaların herbirinde kendilerine Allah tarafından yerleştirilmiş olsa da -ki bir müslüman böyle düşünmek 'zorunda'dır- bütün haline gelme 'gücü' ve 'özerklik' yoksa, nedenselliği açıklayamadığımız gibi, Allah'ı da eşyanın bir 'unsuru' olarak düşünmüş oluruz. Dolayısıyla doğal nedenselliği böylece ortadan kaldırdığımızda dünyada gördüğümüz bütün gelişmeleri izah edebilmemiz mümkün olmaz. Bu taktirde Batı'da olduğu gibi Allah'ı koyacak yer bulamaz hale geliriz. Çünkü böyle 'kapalı' bir evren görüşü, Allah ile bağlantıyı daha canlı tuttuğu iddia edebilirse de, Allah'ı bir 'zat' olmaktan çıkarıp 'şey'leştirir. Başka bir kozmolojik doktrin de çıkar, o 'şey' -şey olduğu için- dışarıda bırakabileceğimizi iddia eder. Eş'arîlik güya "bu yeri en sağlam şekilde garantiye aldığını" düşünmüştür; halbuki Allah böylece Vahdet-i

³⁹ Yavuz, a.g.m., s. 24

⁴⁰ Süreş, Abdülkerim; *Evrenin Yırtmaz Yapısı*, Çev. Hüseyin Hatemi, s. 17 vd., İst., 1984; Macit, "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları", s. 180

Vücûtculuk'un yorumundan daha 'belirsiz' hale gelmiştir. Dahası, meseleye din sosyolojisi ve psikolojisi açısından bakılırsa, böyle bir Allah'a duada da bulunulamaz.⁴¹

e) Tevhid, adâlet, va'd, vaîd vb. meselelerde Mu'tezile'ye tepki olarak doğan ve bugün İslâm dünyasında görüşleri hakim olan Eş'arîliğin özellikle *kesb*, *kader* ve *tanrı görüşü* temelden mahzurludur. İnsanın gücünün takdîr edilenle birlikte olması olarak tanımlanan kesb anlayışı⁴², temelde iki irâde (Allah'ın ve kulların irâdesi)nin varlığını reddeden⁴³, insanda müstakil bir cüz-i irâde kabul etmeyen, cüz-i irâdeyi de Allah'ın yarattığını iddia eden Eş'arîliğin Kur'an'a muhalif olan görüşlerinin başında yer alır. Zira kesb anlayışında âciz ile kâdir arasında fark ortadan kaldırılmaktadır. Eş'arî, *kader* konusunda da Mu'tezile'ye o kadar muhalefet eder ki, bu konuda bütünüyle Cehm b. Safvân, Cehmiyye gibi düşünür. Eş'arî'ye göre *halk* ile *mahlûk* aynı olduğundan Allah'ın fiili mefulünden ibarettir. Bu durumda kulların fiilleri Allah'ın fiilleri olmuş olmaktadır. Bu ise bütünüyle Cebri bir düşüncedir. Eş'arî'nin, bir bakıma Cebriyye'den ayrı düşündüğünü isbat etmek için geliştirdiği kesb düşüncesinde fiiller kullara mecâzen atfedilmekte, esas fâil Allah olmaktadır.⁴⁴ Bu ise kulların yapıp ettikleri her şeyi Allah'a havale etmelerine, özellikle de yaptıkları kötülüklerin faturasını Allah'a çıkarmalarına sebep olmuştur. Kaynaklarımızda yer alan bilgilerden hareketle Emevîlerin de, halka karşı olan zulümlerini, kötülüklerini, cürümlerini Allah'ın kazâ ve kaderine bağladıklarını, deyim yerindeyse, suçlarını Allah'a yüklemeye çalıştıklarını anlamak mümkündür. Amr b. Saîd adlı bir şahsı öldürten Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân⁴⁵, halka yaptığıнын gerekçesini şöyle deklere ettirmiştir: "*Mü'minlerin emîri, dostunuz Amr b. Said'i ezeli kazâ ve yürürlükte olan ilâhî hüküm böyle olduğu için katletmiştir*".⁴⁶

