

145368

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

Tartışmalı İlmi 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

II

CUMHURİYET DÖNEMİNDE KELÂM İLMİ VE YÖNTEM SORUNU

Prof. Dr. Nadim MACİT

Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi

Giriş: Meselenin Teorik Çerçevesi

Dini, marifet ve taat olmak üzere ikiye ayıran Şehristânî (v.548/1153) der ki; kim marifet ve tevhid üzerine konuşuyorsa o usulcüdür. Kim taat ve ameli hükümler üzerine konuşuyorsa o fūr'ucudur.³³ Bu ayrıma göre kelâm ilmi, imâna ilişkin meselelerin asıllarından, felsefî köklerinden bahseden, onları destekleyen ve bu meselelerde arız olan şüphelere karşı hüccet ve burhanla savunu yapan bir ilim olarak tanımlanır.³⁴ Dolayısıyla geleneksel anlamda bir çalışmanın kelâm olabilmesi için iki temel şartı içermesi gerekir.

Birincisi; vahyi akılla desteklemek. İkincisi; üzerinde konuşulan konunun bizzat dinin sahih metinlerinde bulunduğunu göstermek. Bu iki şart olmazsa yapılan çalışma kelâm olarak adlandırılamaz.³⁵ Alıntılıdığımız metinlerde yapılan ayırım ve tanım, ileri sürülen iki temel esas kelâm ilminin alanını ve sınırlarını göstermektedir. Bunlar, her hangi bir alanda yapılan çalışmanın ve tartışmanın ilim sayılabilmesi için aranan asgari şartlardır. Öyleyse şunu rahatlıkla söyleyebiliriz; kelâm ilmi alanı, amacı ve öncülleri belli olan bir ilmi disiplindir.

Kelâm ilmi, dinin teorik boyutunu ve bunlara ilişkin dinî metinleri anlamayı amaçlayan bir fikrî çabanın sonucu olarak teşekkül etmiştir. Ana vasfı aklî ve naklî delillerle Kur'ân'ın ana konularını anlama ve yorumlama faaliyetidir. Kelâm ilminin teşekkülünde rol oynayan temel sebep; Kur'ân'ın ana konularını anlamak ve açıklamak, dinî ve felsefî eleştirileri ilmi çerçevede göğüslemektir. Bu nedenle kelâm ilmi geleneksel İslâm düşüncesinde hem konu hem de yöntem açısından ilimle-

³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1 / 51, Beyrut: 1975.

³⁴ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, 7, Beyrut: 1978.

³⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/165, Beyrut:1979.

rin en önde geleni payesini kazanmıştır. Modern dönem için aynı şeyi söylemek oldukça zordur. Modern çağda kelâm ilmi, genellikle, saygın entellektüel disiplinler arasında yer almaz. Böyle olmasının bir çok tarihî ve felsefî nedenleri bulunmaktadır.

Cumhuriyet döneminde kelâm ilmi ve yöntem sorununu tartışmak için öncelikle söz konusu tarihî ve felsefî nedenleri açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Bu, hem kelâm ilminin durumunu hem de yöntem arayışlarını anlamaya dönük bir teorik çerçeve oluşturma anlamı yolunu gösterecektir. Eleştiriye açık bir metin kurmanın yolu, meseleye nereden ve nasıl baktığımızı gösteren öncülleri açık ve anlaşılabilir bir dille açıklamaktan geçer.

Teorik çerçeveyi oluşturduktan sonra, bize özgü olan durumu anlamamız daha kolay olur. Öyleyse burada cevabını aramamız gereken ilk soru şudur; modern çağda kelâm ilminin durumu ve fonksiyonu nedir? Cevabını aramamız gereken ikinci soru ise eğer Cumhuriyet döneminde bir yöntem arayışı söz konusu bu yöntemin dayanakları ve geleneksel kelâm yönteminden ayrılan ve kesişen noktaları nelerdir? İki soru bağlamında meseleyi ele almamızın nedeni, bu alanda ileri sürülen görüşlerin ilmi değerine göndermeler yapmak ve bunun ardı sıra tartışılması gereken konuların neler olduğunu ortaya koymaktır.

