

145368

**İSLÂMÎ İLİMLERDE
METODOLOJİ/USÛL
MES'ELESİ
I**

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1-15



ENSAR NEŞRİYAT
Ticaret Anonim Şirketi

© Tebliğlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine,
te'lif hakları İSAV'a, her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 975-6794-54-2

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 46
Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi: 1

Kitabın Adı
İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'elesi - I

Yayına Hazırlayan
Dr. İsmail KURT
Seyit Ali TÜZ

Kapak Tasarım
Nüans Ajans

Baskı
Kahraman Ofset Ltd. Şti.

1. Basım
Eylül 2005

İsteme Adresi
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul
Tel : (0212) 513 43 41 Faks : (0212) 522 46 02
www.ensarneşriyat.com.tr

TEBLİĞLER

I

KELÂM METODUNUN ORTAYA ÇIKIŞI GELİŞİM SÜRECİ ve YENİ METOT ARAYIŞLARI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

M. Ü. İlahiyat Fakültesi

Bu tebliğde yeni bir model önerme yerine, kelâm metodunun doğuşu ve gelişme süreci çeşitli yönleriyle ele alınıp tartışmalı bazı konular gündeme getirilmekte, dolayısıyla da yeni Kelâm metodu arayışlarına katkı hedeflenmektedir.

I. Giriş

Cilhiliye dönemi Araplar'ının kendilerine has bir dinî geleneği¹, buna bağlı olarak da Allah, ruhânî varlıklar, âlemin başlangıç ve sonu, tanrı-âlem ilişkisi gibi konularda geliştirdikleri birtakim on kabulleri vardı. Söz gelimi Allah'a inanıyorlar fakat O'nun tek yaratıcı olduğunu inkâr edip² beraberinde başka tanrılar ediniyorlar³, Allah ile insanlar arasında aracı varlıklar olarak kabul ettikleri putlara tapınıyorlar⁴, onlar vasıtasıyla Allah'a ulaşabileceklerine inanıyorlar⁵, melek ve cin gibi ruhanîlerle Allah arasında nesep ilişkisi bulunduğunu düşünüyorlar⁶, beşerden bir peygamber gönderilmesini yadırgıyorlar⁷ ve âhireti inkâr ediyorlardı.⁸

¹ el-Bakara 2/170; el-Maide 5/104.

² el-En'am 6/151; el-İsrâ 17/42; el-Kehf 18/15; Meryem 19/81; el-Furkan 25/3; Yâsîn 36/74; Sad 38/5.

el-Hicr 15/96; ez-Zâriyât 51/51.

⁴ el-Maide 5/76; en-Nahl 16/73; ez-Zuhruf 43/58, el-Ahkâf 46/5; en-Necm 53/19-23.

el-Ahkâf 46/28, ez-Ziimer 39/3.

⁶ es-Sâffât 37/57 ; el-İsrâ 17/40.

⁷ el-İsrâ 17/94; eş-Şuara 26/186.

⁸ Yâsîn 36/78 ; en-Necm 53/27.

Kur'ân, Câhiliye Araplar'ının sahip olduğu bu inançlardan bazı- larını reddederek, bazılarını düzelterek, bazılarına da yeni esaslar getire- rek bir inanç sistemi oluşturmuştur. İslâmî gelenekte bu sisteme "âmentü" adı verilmektedir. Akaid/Âmentü, İslâm dininin ortaya koy- duğu dünya görüşünün çekirdeğini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in anlattığı bu mesajı doğru anlayanlar mü'min, inkâr edenler de kâfir ola- rak adlandırılmışlardır.

II. Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı

İslâm inancının omurgasını oluşturan âmentü vahiyle belirlenmiş, Arapça'nın kural ve kalıplarıyla (Arabî olarak) Hz. Muhammed'in id- rak, tefsir ve yorumuna tevdi edilmiştir. O da bunları kendi zihninde değişik dilşel tasniflere tabi tutarak idrak edip çevresine açıklamıştır.⁹

İlahî Kelâmın beşerî kalıplara bürünmesiyle dinî düşüncede aklî-leşme süreci başlamış, bu çerçevede yürütülen her bir çaba söz konusu sürece yeni bir ivme kazandırmış ve Hz. Peygamber'in hayatı boyunca bu süreç aynen devam etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise hem vahiyler hem de O'nun açıklama ve yorumları İslâm'ın ilk nesil temsilcileri olan sahâbîlerin idrak ve anlayışlarına terkedilmiş, onlar da sahip oldukları bilgi ve kültüre; içinde bulundukları ortam ve şartlara göre bunları anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Böylece vahyin anlaşılmasında Peygamber'in katkısına "sahâbe re'yi" dediğimiz ikinci bir aklîleşme olgusu daha eklenmiş oluyordu. Tâbiîn ve sonrası dönemlerde de benzer bir süreç devam etmiş; Mekke ve Medine'ye ilâve olarak Bağdat, Basra, Şam, Mısır gibi kültür merkezlerinde, bu çevrele- rin âlim ve manevî önderi kabul edilen fakihler ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz Hz. Peygamber'in görevi sadece İslâm'ın teorik prensip-lerini insanlara tebliğ etmek değil, aynı zamanda vahyi muhataplarına benimsetmek, kavratmak ve hatta özümsetmektir. O, İslâm'ın ilk temsil- cileri olan sahâbîlere, Kur'ân âyetleri üzerinde düşünme ve onları gön- deriliş amacına uygun olarak anlama yöntemini öğretmiştir. Sahâbîler, bu bilgiler yanında Kur'ân âyetlerinin indiği ortamı ve iniş sebeplerini biliyor, bilmediklerini de Resûlullah'tan sorup öğreniyorlardı. Bu husus Müslümanlar arasında cihattan bile geri kalmayı gerektirecek kadar ö-

⁹ Tefsir alimleri daha sonra Resulullah'ın bu yönteminden hareketle Kur'ân lafızlarını hâs, âm, muhkem, müteşabih, sarih, mücmel, hakikat ve mecaz adını verdikleri dilşel tasniflere tabi tutmuşlardır.

nemli bir işti. Nitekim Hz. Peygamber bu hizmetin önemini vurgulamak için "Allah, hayır murat ettiği kişiyi dinde fakih yapar"¹⁰ buyurmuştur. Demek ki dinin hem kurucusu olan Allah, hem de tebliğcisi olan Hz. Peygamber onu yorumlayacak akıllı ve bilgili bir neslin oluşturulmasını istiyordu. Sahâbe devrinden itibaren tanınmaya başlanmış olan bu neslin (dini iyi bilenler / fukaha) Müslümanlar nezdinde farklı bir konumu vardı. Onların itibarı, sahip oldukları bu bilgilerden ileri gelmekteydi. Re'yi savunması sebebiyle rivayetlere fazla iltifat etmeyen Kadı Abdülcebbâr bile sahâbe re'yinin özel bir konumu olduğunu teslim etmektedir.¹¹

Görülüyor ki sahâbe ve ilk dönem âlimleri "fıkıh" kavramıyla Kur'ân ve sünneti anlamayı, hakkında nass bulunmayan konularda dinin genel esas ve maksatlarına göre hükümler koymayı, ortaya çıkan problemlere akıl yürüterek çözümler üretmeyi, kısacası bir anlama yöntemi-ne sahip olmayı kastediyorlardı. Hâris el-Muhâsibî akla dair risâlesinde Allah Teâlâ'nın, ergenlik çağına giren kadın ve erkek herkese "aklı" ve "beyanı anlama"yı lütfettiğini bildirir, bu kavramlar arasındaki anlam yakınlığına dikkat çeker ve insanın bu melekelerden müstağni olamayacağına bildirerek Hâlid b. Safvân'ın "Eğer tebyin olmasaydı, insan yabani bir hayvan veya sadece bedenden oluşan ruhsuz bir varlık konumuna düşerdi" sözüne yer verir.¹²

Nitekim sahâbe, Resûlullah'ın telkin ve terbiyesi ile elde ettiği bu yöntem sayesinde Resûlullah'ın nereye defnedileceği, kimin imâmete getirileceği, Peygamber'in yakınlarının miras alıp alamayacağı, Fedek arazisinin durumu, zekât vermek istemeyenlere karşı takınılacak tavır, Üsâme kumandanlığında hazırlanan ordunun savaşa gönderilip gönderilmemesi, Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı gibi konularda kararlar verebilmiş, isabetli çözümler üretebilmiştir. Bu isabetli çözümler, onları cazibe merkezi haline getirmiş, birçok kabile, şehir ve ülke insanının İslâm ailesine katılmasını sağlamıştır.

İslâm'a yeni giren merkezlerde yetişen Cafer es-Sâdık (ö. 148/695), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Osman el-Bettî (ö. 143/760), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738), Cehm b. Safvan (ö. 128/745) gibi din bilginleri yaşadıkları bölgelerin örf, âdet ve anlayışları ile Kur'ân ve Sünnet' ten çıkardıkları dinî ve ahlâkî hükümleri karşılaştırarak yeni

¹⁰ Buhârî, "İlim" 13.

¹¹ *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XVII, 298.

¹² Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 21-24.

sentezlere gittiler, inisiyatif alanları oluşturup kıyaslar yaptılar, sahâbe re'yi diye ifade edilen şeyi, sistemleştirerek adına "kıyas" dedikleri yeni yöntemler oluşturdular. Halbuki sahâbe re'yi ile bu yeni yöntem arasında önemli farklar vardı. Söz gelimi olaylara İslâm'ın ruhu, hikmeti ve adaleti ışığında bakmayı gerektiren esnek ve dinamik tabiatlı sahâbe re'yi karşılık kıyas salt akılcı, formel ve statik bir yapıya sahipti.