⁴¹ Çiftçi, Adil; "*Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman*", İslâmiyât, C: 1, Sayı:2, s. 54 vd., Ankara, 1998

⁴² İzmirli, a.g.e., s. 69

⁴³ Krş. Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 56 vd., Beyrut, 1952

⁴⁴ A.e., s. 70

⁴⁵ Atvân, Hüseyin; *el-Firaku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Sâm fi'l-Asri'l-Emevî*, B.Y.Y., (Daru'l-Ciyl Baskısı), s. 281, 1986

⁴⁶ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim; *el-İmame ve's-Siyase*, Tah., Ali Şîrî, II/35, Kum, 1413; *Kitabu'l-Maarif*, II/41, Kahire, Ts.; Abdulhamid, İrfan; *Dirasât fi'l-Firaki ve'l-Akaidi'l-İslâmiyye*, s. 264, Beyrut, 1984

Görüldüğü gibi bu anlayışın tabîî neticesi olarak dönemin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, halk tarafından sevilip sayılan, fakat sisteme muhalif olduğu anlaşılan Amr b. Saîd adlı şahsı öldürtmekle işlediği fiili, yaptığı zulüm ve kötülüğü Allah'ın kazâ ve kaderine bağlamakta, deyim yerindeyse suçunu veya cürmünü Allah'a yüklemektedir. Oysa bu anlayış, suçların Allah'a fatura edilmesi Kur'an'da açıkça yerilmiştir. Sözgelimi, En'am suresindeki şu âyet bu konuyla ilgilidir: "*Şirk koşanlar diyecekler ki, 'Allah isteseydi ne biz, ne de babalarımız şirk koşmazdık; hiçbir şeyi de haram yapmazdık...'.*"⁴⁷

Kıyasıca 'kesb'⁴⁸, hem teolojik hem de ahlâkî açıdan İslâmî öğretiye aykırı bir yorumdur; Kur'an'ın nazik kanatlarını kırıp geçmiştir. Kesb sahte bir davranış hürriyetidir. Kesb ile âhiretteki sorumluluk açıklanamayacağı için, insanın yaratılma sebebine terstir. Yine Fazlur Rahman'ın deyimiyle, eğer biz kesb'in sahte bir epistemolojik kuvve(t) olduğunu görmezlikten geliyorsak, ne tarihi, ne de mevcut durumu açıklayabiliriz ve anlayabiliriz. Kur'an'ın ilk muhatapları ve ondan sonraki ilk nesiller Eş'arîliğin önerdiği gibi bir kader ve kesb fikrine sahip olsalardı, elli yıl içinde o zamanki bilinen dünyanın yarısına bile sahip olamazlardı. Diğer taraftan bilimsel gelişmeler de, ki bu artık bir zorunluluk halini almıştır, oturup, "acaba bu fiilin ne kadarına ben sahibim, ne kadarına Allah; acaba ben bu fiili yerine getirdikten sonra o güç benden alınıyor mu?" diye düşünerek gerçekleştirilemez. Zira Allah ile insan "rakip fâiller" değildir. Allah, emaneti yüklenen insanla dalga geçmez. Bu Allah'ın şefkat, merhamet ve adâletine de sığmaz.⁴⁹

Mu'tezilenin 'Akılcı Kelâmı'na karşı, tek taraflı ve ifrat bir tepki⁵⁰ olarak oluşan Eş'arîliğin "Tanrısal Öznelcilik" olarak tanımlanabilecek Tanrı tasavvuru da İslâmî öğretiye aykırıdır ve yine temelden mahzurludur. Zira Tanrısal öznelciliğin ulaştıracağı şu sonuca dikkat edilmelidir: "*Eğer Tanrı hırsızlık ve putatapıcılığı buyursaydı, sırf bu yüzden, insanın onları yerine getirmesi doğru olurdu.*" Eş'arî ve Gazâlî bu aşırı sonucu benimsemekten kaçınmamıştır.⁵¹ Bu nedenle Tanrısal

⁴⁷ En'am, 6/148

⁴⁸ Kesb düşüncesi için bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 56 vd.