Meselenin teorik çerçevesini oluşturmaya, kelâm ilmi modern dünyada değerini kaybeden bir ilimdir, önermesiyle başlatıyoruz. Bir başka deyişle kelâm ilmi, ortaçağ düşüncesinde ilimlerin en önde geleni iken genellikle modern zamanlarda hatırı sayılır entellektüel ilmi disiplinler arasında yer almamaktadır. Çünkü dinî ifadelerin anlamsızlığına yapılan göndermeler ve anlamı doğrulamayla denk gören yaklaşımlar; kelâm ilmini konusu olmayan bir ilim bağlamına yerleştirir.

Şöyle ki: Bir kelâm metninde tartışmaya yapılan atfı genellikle şu anlama gelir; kelâmcı bir delili ortadan kaldıran bir görüşe karşın ya mutlak teslimiyeti savunur ya da anlamsız farklılıklarla uğraşır ve yahut her ikisini birlikte yapar.³⁶ Böylesi bir tutum, her şeyden önce bir bilgi üretme ve üretilen bilginini anlamlı olduğunu kabul etmeyi değil, farklı alanlarda üretilen ve etkin olan bilgi türlerinin karşısında özür dilemeyi içerir.

³⁶ David Ray Griffin, *God and Religion Postmodern World*, 2, State University of New York, 1989.

Modern çağda, genellikle, kelâm ilminin iki biçimden oluştuğu düşünülür. Birincisi dünya hakkında bilim tarafından kanıtlanamayan tezler ileri süren ve tarihî araştırmalara direnemeyen doğa-üstü vahyin bilgisine dayanan muhafazakâr kelâmdır.

İkincisi ise anlamlı hiçbir şey ileri sürmeksizin modern tarih ve bilimsel bilgiyle çelişmekten kaçınan, Allah kelimesini- eğer gerekirse her yerde- dünyevîleşmenin realite hakkındaki nihilistik resmine dinî bir çerçeve koyarak kullanan modern liberal kelâmdır. Halbuki muhafazakâr kelâm bilimsel değildir, modern liberal kelâm ise anlamsızdır, dolayısıyla her ikisi de önemsiz görülebilir. Çünkü bunların her ikisi de, kelâmın toplumsal imajını oluşturmuştur ve sonuç; kelâm ilminin aynı şekilde önemsiz görülebileceği sonucunu üretmiştir.³⁷ Bu verilere göre diyebiliriz ki, kelâm ilminin modern süreçteki kaderi aşağıdaki sebeplerden dolayı sürpriz görülmemelidir.

I. Modern bilimsel dünya görüşünün, kutsal geleneğe dayanan herhangi bir anlamlı dinî görüşün özünde yer alan Allah, aşkın değerler ve yeniden diriliş gibi temel konuların, evrensel düzeyde önemli bir rol oynamasına, en azından ikinci formuyla onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha baskın olarak devam eden süreçte ikinci düzeyde kalmasına bile izin vermemiş olmasıdır. Bu bağlamda kelâmcılar bilimi ve bilimsel dünya görüşünü kabullenmeye ve reddetmeye, bu suretle bilim karşıtı ve taraftarı olmaya, Allah, aşkın değerler ve kendini belirleyen bir özgürlük olmaksızın bir kelâmı benimsemeye zorlanmışlardır.³⁸

Bilimsel bilgi ifadesine yüklenen anlam ve yapılan ayırım, dinî, bilginin değil de imânın konusu yapmayı dikte etmiş, bu felsefî süreç üç akımın doğmasına neden olmuştur; fideizm, agnostizm, ateizm. Dinî düşünce alanında dinin metinlerine dönüş akımı, bu anlayışın yalın bir uzantısıdır. Çünkü söz konusu ayırım, özü itibarıyla dinî metinlerin lafzına dönüşü tembihler. Bilginin dışına çıkarılan din, aynı ayırımın iki uzantısına göre üzerinde konuşulması mümkün olmayan bir konu ya da devrini tamamlamış tarihî bir kategoridir.

II. Kelâm, konu dışı görülmüştür, çünkü modernite, kelâm ilmine vekalet eden ve onun yerine geçen kelâmlar üretmiştir. Kelâm bir söylemdir ve toplumun kurtuluşu için imân yolunu savunur. Modern liberal

³⁷ D. Ray Griffin, *a.g.e.*, 1.