Söz konusu din bilgileri içinde Ebû Hanîfe örneğinde olduğu gibi akılî bilgilere önem vererek dinî problemlerin ispatında akılî deliller getirenler, Cafer es-Sâdık örneğinde olduğu gibi Emevîler'e karşı silahlı mücadele yerine kültürel değişimi öngörenler ve Vâsıl b. Atâ örneğinde olduğu gibi itikadî konulara akılî yaklaşımlarda bulunanlar, kısacası re'yi esas alanlar da, kıyası öne çıkaranlar da vardı. Böylece ilk nesilde görülen tefekkuh metodu değişmeye/kaybolmaya başlayınca, yeni metot arayışlarına girildi.

İlk Kelâmcılar "görünenle görünmeyen varlıklar arasında karşılaştırma yapma"ya dayanan kelâmî kıyası ortaya attılar. Ancak bu yöntem uzun süre devam etmedi ve Kelâmcıları büyüleyen Aristo mantığına dayanan felsefî kıyas, Kelâmî kıyasın yerine geçti. Bunun sonucunda akılî hükümlere dayanan aklın kabul ettiklerini kabul eden, reddettiklerini de reddeden bir metot ortaya çıktı. Bu metodu ilk savunanlar daha çok Mutezilîler idi. Onlar ortaya koydukları görüşleri temellendirirken karşılaştıkları fikrî boşlukları doldurmak ve hasımlarının eleştirilerini cevaplandırmak için felsefeden daha fazla istifade etme ihtiyacı duyular. Bu amaçla felsefe öğrendiler, mantıktan yararlanarak cedel metodunu geliştirdiler. Böylece şahitle gaibe istidlâlde bulunma, Kur'ânî beyan ve gramer kurallarından yararlanma gibi geleneksel yöntemler yerini felsefî kıyasa bıraktı.

Mûsâ Cârullah Bigiyef (ö. 1949) bu süreci değerlendirirken şunları söylemektedir: Kelâmcılar başlangıçta Kur'ân'a, onun salık verdiği ve Resûlullah'ın öğrettiği düşünce biçimine dayanarak hakikate ulaşma gayesi güderlerken zaman içinde bu metoddan uzaklaşarak bir tarafta aklın verilerini çok ilerilere götüren "akılcılar"; öbür tarafta da nassların zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan "gelenekçiler" olmak üzere iki eğilime bölündüler. Bu ayrışma metodik bir kırılmayı ifade ediyordu. Çünkü birincileri akı her türlü kayıttan azade, başı boş bir küheylân haline getirirlerken, ikincileri onu, hiçbir hareket alanı bulunmayan dar bir hücreye hapsediyorlardı. Halbuki aklın işlevsel olabilmesi değerlerle desteklenmesi, hakikatleri keşfedebilmesi için de özgür olması gereki-

yordu. Akli kafes içine alınmış kişilerin bilici ve keşfedici olması mümkün değildir.¹³ Aynı konuya temas eden Muhammed Abduh ise Kur'ân'ın, dinî reislerin (ahbar ve ruhban) semavî kitapları anlama konusundaki ipoteklerini bu maksatla kaldırdığını kaydetmektedir.¹⁴

Aristo mantığının, dolayısıyla felsefî kıyasın İslâm dünyasına girmesinden sonra Kelâmcıların kullandıkları özgün metot etkisini yitirmeye başlamış, yeni metoda karşı çıkanlar etkili olamamış ve bu yeni metot önce Mutezile, sonra da Ehl-i sünnet tarafından bazı düzeltmelerle benimsenmiştir.

III. Kelâm Metodunun Gelişim Süreci

Müslümanlar, Aristo mantığı ile tanışmadan önce Kur'ân, Sünnet, Arapça dil kuralları, belâgat, beyan, şiir, hitabet, folklor gibi kültürel unsurların katkısıyla oluşan bir "usûl"e (amelî mantık) sahiptiler. Onunla düşünüyor, konuşuyor ve etkinliklerde bulunuyorlardı. Bu dönemde yazılı olarak nakletme gelenekleri olmadığı için bu usûlü birbirlerine sözlü olarak aktarmak suretiyle yaşıyorlardı. Nitekim Kur'ân, onları düşünmeye ve akletmeye çağırdığı zaman "Biz mantık okumadık, nasıl düşünülmesi gerektiğini bilmiyoruz" diye itiraz etmediler; aksine kendilerinden istenen tefekkürün ne olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğini anladılar.

Emevîler'in son dönemlerine doğru İslâm dünyasında yalnız siyasi yapı değil zihinler de karıştı. Çünkü bu dönem fethedilen topraklarda yaşayan Hristiyan, Yahudi, Mecûsî ve Dehrîler'den bir kısmı ya Müslüman olmamış ya da Müslüman oldukları halde henüz eski din ve kültürlerinin etkisinden kurtulamadıkları için kafaları karıştı. İslâm'ı anlamakta zorlanıyorlardı. Bu sebeple de kader, halku'l-Kur'ân, ilâhî sıfatlar, rû'yetullah gibi itikadî konuları tartışıyorlardı.

Şüphesiz ki Kelâmcıların, Mekke ve Medine'de oturanlara yaptıkları gibi âyet ve hadis okuyarak bu insanları ikna etmeleri zordu. İşte bu şartlar, söz konusu topraklarda hizmet veren Müslüman âlimleri, özellikle de Mu'tezile'yi muhataplarının yöntemleriyle silahlanmaya zorladı. Çünkü onların şüphelerini ancak bu yolla giderebileceklerini düşü-

¹³ Mehmet Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, s. 104-108.

¹⁴ Muhammed Abduh, *Risâletü'l-tevhîd*, Kahire 1366, s. 159-161.

nüyorlardı.¹⁵ Bu yöntem her iki tarafın da ortak paydası olan akıl ve ona dayanan metottu.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise İslâm dünyasını bir taraftan hermetizm bir taraftan da zındıklık tehdit etmeye başladı. Birincisi geleneksel kültürlerden ve Yeni Eflâtunculuktan, ikincisi ise Mecûsîlik'ten besleniyordu. Zamanla bu tehlikelere, düşünceye yer vermeyen ve bilginin ancak "muallim"den öğrenilebileceğini savunan Maniheist gnostikler de eklendi. Şîf ve sûfî gnostiklerin sempati duyduğu ve kolayca anlaştığı bu insanların çoğu daha önceden felsefe ile de tanışmış kişilerdi. Abbâsî halifeleri, bu tehlikelere karşı en etkili silah olarak mantık ve cedel yöntemini görüp bu yöntemi kullanan Mu'tezililer'i desteklediler.

Abbâsî Halifesi Mansûr, arkadaşı olan Amr b. Ubeyd'in teşviki ile felsefe kitaplarını Yunanca, Pehlevîce ve Süryânîce'den tercüme ettirmeye başladı. İlk önce İbnü'l-Mukaffâ Aristo'nun Kategoriler (Kitâbü'l-Makûlât), Peri Hermenais (Kitabü'l-İbare) ve Analytica Priora (Kitabü'l-Kıyas) adlı eserleri ile Porphyrios'un Eisagoge (İsâgûcî) adlı kitabının Pehlevîce'ye yapılmış tercümelerini telhis ve şerhlerle Arapça'ya çevirdi.

Mansûr'un yerine oğlu Mehdî hilâfete geçince zındıklara karşı sert tedbirler aldı (158/775). Hâdî, Hârûn Reşîd ve Emîn dönemlerinde bu tedbirler devam etti. 198'de (813) Me'mûn halife olunca Süryânî mütercimlerin desteğiyle Bizans'tan getirttiği felsefe, geometri, aritmetik, ve tıbbâ dair birçok eseri tercüme ettirdi.¹⁶ Me'mûn'un, Abbâsî Devleti'nin imkânlarını seferber ettiği tercüme faaliyetlerinin esas hedefi Abbâsîler'e muhalefet eden Şîî irfancılık ve Maniheist gnostizmin bilgi kaynaklarını reddetmekti.

Abbasilerin gnostizmin ve Hermetizmin karşısına çıkarmak amacıyla Yunan felsefe ve mantığından yaptıkları tercümeler yaygınlaşıp kök salmaya başlayınca, çoğunluk telakkisine dayanan sünnet anlayışını savunan Kelâmcılar (Ehl-i sünnet kelâmcıları) bu gelişmeyi İslâm kültürü için bir tehdit olarak algıladılar ve hem gnostizme hem de Yunan felsefesine muhalefet ederek ikisi arasında bir yol izlemeye başladılar. Bunların başında Sünnî düşünceyi akıl-vahiy dengesini bozmadan sistemleştirmeyi hedeflemiş bulunan Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî ve Ebû Mansur

¹⁵ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 299-300.

¹⁶ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Tahran ts., s. 299.

el-Matürîdî gelir. 300 (912) yılında üvey babası ve hocası olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile ters düşerek Mu'tezile'yi terk edip karşılarına geçen Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, metodunu akıl-nakil uzlaşısı üzerine bina etmiş, naklin esas olduğu, aklın ise nakil tarafından belirlenen hususları kabul ve teyit ettiği bir sistemi benimsemiştir.