⁴⁹ Çiftçi, a.g.m., s. 54 vd.

⁵⁰ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 255

⁵¹ Eş'arî, *Kitab el-Luma'*, *The Theology of al-Ash'arî* içinde, Nepr ve Ýng. Çev. R.J. McCarthy Beyrut, 1952, s. 71, 100, (171. kesim); Gazâlî, *el-Ýktisad fî'l-Ýtikad*, s. 81-2, Kahire, (Matbaatu't-Ticâriye, I. Baskı).

özneciliğe karşı bazı ciddi itirazlar dile getirilmiştir. Bunların başında İbn Rüşd gelmektedir. İbn Rüşd, böyle bir görüşün Tanrı'ya iman ve cârî (ordinary) ahlâka olan inancı yıkaacağına pekâlâ dikkat çekebilmiştir.⁵²

Bu nedenle gerek kapsadıkları konular bakımından, gerekse de dayanan deliller bakımından kalasik Kelâm kitaplarının yeniden gözden geçirilmesi ve Kur'anî bir çerçevede çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmeleri şarttır. Klasik Kelâm kitaplarında yer alan ve akideleştirilen bir çok hususun siyasî yapının şekillendirmesinden kaynaklandığını kabul etmeliyiz. Bundan on dört asır önce yaşamış toplumların kendi çağlarının sorunlarını, meselelerini bugün olduğu gibi tartışmasız kabul edip okumak, okutmak, insanlara anlatmak ve birer itikadî kuralmış gibi inanıp-inandırmaya çalışmak çıkar yol değildir⁵³. Çağdaş kelâmcıların yapması gereken, inanç konularında, hemen bütün kelâmcıların teoride kabul edip, fakat pratikte uygulamadıkları itikatta delil getirme yöntemine uyarak yalnızca Kur'an âyetleri -ve eğer varsa- mütevâtir hadisleri nazar-ı itibara alan bir metod izleyip sorunlarımızı Kur'an ve akıl ışığında çözmeye çalışmak olmalıdır. Kur'an'da beyân buyrulmayan ve mütevâtir nasla bağdaşmayan, İslâm akidesiyle uyum sağlamayan rivayetler ihtiyatla karşılanmalı, özellikle kıyamet alâmetleri (fiten ve melâhim), kıyametin tasviri, hissî mucizeler, kader, bid'at ve bid'at ehli⁵⁴, vs. ile ilgili Kelâm kitaplarında aktarılan rivayetlerin bir değer ifade etmedikleri belirtilmelidir.

8- İlk dönem kaynaklarda kat'î delil getirmenin bu ilme özgü bir ilke olarak vurgulanması ve Kelâm İlmi'nin tanımının "kesin delillerle dinî akîdeleri bilme"⁵⁵ şeklinde yapılması, bu ilmin ilk dönemlerde dinî akideleri, iman ile ilgili hususları ispat hususunda vaki olacak şüpheleri gidermede nakille te'yid edilmiş kat'î delilden başkasını nazar-ı itibara almama, inanç konusunda sübût ve manâya delâleti kat'î olandan başka delilleri kabul etmeme gibi özgün bir ilkeye sahip olduğunu gösterir. Öbür yandan Kelâm'ın naklî değil, *akla* dayalı, *aklî* bir ilim oluşu⁵⁶ ve bütün

⁵² İbn Rüşd, Kitab el-Keşf an Menahic'il-Edille, Neşr: M. J. Müller, Münih, 1859, s. 113; Ayrıca krp. George F. HOURANY, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yki Değer Kuramı", Çev. F. Kerim Kazanç, 19 Mayıs Üniversitesi Yahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8; s. 273 vd., Samsun, 1996