³⁸ D. Ray Griffin, *a.g.e.*, 2.

toplumda kurtuluş bilimsel teknolojinin verileri ve alım-satım merkezlerinde yer alan araçlar ile elde edilir. Bilim felsefesi ile desteklenen ekonomi ve tabii bilim, kelâmın yerini alan modern kelâmların iki ana dalını içerir.

Ekonomi ilmi oldukça büyümlü bir şekilde ekonomik ünitelerin nasıl işlediğini, bilinmez bir elin delaleti ile özel bir hırsın, maddî iştahın halkın iyiliğine nasıl dönüştürüldüğünü açıklar. Dolayısıyla ekonomi ilmi, gizemli yollarla işleyen ilahî takdir doktrininin, farklı bir şekilde modern forma yerleştirir ve somutlaştırır. Daha da ötesi, pür teori olan ekonomi ilmi, pratik kelâmı tamamlamayı sağlar ve bize pazar yerlerinde işbirliği yapmanın ne kadar iyi olduğunu anlatır.³⁹

Bu veriler gösteriyor ki kapitalist kültürel mantığın ördüğü dünyada, bilgi, bir anlam arayışından daha çok, araçsal aklın ürünüdür. Dolayısıyla bilgi, verimliliği artıran bir unsurdur. Temel amaç, ekonomik istihsal biçimlerini daha verimli hale getirmek ve tüketim talebini artırmaktır.

Kelâm ilmine vekâlet eden modern kelâmların diğer ana branşı olan tabii bilim; geçmiş kelâmî modellerin ve bunların vahiy ile ilgili yanlış doktrinlerinin yerini alarak evrenin tabiatıyla ilgili temel gerçekler üretir. Modern bilim felsefesi katoliklerin fundamental teoloji, protestanların apolojetik teoloji diye adlandırdıkları benzer bir teoloji üretir. Bu, bilimsel metodun inzal edilmiş gerçeklikten daha güvenilir bir kanal olduğunu gösterir.

Bilimsel yöntemin daha fundamentalist ve türevsel formlarında, mantıksal empirizm gibi, modern bilim felsefesi tek gerçek doktrin biçimini ve gerçekliği keşfetmede bilimin tek doğru yol olduğunda ısrar eder. Bilimin tanrısı kendinden önce hiçbir tanıya izin vermeyen kısıkan bir tanrıdır: teolojik ifadeler üzerinde konuşmayı bilimsel olmakla suçlar. Kısaca kelâm her ikisine yani iktisadi ve bilimsel kelâmlara göre de çevrede kalmıştır. Çünkü modern dünya görüşü kelâmî vizyonu anlamlı ve rasyonel olmak üzere her iki anlamda da engellemiştir.⁴⁰ Bu yüzden kurtuluş için yapılan dinî araştırmaların farklı formunun modern toplumda somutlaştırılması kelâm ilminin yerine geçen yeni kelâmların üretilmesine yol açmıştır. Bu çok açık ve net olarak kelâm ilminin krize girişi ve düşüşüdür.

³⁹ D. Ray Griffin, *a.g.e.*, 2.

⁴⁰ Aynı yer.

III. Din dilinin imkânsızlığını kanıtlamak isteyen çağdaş dil felsefesinin atomist ve deneyci formudur. Olguculuk diye adlandırılan bu anlayış öncelikle felsefeyi; sözleri, cümleleri, dili açık kılma etkinliği olarak tanımlar. Öyle ki felsefe; dilin mantıkî sorgulanması, bir dil eleştirisi olarak anlaşılır ve artık felsefenin rolü, özel bir bilimsel yöntem tarafından görünmez ve evren hakkında bilinmez hakikatleri keşfetmek değil, anlamın yeri olan önermelerin mantıkî sorgulanmasını yapmak olur. Bu durumda felsefenin amacı; düşüncelerin mantıksal açıklanmasıdır. Dolayısıyla felsefe bir etkinliktir, ama bir öğreti değildir. Felsefenin sonucu, felsefî önermeler değil, fakat önermelerin açık kılınmasıdır.⁴¹ Önermelerin açık kılınması olarak tanımlanan felsefe, dil yoluyla dünyanın resmini çıkartma ve her şeyi somut ve anlaşılır kılma etkinliği olarak tanımlanır.