Eş'ârî, *Risâle fî İstihşani'l-havz fî ilmi'l-keîâm*'da kelâm ilminin işlevini, inancın aklî bir metotla sistemleştirilmesi şeklinde belirler, onu bid'at olarak görenleri eleştirerek bunların, nazar ve istidlâl kendilerine zor geldiği için cehaleti kelâma tercih ettiklerini, taklit ve kolaycılığa yöneldiklerini ve kelâm yapanları bid'at ve dalâletle itham ederek "Bu yol caiz olsaydı Resulullah ve sahâbiler ona baş vururlardı" dediklerini kaydeder. Bunlara üç farklı yönden cevap vereceğini belirterek kitabını bu cevaplar üzerine bina eder. Eş'ârî cevaplarında Ebû Hanîfe'nin sözlerine yakın ifadeler kullanarak.¹⁷ Hz. Peygamber ve sahâbilerinin bu konulardan icmalî olarak bilgi sahibi olduklarını, kendi dönemlerinde somut olarak problem edinilmediği için onlar da bu konularda konuşmadıklarını belirtir.¹⁸

Eş'ârî'nin öğrencileri de onun yolunu takip etmişlerdir. Eş'ârîliğin özellikle tabiat felsefesine ilişkin görüşlerini sistemleştiren Bakıllânî (ö. 403/1012) âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiği, bunların Allah'ın iradesine bağlı olarak sürekli bir yaratılma içinde oldukları, dolaşısıyla âlemde sabit kanunlardan ve determinizmden söz edilemeyeceği, bu sebeple akla aykırı olmayan her şeyin mümkün olduğu tezlerini ve bu tezlerden çıkarılan sonuçları savunarak in'ikâsü'l-edille, tekâfü'l-edille gibi mukaddimeleri vazgeçilmez sayıyor ve mantığı da felsefe gibi değerler içinde sayarak ona karşı çıkıyordu. Eş'ârîlik'te Gazzâlî'ye gelinceye kadar durum böyle devam etmiştir.

¹⁷ Ebû Hanîfe selefin yapmadığı şeyleri yaptığı için kendisini bid'atçı olarak itham edenlere karşı şu savunmayı yapmaktadır: Hz. Peygamber'in ashâbı kelâmı uğraşmadılar çünkü onlar, karşılarında savaşı kimse olmadığı için silah taşıma ihtiyacı duymayan kimseler gibiydiler. Biz ise, bizi öldürmek isteyen ve kanımızı helal gören kimselerle karşı karşıyayız. Bu ortamda kimin hatalı, kimin isabetli olduğunu araştırmamak, aile efradımızı savunmamak gibi bir tutum içinde olamayız. Biz, bugün bir savaşla karşı karşıyayız ve silaha muhtacız. Nerede kaldı ki insan, ihtilaflı konularda dilini tutsa bile düşünce olarak birini tercih eder veya hepsine muhalefet eder. Beyazîzade, *el-Usûlül-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 31-32.

¹⁸ Eş'ârî, *Risâle fî İstihşani'l-havz fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Richard J. MacCarthy), Beyrut 1952, s. 87-94.

Akıl-nakil dengesini savunanlardan biri de Ebû Mansûr el-Matürîdî'dir (ö. 333/944). O, *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserine taklidî reddedip ve dinin delille bilinmesinin gerekliliğini belirterek başlar; akıl ve naklin dini bilmenin iki temel yolu olduğunu kaydeder. Eş'ârî'liğe oranla akla daha çok vurgu yapar. Söz gelimi duyulur âlemin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için aklın gerekli olduğunu, nakil olmadan da aklın bazı hususları bilebileceğini fakat mutlak olarak aklın vahyin önüne geçemeyeceğini söyler.¹⁹ Allah-insan ilişkisini, Allah-tabiat ilişkisinden farklı düşünerek insana kendi fiillerinde daha belirleyici bir rol yükler. Onun halefleri olan Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi Kelâmcılar da aynı çizgiyi devam ettirirler.

İslâm düşüncesinin derlenip toparlanması ve akıl-nakil dengesinin kurulmasında önemli rol üslenen Gazzâlî dönemine geldiğinde hermetizm, gnostizm ve felsefenin etkili olduğunu görüyoruz. Bunların ilk ikisi toplumsal tabana sahip iken üçüncüsü sadece entelektüeller arasında taraftar bulabiliyordu. Dolayısıyla din, bir taraftan nübüvveti ve mucizeleri reddeden felsefecilerin, diğer taraftan her şeye inanmaya temayüllü görünen hermetiklerin tehdidi altındaydı.

Gazzâlî, bir yandan mantığın gerekliliğini vurgulayıp aklileşmeye katkıda bulunurken, bir yandan da tasavvufa yönelip akıl ötesi tutumlara kapı aralamıştır. Kendisinden önceki kelâmcılar felsefe gibi mantığı da bir değer kabul ederek ona karşı çıkarılarken Gazzâlî onu bir değer değil, alet olarak görmüştür. Ona göre dil için gramer, musiki için nota ve şiir için vezin ne ise düşünce için de mantık odur. Mantık, istidlâl ve kıyas yollarının keyfiyeti üzerinde fikir yürütmekten ibaret olup, ispat veya red bakımından dinle hiçbir ilişkisi yoktur ve kelâmcıların delil konusunda söyledikleri türden bir araç değildir.

Gazzâlî, Yunan akılcılığından ve hermetizmden beslenen ve bu kaynaklardan aldıkları bilgilerle kelâmcıları sıkıştıran felsefecilere karşı dinî düşüncüyü toparlayıp istikrara kavuşturan kişi olmuştur. O, önce felsefenin kabul edilebilecek ve edilemeyecek yönlerini ortaya koymaya çalışmış ve bunların sonucu olarak Makâsıdû'l-felâsife adlı eserini oluşturmuştur. Sonra felsefecilerin kabul edilemeyecek düşüncelerini ortaya koymak ve ayıklamak üzere Tehafütü'l-felâsife'yi yazmıştır. O, mantık ilminde ne müsbet ne de menfi yönden dine taalluk eden bir şey olma-

¹⁹ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 180-183.

dığını söylüyor ve onu, karşıtları karşısında dini savunacağı bir âlet olarak görüyordu. Felsefî ilimler içinde yer alan mantığın ismen Yunanlı olmakla beraber aslında bütün insanlığın malı, ilmin ölçütü (mi'yarü'l-ilm), araştırmalarda dosdoğru kıstas (el-kıstasü'l-müstakîm), düşüncenin mihengi (mihekkü'n-nazar) ve zihinler için bir cila (cilâü'l-kulûb) olduğunu kabul ediyor; mantık mizanı ile ölçüye vurulmayan ve bu miyar ile ayarlanmayan her tür düşüncenin ayarının bozuk olduğunu dile getiriyor²⁰, rey ve kıyası reddeden Batınîlerin ve kendi içlerindeki tutarsızlıklarını açıklamak için filozofların karşısına onunla çıkıyordu. Ona göre mantık bütün teorik ilimler için, özellikle de her türlü bid'at ve dalâleti reddetmeyi ve şüpheleri gidermeyi amaç edinen kelâm ilmi için zarurîdir. Mantık bilmeyenin ilmine güvenilemez.

Gazzâlî'nin mantık lehine ortaya koyduğu bu tavır sonrasında, başlangıçta mantığa karşı çıkan kelâmcılar akıl metodunu benimsemeye, kitabü'n-nazar, medarikü'l-ukûl, cedel gibi isimler altında onu sahiplenmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda kelâm kitaplarında tasavvur, tasdik, ayniyyet, gayriyyet, vacib, mümkün, müstahil, illet, kemiyet, keyfiyet, nazar, şek, yehim gibi mantık kavramları daha sık kullanılır hale gelmiştir. Artık Müslüman bilginler için mantık, düşüncüyü sağlam temellere dayandırmanın, tabîî ve manevî ilimlerdeki araştırmalarda kesin bilgilere varabilmenin vazgeçilmez vasıtası olmuştur. Öyleyse felsefenin aksine mantığa olumlu bakılmalıdır.

Gazzâlî'nin, filozofları tenkit ederken yerine göre mantığı farz sayacak kadar yüceltmesi sebebiyle mantık, bütün İslâmî ilimlere nüfuz etmiş ve dinî ilimlere giriş için elde edilmesi gereken bir âlet (anahtar) haline gelmiştir. Ancak Gazzâlî felsefecilere ve Batınîlere karşı kullandığı bu silahı sûfilere karşı kullanmamış, İbn Sînâ'yı tutarsızlıkla itham ederken aynı tutarsızlığı kendisi de sergilemiştir. O, epistemolojisinin başına keşfi yerleştirerek mantığı kendisi için değil, sadece hasımları için geçerli bir ölçü olarak kabul ettiğini göstermiş, mantığı burhan olarak değil, cedel şeklinde algılayarak ve nedenselliği reddederek bir ölçüde onun içini boşaltıp sadece kalıbını savunmuş ve bir tür hermetizme teslim olmuştur.²¹ Böylece o, daha önce Hâris el-Muhâsibî'nin teşebbüs

²⁰ Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*, Dımaşk 1939, s. 93-95; *Mi'yarü'l-ilm fi fenni'l-mantik*, Beyrut ts. (Darü'l-Endelüs), s. 27.

²¹ Her ne kadar Gazzâlî, ömrünün sonuna doğru yazdığı *el-Mustasfa*'da aklı "karşı konulamaz bir kuvvet" olarak nitelemişse de onun bu düşüncesi fıkıh usulüyle sınırlı kalmış ve yaygınlık kazanmamıştır.

edip fakat başaramadığı “beyanı irfan üzerine bina etme” projesini yeniden gündeme getirerek formüle etmiştir.

İslâm dünyasında popüler hale gelmiş olan Gazzâlî’nin filozofları tenkit ederken ağır ifadeler kullanması ve zaman zaman onları tekfire kalkışması birçok insanı felsefe ve dinî ilimlerde aklın kullanımı konusunda ihtiyatlı olmaya, düşünerek küfre düşme tehlikesi yerine zihin tembelliğini tercih etmeye sevk etmiş, akıl aleyhine dengenin bozulmasına sebep olmuştur.

Gazzâlî’den sonra gelen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin felsefe ile kelâmı birleştirme ve akla daha işlerlik kazandırma çabaları sonuç vermemiş ve İslâm âleminde aklîleşme çabaları cılızlaşmaya, kelâm ilmi duraklama dönemine girmeye başlamıştır. Bundan sonraki gayretler bilgi üretme yönünde değil, mevcut bilgileri anlama ve tekrar etme yönünde olacaktır.

Sahabeden başlayarak Gazzâlî’ye gelinceye kadar devam eden ve oldukça uzun bir dönemi kapsayan bu sürece göz atıldığı zaman yaşanan olaylar ve yüz yüze gelinen problemler karşısında din bilginlerinin inisiyatif kullandıkları, yeni yöntemler geliştirdikleri, zaman zaman da kırılğan gelişmelerin olduğu görülmektedir.