⁵³ Yavuz, a.g.m., s. 31

⁵⁴ Topaloğlu, Bekir, "Kelâm İlmi'nin Diğer İslâmî İlimlerle Münasebeti", İFKADEÖMKT-II, s. 7, İst., 1998

⁵⁵ Taftazanî, Şerhu'l-Mekasid, I/167

⁵⁶ Uludağ, a.g.e., s. 106 (7. dipnot).

kelâmcıların akla aşırı vurgu yapması, **Renan**'ın⁵⁷ doğru ve yerinde tesbitiyle Kelâm İlmi'ne hakiki bir felsefi hareket olma özelliği kazandırmıştır. İtikadî hususlarda mütevatır derecesinde sağlam hadislerin olmadığı⁵⁸, veya en azından sadece mütevatır olan ve aynı zamanda delâleti de açık ve kesin olan hadislerin sayısının pek nâdir olduğu⁵⁹ sabit olduğuna göre, Kelâm'ın kullanacağı delillerin Kur'an âyetlerinden başkası olmayacağı açıktır. Ne var ki teoride, bir ilke olarak kabul edilen bu prensibe sonradan uyulmadığını tesbit etmek mümkündür. Meselâ, hem Ebu'l-Muîn en-Neseî ve hem de Taftazanî *itikadî bir hususu belirleme konusunda* hadisi kullanmışlardır. Her iki kelâm bilgini de yukarıda sözünü ettiğimiz, "*her takvâ ve fâcir kişinin arkasında namaz kılınız*" sözünü Rasulullah (s.a.v.)'ın ağzından *hadis* olarak aktarmakta⁶⁰ ve bu hadisi fâsıkların arkasında namaz kılmanın cevazı şeklindeki bir inanç meselesine dayanak yapmaktadır.⁶¹

Kelâmcılar, belli ki hadisçilerin baskısıyla bazı hadisleri inanç meselelerine almışlar ve buna da aynı manâda birleştiğini iddia ederek lafzî, kelime kelime değil, mânevî mütevatır demek zorunda kalmışlardır. Bunun dışında zayıf ve uydurma hadisler de, ilk kelâmcıların ilkelerine aykırı olarak, sonraki Kelâm kitaplarına girmiştir.⁶² Oysa, *Felsefeyi* en geniş anlamıyla varlığı anlama çabası olarak anlarsak, Kelâm İlmi'ne de böyle bir çabayı gerçekleştirme uğraşısı içerisinde olması gerektiği için bir Kur'an felsefesi hüviyeti kazandırılabilir. Çağdaş Kelâm, hiçbir zaman bu kutsal görevinden inhiraf etmemelidir.

9- Kelâm'ın temelinde eleştirici-yorumsamacı bir dil geğil de, dinî nasları aynı mutlaklıkla doğru anlama ve yorumlama anlayışı yatmaktadır. Şehristanî'nin, "aklî meselelerde gerçek bir olduğu gibi, itikadî meselelerde de gerçek birdir"⁶³ sözü bunu yeterince açıklar. Bu anlayış, şeriatların değiştiğini, ancak akîdelerin değişmediğini ileri sürerken gayet haklı olarak bütün semavî dinlerdeki iman esaslarını tahrife

⁵⁷ Taftâzânî; Ebu'l-Vefâ; Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri, s. 3

⁵⁸ Atay, Hüseyin; *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 139, Ankara, 1992

⁵⁹ Uludağ, a.g.e., s. 106 (7. dipnot)

⁶⁰ Neseî, a.g.e., s. 48; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 72

⁶¹ Burada vurgulanmak istenen, söz konusu hadis veya diğer hadislerin sıhhati hakkında tenkitlerde bulunmaktan öte Neseî'nin kelâmcıların ilkelerine aykırı olarak bir *inanç prensibine* hadisi dayanak yapmasıdır.