Söz gelimi nasslara bağlı kalmayı, geleneğin formel çizgisi dışına çıkmamayı ve hâkim anlayışı devam ettirmeyi savunanlar yanında; başlangıçta Selefi bir çizgi üzere iken içinde bulundukları şartların etkisi ile bu çizgiden uzaklaşarak yeni yöntemleri benimseyenlerin, hatta gelenekte bir benzeri olmayan görüşleri savunanların bulunduğunu ve bütün bunların sonucunda birbirlerini kıyasıya eleştiren itikadî mezheplerin ortaya çıktığını görüyoruz.

Bu gelişmeye, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına ilişkin rivayet ve Selefiyye’nin takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, kef, teslim gibi kavramlarla ifade edilen tutucu metodu da engel olamamıştır. Ancak zamanla bu tartışmalar akademik özelliklerini yitirip siyasî yapıya bürününce tartışmaların ağırlık merkezi fikri olmaktan çıkıp siyasî yöne kaydı. Artık hakim mezhebi yaşatmak devleti, ümmeti ve vatani yaşatma olarak algılanmaya başladı. İnanc sistemini savunma amacıyla geliştirilen ru’yetullah, halku’l-Kur’ân, mürtekeb-i kebîrenin hükmü, hüsün-kubuh, imâmet, kıyamet alâmetleri, kabir azabı, keramet, fetret ehlinin durumu, imanda artma, eksilme ve istisnanın olup olamayacağı, aslah olanı yaratmanın ve itaatkârı ödüllendirmenin Allah’a vâcip olup

olmadığı gibi meseleler başlangıçta birer içtihat veya mezhebî değerlendirmeler olarak mütalaa edilirken zamanla akîde gibi algılanmaya başlandı. Her mezhep kendi imamının içtihatlarını kabulü zorunlu bir inanç gibi görmeye başladı.

Yeni oluşumlar karşısında çözümler üretilmeyerek öncekilerle yetinildi. Aksini yapanlar bid'at, hatta dalalet ehli olarak damgalandı, dinamik din anlayışı statik hale dönüştü, teorik, dengesiz, taklitçi ve çağüstü/çağdışı bir dindarlık ortaya çıktı. XVI ve XVII. yüzyıllarda Batı düşüncesinde meydana gelen metodik değişim bir sıçrama yapmak için fırsat oluşturabilirdi. Ancak ilk dönem Kelâmcılarının kullandığı inisiyatifler kullanılarak söz konusu fırsatlar değerlendirilmedi ve statik durum, günümüze kadar devam edip geldi.

IV. Günümüzde Yeni Metot Arayışları

Günümüz şartlarını değerlendirmekten ve beklentileri karşılamaktan uzak olan klâsik Kelâm anlayışının yenilenmesi artık bir zaruret. Yeni yöntemlerin belirlenebilmesi için öncelikle klâsik kelâmın kullandığı metodun dikkatli bir şekilde tahlil ve tenkit edilmesine gerek vardır.

Klâsik Kelâmın temel sorunlarını içerikle ve metotla ilgili olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Kelâm ilminin uğraş alanı olan, mesail ve vesail diye adlandırılan içerikle ilgili konularda temel sorun, bunların Kur'ân'a ve doğal/sosyal gerçekliklerimize uyumlu olup olmamaları meselesidir. Kelâm ilminin muhtevasını iç içe iki halka şeklinde düşünecek olursak içteki halkada vahyin belirlediği akideler, dıştakinde ise bunlar etrafında oluşan yorumlar ve açıklamalar (Kelâm) bulunmaktadır.

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin sona ermesi ile vahiy kesildiği için birinci halkada yer alan meselelerin yenilenmesi bugün için söz konusu değildir. Tarihsel özellikler taşıyan ikinci halkadaki vesilelere gelince, bunlar beşerî çabaların sonucu oldukları için konjonktürün değişimine paralel olarak her zaman değişebilirler. Günümüzde Kelâm ilminin böyle bir değişimi yaşamaya ihtiyacı vardır.

Söz gelimi Kelâm ilminin en temel meselesi olan uluhiyyet konusunda şunlar söylenebilir: Bütün peygamberler gibi Hız. Peygamber'in de ümmetine ilk telkini "Allah'a iman ve O'na kulluk"²² olmuştur. Bu,

²² Âl-i İmran 3/64; Hûd 11/25,65,73,84; el-Enbiya 21/25.

vahiyle sabit olan ve süreklilik arz eden bir husustur. Ancak tarih boyunca toplumların Allah tasavvuru sabit kalmayıp dinamik ve değişken bir gelişme göstermiş ve son peygambere doğru geldikçe bu gelişim somuttan soyuta doğru evrilen bir çizgi izlemiştir. İlahî söylemler de bu gelişime paralel olarak muhatapların idrak düzeylerine eşlik etmiştir. Kur'ân'da Allah'a yapılan atıflarda O'nun melik olduğu; hazinelerinin, mülkünün, başşehrinin, sarayının, kullarının mevcut olduğu, yardımcı ve ordularının (melekleri) bulunduğu, bunlar aracılığıyla buyruklarını icra ettiği, tahta kurulduğu, kürsüye yöneldiği ve oradan evrene buyruklar yönelttiği bildirilmektedir.²³

Şüphesiz ki, bu antropomorfik anlatımda Allah'ın temel sıfatları değil, muhatapların idrak düzeyleri esas alınmıştır. İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde ise bu anlatımlar Kelâm, tasavvuf ve İslâm filozofları tarafından daha da geliştirilerek farklı tanrı tasavvurlarına gidilmiştir. Eğer bu ifadeleri, kişilerin tasavvurları değil de Allah'ın zatına ilişkin tasavvurlar olarak okuyacak olursak, kelâmî açıdan ciddi problemlerle karşı karşıya geliriz. Çünkü Allah, akla gelen her tür tasavvurun ötesinde bir varlıktır ve hiçbir beşerî düzlemde ihata edilemez.

Özet olarak ifade edecek olursak; Allah'ın kendisi mutlak, tasavvuru ise muhatapların idrak seviyelerine paralel olarak değişkendir. Fert olarak insanların tasavvurları farklı olabildiği gibi düşünce grupları olarak da farklı tasavvurlar söz konusudur. Sözelimi kelâmcılar, İslâm filozofları ve sûfiler uluhiyet konusunda farklı tasavvurlar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla nasslar içinde kalmaya özen göstermelerine rağmen kelâm literatürünün ortaya koyduğu uluhiyet teorisi de mutlak değil, göreceli ve tarihseldir.

Meselâ, kelâmcılar sıfat teorisiyle İslâm'ın ön gördüğü uluhiyet düşüncesini anlaşılır kılmaya çalışırken sadece mü'minlerin idrakini değil, aynı zamanda Hristiyan, Yahudi, Mecusi gibi ötekilerin eleştirilerini de hesaba katmaktaydılar. Buna mukabil, aynı endişeleri önemsemeyen sûfiler, farklı bir değerlendirmede bulunarak içsel bir Tanrı tasavvuruna yönelmişlerdir.

Meselâ, Miraç hadisinde Hz. Peygamber Allah'la görüşmek için uzun mesafeler kaydettiği ifade edilmektedir. Halbuki Kur'ân'da Allah'ın insana şah damarından²⁴ ve hastaya etrafındakilerden daha yakın

²³ Bu mecazî anlatım için bak. M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 140-141.

²⁴ Kaf 50/16.

olduğu²⁵, başbaşa vermiş üç kişinin dördüncüsünün Allah Teala olduğu²⁶ ve O'nun bizimle her zaman beraber olduğu²⁷ bildirilmekte, daima bizimle beraber olan bir tanrı inancını dile getirmektedir. Belli ki Miraç hadisinde "uzakta olan Tanrı" anlayışı esas alınmıştır. Çünkü Cahiliye Arapları yakında olan tanrı ile putları, uzakta olanla da yüce Tanrıyı anlamaktaydılar.

Allah tasavvuru gibi âlem tasavvuru, kader anlayışı, imamet teorisini gibi bazı kelâmî meseleler de tarihsel nitelikli olup vahyin nâzil olduğu veya klâsik kelâmın ortaya çıktığı dönemlerdeki dinî ve felsefî akımların İslâm'a yönelttikleri tenkitlere cevap mahiyetindedir. Halbuki günümüzde söz konusu akımların çoğu bulunmamakta, ortaya koydukları eleştiriler de bir problem oluşturmamaktadır. Bugünün problemlerinin başında ateizm, materyalizm, panteizm, deizm, spiritüalizm, determinizm, sekülerizm, Darwinizm, doğmatik rasyonalizm ve pozitivizm gibi akımlar gelmektedir. Dolayısıyla yeni ilm-i kelâm kendini tarihsel değerlendirmelerden arındırarak savunmalarını günümüz inkarcı akımlarının dine yönelttikleri eleştirilere cevaplar mahiyetinde yapmalıdır.

Demek ki, bugün için kelâm ilminin birinci problemi Kur'ân-ı Kerim'in muhkem ifadelerine ve mütevâtir sünnete dayanan öze dönmek (bu iki kaynağı yeniden okumak), bu özü günümüz şartlarına göre yorumlayıp müdafaa etmek ve söz konusu özü bir tohum kabul edip, ondan her asırda yeni bir ağaç yetiştirmektir.

Kelâm ilminin kendini yenileyebilmesi için mesailinde, daha çok da vesailinde bu tarz bir değişime ihtiyaç vardır. Ancak konu başlıklarının yeni olması, içeriklerini yeni hale getirmez. Kelâm ilminde bir muhteva değişiminin yaşanabilmesi için yeni ilm-i Kelâmın, kendini klâsik Kelâmın olumsuzluklarından kurtaracak ve günümüz insanının temel problemlerine çözüm bulmasına yardımcı olacak yeni bir metoda ihtiyacı vardır.