⁶² Atay, a.g.e., s. 139

⁶³ Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/13, Mısır, 1406

uğrasa bile, vahiy düzeltilip aynen baştaki doğru durumlarına getirildiklerini belirtir. Klasik Kelâm anlayışına göre, ki bu aynı zamanda klasik din anlayışındır, dinde bir değişen, bir de değişmeyen ve sabit kalması gereken ilke ve kuralları vardır. Dinin akîde kısmı, yani iman edilmesi gereken ilkeleri değişmez, sabit ilkelere. Oysa gerçekte bunlarda bile değişen bir yön vardır ki, bu da onların zaman ihtiyacına uygun bir şekilde anlatılmalarıdır. Meselâ, Allah'ın varlığına iman etmek değişmez, ama bu gerçeği değişik zaman ve mekânlarda, değişik şekilde topluma öğretmek gerekir. Dolayısıyla, dinin iman kısmında sadece eğitim değişir.⁶⁴ Fakat özellikle İslâm'ın ilk asırlarından sonraki dönemlerde aklın üretken bir şekilde bilinmeye yaklaşımından daha çok artık bütün meseleleri çözmüş olduğuna inanılan bilgiyi, yani mevcudu, basit denebilecek şekilde elde etmek *Kelâm* olarak görünmektedir. Böyle bir tutum özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum hakikat hakkında bilmemiz gereken her şeyin zaten bilindiğini kabul etmektedir.⁶⁵

10- Geleneksel Kelâm, -ki bu daha çok İslâm dünyasına hakim olan Eş'arî Kelâmı'dır- iman ile amel arasında bir ayırım yaparak bu meseleyi çözümsüzlüğe iten bir dile sahiptir. Çağdaş Kelâm da bu dili aynen sahiplenmiştir. Kelâm'ı teorik esaslar koymayla sınırlayıp, pratiği bütünüyle bunun dışında tutma eğilimi, "meseleyi bitiren bir dil" olduğundan ister istemez Kelâm, tarihsel bir ilim olmak zorunda kalmıştır. Oysa akîde fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur.⁶⁶ Bu nedenle dinin aynı zamanda uyulması gereken ve yaşanılması beklenen bir olgu olduğunun tesbit ve duyurulması ile dinin ancak bu şekilde bir bütünlük arzedebileceği hususu Çağdaş Kelâm'ın önceliklerinden biri olmalıdır.

11- Çağdaş Kelâm'ın belki de üstlenmesi gerekli olan en önemli görevlerinden birisi de İslâmî çerçevede oluşturulmuş bir metafizik geliştirme çabası içinde olmalarıdır. İslâmî bir metafizik çerçevesinde -en azından bu çağda- ortaya konmuş bir şey yoktur. Ortaçağ'da, bazıları parlak ve etkili olan Müslüman metafizikçiler vardı, fakat onların tüm dünya görüşlerinin asıl temeli Kur'an değil, Yunan düşüncesi idi. Bugün Müslümanlar, özellikle de kelâmcılar, Kur'an temeline dayalı

⁶⁴ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 41

⁶⁵ A.e., s. 110

⁶⁶ Macit, "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları", s. 173

İslâmî bir metafizik geliştirme yolundaki fikrî görevlerini etkili bir biçimde yerine getirmek zorundadırlar.⁶⁷

Sorun, tarihin belli dönemlerinde oluşmuş fikirleri aynen tekrarlayıp aktarmak veya tarihin şu veya bu döneminde yaşamış olan insanların kendi çağları, kültürleri ve ortamları içerisinde ortaya attıkları fikirleri olduğu gibi kabullenmekle çözümlenemez. Bizim soru ve sorunlarımızı tarihin herhangi bir döneminde yaşayan insanlar nasıl çözmüş olabilirler? O halde;

a) İslâmî bir Kelâm'ı yeniden oluşturma yolunda atılacak ilk adım, Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, İslâm'da Kelâm alanındaki gelişmelerin tarihî bir tenkidini yapmak şeklinde ortaya çıkmalıdır. Bu tenkit, İslâm'daki çeşitli kelâmî düşünce ekollerinin, Kur'an'ın dünya görüşünden ne ölçüde sapmış olduklarını açığa çıkaracak ve yeni bir Kelâm'a doğru bize yol gösterecektir.⁶⁸