Bizce Kelâm ilmindeki problematik donukluğun ve muhteva sorunlarının kökeninde metodik donukluk yatmaktadır. İtikadî alanda doğru bilginin üretilmesine ve hakikatin elde edilmesine vasıta olan Kelâm metodu tarihte büyük hizmetler gördüğü gibi; günümüzde inşa edilecek yeni ilm-i Kelâm metodu da metafiziğin yeniden yorumlanması-

²⁵ el-Vakıa 56/84-85.

²⁶ el-Haşr 59/7.

²⁷ el-Hadid 57/4; el-Mücadile 58/7.

da ve hakikatlerin keşfedilmesinde çok önemli katkılar sağlayacaktır. Aslında bu ihtiyaç XII. yüzyıl gibi çok erken dönemde ortaya çıktığı halde, Müslüman aydınlar onun farkına ancak XVI. yüzyılda varabilmişler, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de yeniliğin nasıl olması gerektiği üzerinde tartışmaya başlamışlardır.

Günümüzde sadece Kelâmın değil, bütün İslâmî ilimlerin sorunu olarak karşımıza çıkan metodoloji meselesinde, İslâmî disiplinlerin tümünün paylaştığı bazı ortak sorunlar bulunmaktadır. Bunların başında "geleneğe bakış ve onun günümüze taşınması" meselesi, ikinci olarak da "sosyal ve doğal gerçeklerimiz ve bunların nasıl tespit edileceği" hususu gelmektedir. Şüphesiz bu konularda üretilecek çözümler, yeni bir metodolojinin ortaya konulmasını kolaylaştıracaktır. Bu sebeple söz konusu iki problem üzerinde durmak, olan ve olması gerekenler hakkında zihin egzersizi yapmak istiyorum.

Yaklaşık 1400 senelik zaman dilimini içine alan çok zengin bir geleneğimiz bulunmaktadır. Bu gelenek tarihte hepimizin göğsünü kabartan büyük oluşumlara imza atmıştır. Ancak günümüz İslâm dünyasına baktığımızda, zengin geçmişinin onu kurtarmadığını ve sorunlarına çare olmadığını üzülen gözlemekteyiz. Bundan yüz elli yıl önce Tanzimatçılar "Bu devlet nasıl kurtulur?" sorusunu ortaya atmış ve Osmanlıcısı, İslâmcısı, Türkçüsü ve Batıcısı ile her biri yıllarca kurtuluş reçetelerini tartışmışlardı. Bu reçeteler içinde de "kanun-i kadim'e (gelenek) dönüşü önerenler vardı. Günümüzde de metod arayışlarında "gelenek üzerine tartışmalar" önemli bir yer tutmaktadır. Birçok Müslüman aydın ve din bilgini bu konuda görüş ve düşüncelerini ortaya koymak üzere kitap ve makaleler yazmış bulunmaktadır.

Söz gelimi farklı bir gelenek içinde yetişmiş olan merhum İsmail Farûkî bunlardan biridir. O, "Bilginin İslâmîleştirilmesi" adı altında geliştirdiği projesinde modern ile klasiğin sentezini ve bu ikisi arasındaki uçurumun kapatılmasını öngörmekte, bunun gerçekleşmesi için "modern disiplinlerde uzmanlaşma, İslâmî ilim mirasına vukufiyet, bunların eleştirisi, ümmetin ve insanlığın ana problemlerinin tespiti, üretken analiz ve sentezler" şeklinde bir sıralamayı önermekteydi.

Farûkî'nin bu projede ilk sıraya geleneği değil, "modern disiplinlerde uzmanlaşma"yı koyması ve gelenek yerine modern disiplinlerden yola çıkarak İslâmî bilgiyi yeniden inşa etme gayretine girmesi eleştirilere konu olmuş, bu yöntem sonucunda ulaşılması öngörülen "yaratıcı sentez"in, İslâmî açıdan güvenilirliğini yitireceği, yüzeysel, özür dileyi-

ci ve zıtları bir araya getirici bir ürün haline geleceği ileri sürülmüştür. Buna karşı İslâmî mirasın çekirdeğinde Kur'ân'ın bulunduğunu ve ortaya konacak eleştirel çalışmaların öncelikle ona dayalı olması gerektiğini söyleyen Fazlur Rahman, İslâmî bilgiye ulaşmak için Farûkî'nin savunduğu gibi yeni bir metodoloji kurulmasını değil, İslâmî mirası modern terimlerle yorumlayabilecek birinci sınıf zihinlerin çıkarılmasını önerir. Bunun için de belli şartların hazırlanmasını, meselâ Kur'ân temelli bir metafiziğin oluşturulmasını ve ortaya konulacak eleştirel çalışmaların ona dayalı olması gerektiğini savunur.

İslâm düşüncesinin gelenek, gerçeklik ve yenilik olmak üzere üç temel sorununun olduğunu kaydeden Hasan Hanefi ise, İslâm geleneğinin galibiyetler içinde oluştuğunu, bugün ise yenilgi anını yaşadığımızı, dolayısıyla ortada paradoksal bir durumun söz konusu olduğunu söyler ve Fazlur Rahman'ın savunduğu gibi bilgi teorisinin ilk sırasına geleneğin konulmasını yanlış bulur.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi günümüzde geleneği savunanlar da modernlikten/çağdaşıktan yana olanlar da söz konusu değerlerden birini alıp diğerini reddetme yanlısı değil, bir sentezi öngörmektedirler. Tartışma ise iki sistemden hangisinin hakim yani geleneğin tanımladığı bir modernliğin mi, yoksa modernliğin tanımladığı bir geleneğin mi öncelikli olması gerektiği noktasında düğümlenmektedir.

Dinin kendisi bir geleneğin ifadesidir. İslâm geleneğinin temelinde ise vahiy ve bunları beyan eden ilk beşerî örnek olan Sünnet bulunmaktadır. Dolayısıyla gelenek üzerindeki tartışmalar ister istemez bu iki kaynak üzerinde de tartışmalara sebep olmakta, isnad ve metin açılarından tartışmalar yapılmaktadır. Kur'ân, günümüze kadar tevâtüren geldiği için onun bir tespit sorunu yoktur. Sünnetin de mütevatir olmayanlarını değerlendirme dışında bırakarak orada da bir tespit problemi olmadığını kabul edip mesaimizi "metinlerin nasıl okunması gerektiği" üzerinde yoğunlaştıralım.

Bilindiği üzere günümüzde değişik okuma biçimlerinden söz edilmektedir. Bunlardan biri geleneksel okumadır. Bu okuma şeklinde genellikle metinden olguya doğru gidiş öngörülmekte ve literal okuma tercih edilmektedir. Geleneksel okuma biçimi birçok yönden eleştiri konusu olmaktadır. Bunların başında da "tarihsel olanla evrensel olan bilgi ve hükümlerin birbirine karıştırıldığı" eleştirisi gelmektedir. Kur'ân'ı tamamen tarih üstü bir metin olarak gören ve kendi tarihi içinde okumaktan uzaklaşan geleneksel metot, onu gönderildiği toplum ve

şartlardan soyutlayarak anlama gayretine girmiştir. Buna karşın tarihselci metot, Kur'ân-ı Kerîm'in, ilk muhataplarının birtakım sorunlarına ve onların şart, imkan ve ihtiyaçları çerçevesinde bu sorunlara getirilen çözümlere yer verdiği düşüncesinden hareket etmekte, bilimsel anlayışın ve ihtiyaca bağlı hükümlerin değişmesi ile bu çözümlerin değişeceğini kabul etmektedir.

Söz gelimi konuyu Kur'ân'ın dünya ile ilgili tasvirleri çerçevesinde örneklendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Arapların zihnindeki tasavvurla baktığımızda yeryüzü dümdüz bir döşek, gökyüzü onun üzerine gerilmiş bir çadır, yıldızlar da bu çadırın tavanını süsleyen avizeler konumundadır. Yine aynı mantığa göre dünya sabit, güneş ise doğup batışı ile onun etrafında dönmektedir. Kur'ân'da yapılan ay, güneş, yıldızlar ve tabiat tasvirleri ile bu anlayış arasında benzerlikler söz konusudur.²⁸ - Halbuki bugünkü bilgilerimiz söz konusu tasvirlerin en azından bir kısmının yanlış olduğunu ve ilgili Kur'an ayetlerinin daha değişik şekillerde anlaşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Geleneksel okuma bu bilgileri evrensel kabul etmektedir. Halbuki söz konusu tasvirler evrensel kabul edildiği takdirde Araplar gibi ilahî kelâmın da yanılgıya düştüğü şeklinde bir itham gündeme gelmektedir. Buna karşı Kur'ân'ın amacının yer ve gökyüzünün nasıl olduğunu anlatmak veya evrenle ilgili bir kozmogoni oluşturmak değil, onun bir düzen ve yasaya bağlı olarak işlediğini, gökleri ve yeri, gece ile gündüzü, ay, güneş ve yıldızları Allah'ın yarattığını bildirmek, bu kâinatta bulunan olağan üstü hikmetin tesadüfen oluşamayacağını, ancak bir kâdir-i mutlakın yaratmasıyla vücut bulacağını açıklamak olduğunu kabul eden ve vahiyle olgu arasında diyalektik bir ilişkinin bulunduğunu savunan tarihselci okuma, yukarıdaki ifadeleri ait olduğu bağlam içinde değerlendirenerek anlaşılır kılmakta ve bilim-din çatışmasına meydan vermemektedir.