b) Bu nedenle Kelâm'ın konuları yeniden tesbit edilmeli, İslâm Kelâmı'nın klasik çağında tartıştığı ve çoğu bugün için anlamsız olan hususlar bu ilmin konusu olmaktan çıkarılmalıdır. İslâm Kelâmı'nın klasik çağında tartışılan problemler, kendi zamanları ve şartları içerisinde, o asrın dışına taşırılmadan değerlendirilmelidir. Klasik Kelâm'ın tartıştığı konular irdelenirken problemin ait olduğu çağ ve kültür dikkate alınmalıdır.

c) Kelâm, İslâm'ın bakış açısını gerektiren ilke ve problemleri ele alan bir usûl ilmidir. İlk Kelâm kaynakları incelendiğinde kelâmcıların başlangıçta dönemlerinin yaşayan problemleriyle uğraştıkları görülür. Bu sebeple ilk dönem kelâmcılarının çok tanrıcılık, tescîm, teşbîh, hulûl, ittihâd ve nübüvvetin inkârı gibi imana müteallik ciddi tehlikelerle mücadele ettikleri görülür. Bunun yanında temel iman esasları kadar, kesin delâletle sabit olan emir ve yasaklar da kabul edip etmeme açısından itikadî sayılmıştır. Kur'an'da mevt ve hayatın yaratılmasının gerekçesi olarak belirtilen iyi amelin⁶⁹ bir din için sahip olduğu yeri iyi anlamak gerekir. Bir dinin inançları kadar normlarının da önem taşıdığı, bunların yitirilmesi ile dinî realitenin

⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 254-5

⁶⁸ A.e., s. 281

⁶⁹ Nebe', 78/2

tehlikeye gireceği ve dinin sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamayacağı herkesçe bilinmektedir.⁷⁰

d) Kelâm'ın dün olduğu gibi bugün de iki asıl konusu vardır: Allah ve insan. Bu iki konuyu birbirine tanıtan ve ilgiyi kuran asıl vasıta ise Kur'an yani İlahî vahiydir. Vahiy anlamada insana bahşedilen büyük araç ise akıldır. Akıl bu hususta insana yardımcı olan duyu organıdır. Bu nedenle Kelâm, Kur'an buyrukları önünde bir perde değil, ilk dönemde olduğu gibi bugün de Kur'an'ın tanıttığı şekilde Allah ve insanı tanıma kutsal görevinden asla inhiraf etmemelidir.⁷¹

e) Kitap, yani İlahî Vahiy raftan indirilip; inanç, fikir ve davranışlarımızın ona uygunluğunun tesisine yönelik bir yöntem ortaya konulmalı, en azından böyle bir yöntem arayışına girilmelidir. Bu hususta bize düşen şey, Kur'an'dan inanç ve davranış kuralları çıkarmak olduğuna göre, kelimenin *açıklanması* için değil, daha çok *anlaşılması* için çaba harcamamız gerekir. Anlama, *tarihsel bir metin ile kendi tarihselliğimiz arasında; metnin bakış açısıyla bizim ufukumuz arasında bir ufuk birleşimine girerek onunla kendi soru ve sorunlarımız arasında ilişki kurabilmek ve günümüz için rehberlik çıkarabilmektir.*⁷² Bu yüzden 'açıklama' çabası 'dilseldir' ve son derece 'pozitivizm' kokar. Anlam çabası ise sosyolojik ve hermenutiktir. Başka bir ifadeyle o, açıklamanın anlamaya dönüşmesidir ki, bu da onun, yani lafzın günümüzle ilgisinin kurulması demektir. Bu da sadece bilmem hangi kabilenin bu veya şu kelimeyi bu veya şu anlamda kullandığını tesbit ile olmaz. O daha ziyade, 'acaba Allah bununla hem o gün için hem de bugün için ne kastetmiş olabilir?'in cevabını aramakla olur. Yani Allah kendi 'ezelî ve ebediliğini' lafza yüklememiş olabilir. Ahlâkî açıdan bakıldığında belki de şunu söylemek daha doğrudur: Allah lafızlarla ebedî olarak anlamlı olacak *ahlâkî ilkeleri kastetmiş veya işaret etmiş olabilir.*⁷³ Zira lafzın kendisi -ilahî de olsa- bir vasıtaadır. Lafız anlamın taşıyıcısıdır, kendisi değil...Ve biz onu günümüze taşıdığımızda bize yeni anlamlar ifşâ eder, etmelidir.⁷⁴ Ancak böylece modernitenin bize dayattığı ve geleneğin de çözmekte yetersiz kaldığı anlam sorununu, bir anlama yöntemi ile çözebilir, modern dünyada anlamlı bir şekilde nasıl müslüman kalınabileceğinin yöntemini bulabiliriz.