Bir başka örnek olarak da cennet ve cehennem tasvirleri, oradaki nimet ve azaba ilişkin haberler gösterilebilir. Kur'ân bu konularda muhataplarının güzellik ve çirkinlik imajlarından, bildikleri ve tanıdıkları objelerden hareket etmektedir. Sünnetten örnek olarak da tıbb-ı nebevîye ilişkin uygulamalar gösterilebilir. Resulullah'ın bu konulardaki uygulamaları Arapların sahip olduğu bilgi ve tecrübe birikiminin bir ifadesi

²⁸ Miraç hadislerindeki tasvirler, Tanrı tasavvurunda olduğu gibi âlem tasavvurunda da bu geleneksel anlayışın izlerini taşımaktadır. Bu tasvirlerin özeti için bk. M. Hamidullah, İslâm Peygamberi, I, 144-149.

idi. Bu yöntemlerin yanlış veya faydasız olduğunun zamanla ortaya çıkması peygamberin değil, devrin bilgi birikiminin yetersiz olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Muhammed bize tıbbi öğretmek için değil, dinî hükümleri öğretmek için gelmiştir.

Özet olarak ifade edecek olursak, Kur'ân, vakıayı kabullenmenin (gerçekçi olmanın) gereği olarak Arapların bilgi düzeyini esas almış, onların aşına oldukları bilgileri kullanarak mesajını vermiştir.²⁹ Bu durum da onun değerini hiçbir zaman azaltmaz. Eğer böyle davranmayıp, onlara anlamadıkları bir dille/tarzla hitap etmiş olsaydı, bu durum onun gönderiliş amacına uygun olmazdı. Çünkü vahiy, anlaşılacak için gönderilir. Kur'ân, bir bilim kitabı olma iddiasında bulunmadığı için evrenden, bilime konu oluşu açısından değil, onun Allah ile olan ilişkisi, O'nun varlık ve kudretine delâleti açısından söz eder. Demek ki metodoloji tartışmalarında önemli bu sorununuz da tarıfısellik-evrensellik meselesidir.

"Doğal ve sosyal gerçeklerimiz ve bunların nasıl tespit edileceği" meselesine gelince: Birincisi başta kendi fıtratımız olmak üzere yaşadığımız tabii çevre, dünyamız ve bütünüyle evren tasavvurundan, ikincisi ise yaşadığımız kültürel çevre ve onun dinamiklerinden oluşmaktadır.

Biz, "Bugünkü doğal gerçeklerimiz nelerdir?" sorusunu kendimize sormak ve cevabını günümüz imkanları ile aramak durumundayız. Üzülerek ifade etmeliyiz ki, geleneksel eğitim, klâsik fizik ve biyolojinin tanımlamalarını esas alarak varlık ve insan hakkında değerlendirmelerde bulunan klâsik kelâmın gerçeklikleri ile bugünkü gerçeklerimizi birbirine karıştırmakta, hatta çoğu zaman aynileştirmektedir.

Söz gelimi Kelâm kitaplarında varlık bahislerinin ele alınış biçimleri günümüz bilimieri nezdinde fazla anlamlı değildir, onları açıklamak üzere kullanılan kavram ve terimlerin de birçoğunun karşılığı bulunmamaktadır. Öte yandan Selef risalelerinden itibaren ele alınan problemlere baktığımız zaman önce tevhid, sonra nübüvvet ve ahiret, felsefenin İslâm kültürüne girmesi ile bilgi ve varlık, Şii'ler'le Sünnîler arasındaki iktidar mücadelelerine paralel olarak da imamet konularının öne çıktığını görürüz. Bu tartışmalar bizim değil, tarihin belli bir kesitinin

²⁹ W.M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (trc. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47-69) adlı eserinde dil ve ırk bakımından Arap olan Hz. Muhammed'in ve muhataplarının bu dilin ve bağlı oldukları kavmin ırkî, coğrafi, tarihi, kozmolojik ve kültürel imajları ile çevrili olduklarını, vahyin de ona bu çerçevede geldiğini kaydetmektedir.

problemlerini yansıtmaktadır. Bu tarihsel durum Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında da etkili olmuş, meselâ yukarıda ifade ettiğimiz gibi kozmolojiyle ilgili âyetler âlemi olduğu gibi tasvir etmeyi amaçlayan ihbari ifadeler olarak kabul edilerek, metinden hareketle âlem tanımlamasına gidilmiştir. Halbuki, bu ifadelerin amacı dönemin fen bilimlerini kullanarak Allah'ın muhteşem güç ve hükümranlılığını açıklamaktır.

Kur'ân evrenle, Allah'ın onu yaratması, bir nizam içinde devam ettirmesi ve yok etmesi gibi itikadî boyutuyla ilgilenmekte, onun doğal yapısını tanımlama gibi bir iddia taşımamaktadır. Bu önemli noktayı atlayarak Kur'ân'ın evrene ve onun işleyişine ilişkin atıflarını bilimsel veriler ışığında yorumlayarak bir İslâmî ontoloji ortaya koymaya kalkışmak yanlış mecraya götürebilir. Çünkü söz konusu alanlarda bilimsel görüşler hep aynı kalmamakta, birçoğu zamanla değişmektedir. Kur'ân onıara endeksiendiği takdirde ortaya hakikata inugayir ve bilime aykırı bir durum çıkabilir.³⁰

Hasan Hanefi bu çarpıklıkların giderilebilmesi için merkeze bugünkü doğal ve sosyal gerçekliklerimizin yerleştirilmesini, dolayısıyla metin yerine olgudan hareket edilmesini önermektedir. İnsanı, onunla ilgili bilimlerin verilerinden hareketle, doğayı, onu konu edinen bilimlere dayanarak tanımalıyız.

Ona göre misyonu bugünkü gerçeklerimizi tanımlama olan modern akımlar, bilgi kaynağı olarak Batıyı kabullendikleri için kendilerini nesne, Batıyı ise özne olarak görmekte, kendi gerçekliğimizi değil, Batı taklitçiliğini temsil etmektedirler.

Tıpkı muhafazakarların geleneği taklid etmesi gibi onlar da Batıyı taklit etmektedirler. Bu ise kendimizi tanımamızı ve yenilememizi engelleyen faktörlerin başında gelmektedir. İslâm dünyasında ilk dönemler gelenek değişken kabul edildiği için Kelâm metodunda da dinamik bir süreç yaşanıyordu. Ancak bu süreç XII. yüzyıldan itibaren donmaya yüz tuttu; Müslüman düşünürler arasında zirveye çıkıldığı, is-

³⁰ *Akal-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (s. 167-189) adlı eserinde Resulullahın söz ve davranışlarında fizik çevrenin etkisini ele alan Mehmet Erdoğan şu kanaate ulaştığını kaydetmektedir: Bütün bunlar göstermektedir ki, Hz. Peygamber bir söz söylerken, bir iş yaparken veya başkalarının yapılmak üzere bir şeyi emredip başka bir şeyi yasaklarken ve hatta vahye dayalı bulunan bir konunun açıklamasında bulunurken içinde bulunmuş olduğu ortamı, coğrafi şartları, iklim özelliklerini dikkate alıyor ve ona göre bir tavır koyuyordu. Bu arka planı görmeden değerlendirme yapmak insanı çıkmaza götürebilir.

tikrarın yakalandığı, gelineen noktada durabilmek için statükonun muhafazasının gerektiği, dolayısıyla değişmezliğin esas olduğu kanaati dile getirilmeye başlandı. Bu yaklaşım zihinleri geleneğin idealleştirilmesi ve tarihsel olayların tekrar tekrar yaşatılması hedefine yöneltti. Olaylar arasındaki kronolojik ilişkiyi ihmal eden ve "tarihin tekerrürden ibaret olduğunu " savunan atomist tarih anlayışı onları yanılttı.

Yüzlerini tarihe dönen ve olaylar arasındaki determine ilişkileri ihmal eden Müslüman düşünürler, değişik sebeplerle ortaya çıkan güncel meydan okumaları görmez oldular. Bu tutum onları Kur'ân'ın öğördüğü pratikten uzaklaştırdı, pratikten teoriye gidiş metodu, yerini teoriden pratiğe gidişe terk etti.

Doğal gerçekliklerin tanımlanmasında yaşanan problemlerin benzerleri sosyal gerçekliklerin tanımlanmasında da yaşandı. Doğal gerçeklerin kendileri sabit, algılanma ve anlaşılması değişkendir. Buna karşı sosyal çevrenin hem kendisi hem de algılanma ve anlaşılması değişebilir. Dolayısıyla her dönemin göz önünde bulundurulması gereken kendi sosyal gerçekleri vardır.

Şüphesiz İslâm dünyasında yaşanan iç ve dış gelişmeler onun sosyal gerçekliklerini de etkilemekte ve değiştirmektedir. Bugün biz hem bütün insanlığı kuşatan evrensel gerçekleri hem de kendi toplumumuzu ilgilendiren dinî/millî görünümlü gerçekleri yeniden tanımlama durumundayız. Geleneğe takılarak ve Batılılar'ı adres göstererek kendimizi anlayamayız.

Sekülerizm, demokrasi, küreselleşme, insan hakları gibi evrensel ve fakirlik, cehalet, bağnazlık, militarizm, despotizm, adaletsizlik, hırfecilik, yabancılaşıma, yozlaşma gibi mahallî gerçeklerimizi görmek durumundayız. Bu gerçekler göz önünde bulundurularak fizik ve metafiziğin yeniden tanımlanmasına ve Kelâm ilminin yeniden inşasına ihtiyaç vardır. Bu konularda transferci değil inşacı olmak durumundayız.

Şüphesiz bu söylenenler kolay şeyler değildir ve köklü değişimleri gerektirmektedir. Bu değişimlerin başında da "deliller hiyerarşisi" gelmektedir. Vahiy, akıl ve duyulardan oluşan bilgi vasıtalarından her birinin yeniden gözden geçirilmesine ve hangisinin nerede birinci sırada yer alması gerektiği, dolayısıyla hakikate ulaşmada metnin mi yoksa olgunun mu öncelikli olduğu tartışmasının yapılmasına ihtiyaç vardır.