⁷⁰ Özervarlı, a.g.m., s. 162 vd.

⁷¹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 381 vd.

⁷² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kûr'an*, s. 7-9

⁷³ Çiftçi, a.g.m., s. 59 .

⁷⁴ A.m., s. 58

f- Klasik Kelâm, çoğunlukla insanı değil, Tanrı'yı konu edinen bir disiplin görünümü arz etmektedir. Her ne kadar bu ilmin konusunun sadece Allah olmadığı, teolojiden aynı zamanda insana dayalı sosyal bir düzenin de ortaya çıktığı çoğu zaman vurgulansa da bu tema yeterince işlenmemiştir. Kelâm'ın salt tabiatüstüne referansla ele alınması ve alanının sadece tanrısal olana hasredilmesi, teorik bir sınırlılığı, daha da önemlisi pratik çıkmazları beraberinde getirmiştir. Oysa Şaban Ali Düzgün'ün önerdiği gibi bu ilim "*sosyal teoloji*", ya da "*toplumsal kelâm*"a dönüştürülebilirse ortaya çıkan bu 'teorik sınırlılık' sorunu çözümlenmiş olacaktır. Böylece Kelâm insanla ve insanî değerlerle ilgili söyleyecek sözü olan bir hüviyet kazanacak, insanı hayatın gerçekleriyle birebir yüzleştirmeyi ve bu gerçeklere ilişkin davranış geliştirmeyi öğreten bir disiplin olacaktır.⁷⁵

g- Klasik Kelâm'ın bir ilke olarak kabul ettiği, geleneksel ve çağdaş kelâmcıların da aynen sahiplendikleri "itikadî meselelerin değişmezliği" prensibinin bırakılması gerekir. Zira itikadî esasların sübût açısından değil de anlaşılması ve açıklanması açısından değişebileceğini kabul etmeliyiz. Bu tutum bir yandan tarihin belli bir dönemine ait olan ve bugün için sorunlarımızı çözmekten uzak bulunan görüşlerin bırakılmasını veya yeniden irdelenmesini sağlayacak, öte yandan Klasik Kelâm'ın lafızla anlamı özdeşleştiren ve dinî nasları aynı mutlaklıkla anlama ve yorumlama çabası ile, daha sonraki dönemlerde tarihte söylenenin "mutlak" ve "değişmez" prensipler olduğu şeklinde ortaya çıkan olumsuz yargıyı ortadan kaldıracaktır. Böylece Çağdaş Kelâm daha üretken, akla ve tefekküre dayalı, çağın sorunlarına çözümsel yaklaşımlar getiren bir ilim olacaktır. □

⁷⁵ Bkz. Düzgün, Şaban Ali; *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara, 1999; Ayrıca bkz. "*Sosyal Teoloji ya da Varoluş Sürecine İnsan'ın Katkısı*", *İslamiyât*, C. 2, Sayı: 1, s. 85 vd., Ankara, 1999