Varlık âlemi duyu organlarıyla algılanabilen (fizik) ve onun ötesi (metafizik) olmak üzere iki boyutludur. Ruhtan ve bedenden meydana

gelen insan, her iki boyutla ilişkili olup her ikisine uzanma imkanına sahiptir. Söz gelimi o, kendi tecrübe sınırları içinde olan fizik âlemden, akli ve duyuları vasıtasıyla nesnel/ölçülebilir bilgiler edinebilmekte, bu konudaki merak ve ihtiyaçlarını giderebilmektedir.

Diğer yandan onun, kendi varlığının sebebi, yaşamın anlam ve amacı, ölüm sonrası durum gibi varoluşsal bir zorunluluk olarak hissettiği ve hayatı anlamlandırabilmesi bakımından vazgeçilmez olan bazı temel problemleri bulunmaktadır. Fizik âlemin sınırlarını aşan bu sorunları, duyu organlarının algı ve tecrübeleriyle çözmesi mümkün değildir. İşte bu durumda vahiy devreye girmekte, fizik dünyada duyuların yaptığını, metafizik âlemde yaparak akla varlığın metafizik boyutuyla ilgili malzeme sağlamaktadır. Akıl da fizik âlemde yaptığı gibi bu malzemeleri kullanarak çıkarımlarda bulunmaktadır.

Görülüyor ki hem duyu algılarının hem de vahyin anlaşılabilirliği için akla ihtiyaç vardır. Yani her ikisi de kendilerini ancak akıl yoluyla ifade edebilmektedirler. Akıl ise hem fizikî dünyada hem de metafizikte bilgi üretebilmek için veriye ihtiyaç duymaktadır. O, bu konularda veriye dayanmadan kendi kendine kurgularda bulunamaz.

Duyularımız nesnel varlıkları algılar ve onlardan elde ettiği bulguları beyne iletirler. Dolayısıyla onların iştigal alanı fenomenler âleimidir. Onlar bu sınırlar içinde kaldıkça saygın, ortaya koydukları veriler de anlamlı ve muteberdir. Ancak evrende olup bitenleri duyuların ilgi alanına girenlerden ibaret saymak yanlıştır. Çünkü evren tecrübe ve gözlemlerimizin kuşatamayacağı genişlikte bir âlemdir. Bunun için bilim doğrulayamadığını değil, yanlışlığını ortaya koyduğu şeyleri reddeder. Dolayısıyla delile dayanmadan (yanlışlamadan) bir şeyi inkâr etme yoluna gitmez.

Söz gelimi duyularla ispatı mümkün olmadığı için melek, ruh gibi metafizik varlıkların gerçekliğini inkâr etme bilimsel bir tavır olmaz. Öte yandan duyuların verdiği bilgiler önemli olmakla beraber yanıltmaz değildir. Nitekim insanlık uzun asırlar boyu bu tür yanılgılara düşerek taşın yere düşmesini ve ateşin yukarı doğru çıkmasını "aidiyet" teorisi ile, güneşin doğup batışını "dünyanın etrafında dönmesi ile" izah etmiştir.

Karl Popper, duyuların yanıltılabileceğine işaret etmek için, bugüne kadar gördüğümüz kuğuların beyaz olmasından hareketle bütün kuğuların beyaz olduğu hükmüne varmanın yanıltıcı olacağını söyler.

Seyyid Ahmed Han'ın iddiasının aksine bilgi ile hakikat arasında aynîliğin olmadığı görüşünden hareket eden İsmâîl Fârûkî, aynı hakikatin değişik kişiler tarafından farklı şekillerde algılanabileceğini düşünerek XVI. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya konan bilimsel metodolojinin bir Hristiyan paradigması olduğunu savunur ve bunun karşısına İslâmî bir paradigma ile çıkılabileceğini düşünür. "Bilginin İslâmîleştirilmesi" projesi bu noktadan hareketle geliştirilen bir projedir.³¹

Şüphesiz bilgi ile varlığın üst üste gelmesi hakikati ifade eder. Ancak hiçbir zaman Seyyid Ahmed Han'ın ifade ettiği gibi insan bilgisi varlığın aynı kabul edilemez. Dolayısıyla ilmî bağlamda ileri sürülen görüşleri görmemezlikten gelmek doğru olmadığı gibi onları mutlak sayarak itikadî esasların üzerine yürümek de doğru değildir.

Duyuların verilerinde olduğu gibi aklın verilerinde de eleştirilecek noktalar bulunmaktadır. Allah, onu insanın fıtratına bilgi edinmesini sağlayan bir güç olarak yerleştirmiştir. İnsan, aklı sayesinde varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirinden ayırma imkânına kavuşur. Akıl, fizik dünya ile ilgili olarak, duyuların dış dünyadan algılayıp beyne ilettikleri izlenimleri kavram haline getirir. Bunların aynı nitelikte olanlarını bir araya toplar, farklı nitelikte olanlarını ayırır, birbirleri ile kıyaslayarak varlık ve olayları anlamaya çalışır. Bu sebeptendir ki aklı olmayan insanın dış dünyayı algılaması epistemik açıdan bir anlam ifade etmez. Duyu izlenimlerine dayanmayan kurgular ise veri tabanı olmayan hayallerden ibarettir. Aklın doğru bilgi ortaya kayabilmesi için kişinin tutkularının ve yaşadığı çağın zihnî ve maddî şartlandırmalarının esaretinden kurtulması gerekir.

Akıl kavramından söz ederken, bu kavram ile onun tek kriteri kabul edilen ve Ortaçağ boyunca gerçeğe ulaşmanın biricik yolu olarak görülen Aristo mantığı arasındaki ilişkiye de dikkat çekmek isterim. Ortaçağ boyunca hep akıllı olma ile Aristo mantığına göre düşünme arasında birebir ilişki olduğu kabul edilmiştir. Halbuki günümüzde insan beyni üzerinde yapılan araştırmalar değişik zeka çeşitlerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır ve ispata dayanan Aristo mantığı bunlardan

³¹ Onu bu düşünceye sevk eden amillerden biri bilimsel doğru ile dini doğru karşı karşıya getirildiğinde dini doğrunun bilimsel doğrunun hücumuna dayanamamasıdır. İkinci Batı'daki bilim paradigması sekülerizme meydan vermiştir. Bu da çifte hakikati kabullenme veya dinî veya ilmî hakikatlerden birinden vazgeçme sonucunu doğurmaktadır. Bugünkü haliyle Batı bilimini ne kadar çok öğrenirseniz o kadar dinî kimliğinizden uzaklaşırsınız. Buna karşı çözüm bilginin İslâmîleştirilmesidir.

sadece matematiksel zekayı disipline etmektedir. Söz gelimi duygusal veya sanatsal zeka için Aristo'nun burhanı çok da öncelikli bir kriter değildir. Kur'ân'da bilgi vasıtası olarak kalbe yapılan vurguyu bu tür zeka çeşitleriyle irtibatlandırmak mümkündür. Kur'ân, insan fitratını esas aldığı için beynin sadece bir departmanına hitap eden koruyucu mantığı değil, onun bütün departmanlarına hitabı hedeflemiştir.

Söz gelimi keşfedici mantık bunlardan biridir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu deliller, Aristo mantığında olduğu gibi salt ispatı değil, insan düşüncesine meçhul olan hakikatlerin keşfini hedefleyen beyan ve hidayeti öngörmektedir. Bu sebeple de o, kişi ve olaylardan bahsederken, Aristo mantığındaki gibi kategoriler içinde kalmayı önemsemez. Bu farklılığa dikkat etmeden, Aristo mantığı içine hapsedilmiş bir akılla Kur'ân'ı okuyanlar onda tutarsızlıkların olduğunu iddia edebilirler.

Meselâ, aynı anda hem kaderi hem de irade özgürlüğünü öngören ifadeleri, Allah'ın dilediğini hidayete, dilediğini de dalaletle yönealttiğini bildiren âyetleri paradoksal bulabilirler ve bu çelişkinin ortadan kaldırılması için söz konusu kümelerden birinin anlamını kabul edip diğerini ona tabi kılmak isteyebilirler. Zaten Aristo mantığını kullanan Cebriyye ve Mu'tezile mezhepleri de böyle yapmışlardır. Halbuki buradaki çelişkili durum formel mantığın olaylara mutlak doğru-mutlak yanlış mantığı ile bakan ispat metodundan (burhan) kaynaklanmaktadır.

Söz gelimi formel mantığa göre bir şeyin, birinin mülkiyetine girebilmesi için bir başkasının mülkiyetinden çıkması gerekir. Halbuki Allah'a ait olan bir şeyin başkasına verilmesi durumunda O'nun mülkiyetinden çıkması söz konusu olmaz ve Allah o şeye malik olmaya devam eder.³²

İki manuk arasında açık farklar bulunmasına rağmen kelâmcılar Aristo mantığı ile tanıştıktan sonra hasma üstün gelme amacı ile ve konjunktürel sebeplerle Aristo'nun burhan (delilleri ispat) ve cedel (münazara) yöntemlerini kullanıp beyan ve hidayeti ihmal etmişlerdir. Bugün geri dönüp beyan adına Aristo mantığına karşı çıkan Sîrâfî, Bâkılânî ve İbn Teymiyye gibi dilci ve Kelâmcıların duruşlarını yeniden değerlendirdiğimizde bunun zannedildiği gibi anlamsız bir tavır

³² Şatıbî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi bazı alimlere göre Kur'ân'da geçen "Arabî" terimi dil karşılığında değil, tarz, usûl, Arap mentalitesi anlamlarında kullanılmaktadır. Arap dil, kültür ve yaşantısının ortaya koyduğu bir çerçeve/ format söz konusudur ve onlar bu değerlerle başkalarından ayrılmakta, özgün olmaktadır. Cabirî, "Arabî" yerine "Arap akli" terimini kullanmaktadır.

olmadığını görebilmekteyiz. Aristo mantığına sadece bizde değil, Batı felsefesinde de eleştiri yöneltenler olmuştur.

Meselâ Francis Bacon, Descartes, Stuart Mill ve Russell gibi filozoflar bunlardan bazılarıdır. Ona en tutarlı eleştiriye ise günümüz teorik fizikçilerinden Azerî âlim Lûtfizade yapmıştır. Ona göre mutlak doğru ve mutlak yanlış ayırımına dayanan Aristo mantığı, "kısmî doğru" ve "kısmî yanlış"ların mevcudiyetini reddetmekte, söz gelimi suyun ya sıcak ya da soğuk, bir nesnenin ya kuru ya da yaş olduğu sonucunu savunmaktadır. Halbuki bu "iki değerli mantık" dış dünyanın gerçekleri ile uyuşmamaktadır. Çünkü gerçek hayatta sıcak ve soğuk gibi duru ve berrak değerler yanında serin ve ılık gibi ara/bulanık değerler de söz konusudur.

Sonuç olarak duyular ve vahiy aklın rakibi veya onun yerini alabilecek bilgi vasıtaları değil, ona veri toplayan ve servis yapan yardımcı durumundadırlar. Bir başka ifade ile vahiy, metafiziğe açılan penceremiz; duyular tabii ve sosyal olgularımızı algılayan anten ve projektörlerimiz, akıl ise her ikisinden de aldığı verileri değerlendiren ve bilgi haline dönüştüren bir merkezdir. Her birinin özellikleri olduğu için sadece biriyle yetinmek söz konusu değildir ve doğmatizme yol açılmaktadır.

V. Bazı Öneriler

1. Yeni ilm-i kelâmın sâbiteleri, Kur'ân ve mütevâtir sünnetin muhkem ifadelerine dayanmalıdır. Yorumlar da bu iki kaynağın anlaşılması, özümsenmesi ve hayatla irtibatının kurulması suretiyle yapılmalıdır. Bir kavrama yüklenecek anlam, onunla ilgili âyetlerin bir araya getirilip bir bütün halinde değerlendirilmesi suretiyle olmalıdır. Kavramlarda bir anlam kaymasına meydan vermemek için semantik tahlilleri titiz bir şekilde yapmalı, İslâm öncesinde, Resûlullah devrinde ve ondan sonraki dönemlerde taşıdıkları anlamlar yan yana getirilerek Kur'ânî olan mânalar tesbit edilmelidir.

2. Kelâm ilminin sabit ve değişen meselelerinin bulunduğu genel kabul gören bir husustur. Günümüzdeki tartışmalar değişken olanlarla ilgilidir. Birçok kelâmcı değişken olması gereken konularda muhafazakâr davranmaktadır. Yeni ilm-i kelâm, klâsik kelâmın değişken olması gereken meselelerdeki statik tutumunu terk ederek dinamik bir tavır sergilemeli, nass ile olgu, tenzil ile tevil arasındaki dengeyi korumalıdır.

3. Kelâm ilmi negatif teoloji olmaktan kurtarılmalı, reaksiyoner ve antitez olmaktan çıkarılıp pozitif teoloji yapan bir disiplin haline getirilmelidir. Her ne kadar Kelâm ilmi bir savunma misyonu icra etmek üzere ortaya çıkmış ve ilk kelâmcılar kendi akidelerini ortaya koymaktan daha çok müslim gayr-i müslim hasımlarının görüş ve delilleri ile meşgul olmuşsalar da günümüzde bu misyon onun mesaisinin büyük kısmını işgal etmemelidir.

4. Teoriden pratiğe gidiş değil, pratikten teoriye gidiş öne çıkarılmalıdır. Bir başka ifade ile tümünden gelim yerine tümevarım metoduna ağırlık verilmelidir. Geçmişte Havâriç ve Mu'tezile'ye duyulan tepki sebebiyle pratik (amel) geri planda tutulmuş, amel ile iman arasındaki bağa gerekli vurgu yapılmamış, bunun sonucunda inanç esaslarının hayatla ilişkisi âdetâ kopmuştur. Yeni ilm-i kelâm bu ilişkiyi canlandırmalıdır.

5. İnsan fıtratı esas alınmalı, Kur'ân'daki insanî tema konulara yansıtılmalıdır. Meselâ insanda hem aklın hem de kalbin bulunduğu göz önünde bulundurularak akla dayanan ispat ve reddiyeler yanında kalbe dayanan keşfedici ve aydınlatıcı motivasyonlara da müracaat edilmelidir. İslâm dininin akıl ve pozitif bilimlerle irtibatı kurularak akıl-vahiy dengesi temin edilmeli, yapılacak yeni yorumlarla usulü'd-dîn ile çağın gerçekleri ve evrensel değerleri arasında mutabakat sağlanmalıdır.

6. Kuşatıcı ve beklentileri karşılayıcı olmalı, dinin teorik kısmına ve metafizik alana ilişkin görüşler oluşturulurken tasavvufun ve felsefenin talepleri göz önünde bulundurulmalı, haklı olanlar karşılanmalıdır.

7. Dışa açık ve komşunun bahçesinde olup bitenlerden haberdar olmalı, iletişim ve haberleşmenin olabildiğince yaygınlaştığı günümüzde düşüncelere gümrük uygulanamayacağını idrak etmeli ve savunma faaliyetlerini bu bilinçle yapmalıdır.

8. Muhatabı susturma mantığı üzerine kurulu olan cedel metodu terk edilerek hakikati arama ve varlıkların Allah ile irtibatını ortaya koyma amaç edinilmelidir. "Tanrı merkezci" ve "insan merkezci" gibi kutuplaşmalardan uzak durmalı, teolojiiyi insana karşı Tanrı'nın hakimiyetini sağlama ideolojisi haline getirmemelidir. Dinin başlı başına bir amaç değil, insanı mutlu kılmayı hedefleyen bir vasıta olduğu unutulmamalıdır.

9. Yeni ilm-i kelâmın inşasına tutarlı bir mantık ve ortak dil/terminoloji ile başlanmalıdır. Bilindiği üzere mantık insanların ta-

savvurlarını oluşturur, dil ise bunların ifadesini sağlar. Zihinlerdeki düşünceler muhataplarına kelimeler aracılığıyla ulaştırılır. Eğer mentalite ve terminoloji birliği sağlanamazsa, eylem birliği gerçekleştirilemez. Günümüzde bazen kuşak, bazen de yöntem farklılığı nedeniyle eski-yeni terminolojinin kullanıldığını görmekteyiz. Burada terimlerin yeni veya eski olmasından daha çok, bunlara yüklenen anlamların aynı olması ve hem konuşanın hem de dinleyenin zihninde aynı çağrışımı yapmasıdır. Bunun önüne geçebilmek için lafızlara takılma yerine anlama ağırlık vermek, teklif edilen terimlerin kendilerinden beklenen fonksiyonu icra edip etmediklerine bakmak gerekir.

10. Referanslarda buluşmak gerekir. Bazı kelâmcılar (gelenekçiler) referans olarak klâsik kelâmı öne çıkarıp Matürîdî, Eş'arî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcıları adres gösterirken, bazıları da moderniteyi esas almaktadırlar ve Aristo mantığının tipik bir örneğini sergileyerek karşı uçta yer almaktadırlar. Buna gerek yoktur. Ne geçmişin taklitçisi, ne de modernitenin uydusu olmalıyız. Bir pop starın ifadeleri ile "Başkası olma, kendin ol!" ilkesini benimsemeliyiz.

11. Kelâmcıların düşünme ve düşüncelerini ifade etme biçimlerinin kapasiteli ve kaliteli olması önemlidir. Bilindiği üzere düşünme zihin dünyası, onda oluşan hayal ve tasavvurlardan oluşur. Düşüncenin derinlik kazanması için düşünürün kendini özgür hissetmesi, kendi dünyasında bir iç hesaplaşma yaşamış olması gerekir. Çünkü sabit ve statik zihinler hata yapmaktan korkar, muhakeme yapamaz, taklit ve ezberden kurtulamazlar. Kelâmcı hata yaparım korkusuyla düşünmekten kaçmamalı, fakihler gibi hata yaparak sevap kazanmaya talip olmalıdır.

Düşüncelerin konuşma veya yazı yoluyla aktarımı demek olan ifade şeklindeki aktiviteye gelince, burada dil ve onun değişik enstrümanları devreye girmektedir. İmgeler kalıplara dökülür ve ifade biçimlerine bürünürler. Bu esnada birtakım kırılmalar, güç kayıpları söz konusu olur. Aslında kelâmda muhataplar da başlı başına birer aktördürler. Onlar alıcı pozisyonları ile pasif olsalar da mütekellimi ajite eden, yönlendiren bir etkiye sahiptirler. Bu nedenle onlar hiçbir zaman ihmal edilmemelidir. Muhatabı kale almayan bir kelâm, talibi olmayan bir malı pazarda sergilemeye benzer. Dolayısıyla kelâmda mütekellim ile muhatap arasında kurulacak diyalog (gönül ve mantık bağı) önemlidir.

Günümüzde kelâm muhatapları ile diyalog kurma noktasında sıkıntılıdır. O, günümüzde ne bilgi düzeyinde ne de duygu düzeyinde muhatapları ile sıcak diyalog halindedir. Bunun sonucu olarak muhatap-

larından uzaklaşmakta, onlara yabancılaşmaktadır. Ne yüksek İslâm kültürü, ne de halk İslâmı kültürü üretebilmektedir. Bizce bu, kelâmın insana yukarıdan bakan, onu dışardan tanımlayan tutumundan kaynaklanmaktadır. Kelâm, bu yöntemi terk ederek, insanı tanıyan ve anlayan bir yöntemi benimsemelidir. Bu da onun biyoloji, antropoloji, psikoloji, sosyoloji gibi insanî ilimlerle işbirliği yapmasını gerektirmektedir.