Böylesi bir rolü üstlenen atomist ve deneyci felsefî anlayış; dilsel bir ifadenin anlamlı kabul edilmesinin kriterlerini belirlemeyi amaçlar. Sadece nesneler ve olgular için kurulan önermelerin gerçek olduğu savını ileri süren atomist ve deneyci pozitivistler, bu kritere uymayan önermeleri anlamsız görürler. Bu nedenle dinî önermelerin ya anlamsız olduğunu söylerler ya da onları farklı bir moda indirgeyerek açıklarlar.

Dinî önermeler hem analitik hem de deneysel olarak doğrulama ölçütüne uymadığı ileri sürülerek reddedilince,⁴² bu konuda farklı yaklaşımlar da kendini gösterir. Bu süreçte kelâmî önermeler ya mitsel evrenin lisani tasviri ya da ahlâkî fonksiyonun belirtici formu görülerek açıklanır.⁴³ Dinî ifadelerin ahlakî fonksiyona sahip olduğu ileri sürülerek; bir cümle hangi amaç için konulmuşsa o amaç için kullanılır hükmü verilir. Bu düşünceye göre dinlerin asıl amacı ahlaktır ve ahlaklı bir toplum kurmaktır. Bu nedenle ilahî dinlerin ifadeleri ahlakî amaçlı ifadelerdir. Onları, ancak ahlâkî yargılara çevirdiğimiz zaman anlayabiliriz.

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Trans: D. F. Pears and B. F. McGuinness and Kegan Paul, Ltd: 112, London, 1964; J. J. Smart, "Metaphysics logic and Theology" *New Essays In Philosophical Theology*, Ed: A. Flew, A. Macintyre, 12-13, London and Beccels, 1969.

⁴² Alfred Julie Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 67 Çev: V. Hacıkaşaroğlu, Metis Yay., İstanbul: 1984.

⁴³ R.B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, 429, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.

Evrenin matematiksel dile dökümü ile başlayan bu anlayışın sosyal alana taşınma süreci, tarihî eylem alanın nasıl işlediğini gösteren yasaları ortaya çıkarmayı amaçlar. Muhkem bir düzen ve nesnel bilgi ile ilerlemeyi temel alan içtimai fizik teolojisi, dinî toplumun ortak şuuru-
nun bir formu olarak tanımlar. Çünkü bu anlayış; tabiatın ve toplumun yasalarını keşfederek ve olguları dil yoluyla analiz ederek dünyanın resmini çıkartmayı amaçlar. Önermelerin analizini, önce önermeyi parçalara bölerek veya tekil ve bileşik önermeler ayrımı yaparak yapar. Buna göre basit tekil terimler bir bireyi gösterir.

Daha açık deyişle bir adın gösterdiği birey onun anlamıdır. Bileşik terimlerin ise yalnız başlarına anlamları yoktur, bir içerikte anlamları vardır. Buna göre bir önermenin anlamı gösterdiği veya içerdiği şeydir. Bir önerme somut olarak bir şeyi göstermiyorsa o önermenin analizi de mümkün değildir. İ. Turgut'un⁴⁴ deyişiyle bu felsefî akımın erken döneminde belirleyici düşünce; dış dünyayı oluşturan en son parçalara inmek ve dil kanalıyla bunların arasındaki ilişkiyi bulmaktır.

Bunun yolu ise doğrulama ilkesidir. Bir önermenin doğruluğu ya duyu tecrübeleriyle sonuç alıcı biçimde doğrulanabilir olmasına ya da bir zihin işlemi sonunda doğru kabul edilmesine bağlıdır. Bu ölçüte göre doğrulamayı belirleyen ölçütlerin dışındaki dinî, ahlakî ve estetik önermeler anlamsızdır. Dolayısıyla bu yaklaşım bir taraftan akılcılığın temellerini yıkmayı amaçlarken diğer taraftan da teolojik dilin imkânsızlığını savunur.⁴⁵ Bunun için de, dünya hakkında bildiğimiz zorunlu doğruluklar deneyle değil, düşünceyle bilinir savının geçersiz olduğu ısrarla savunulur.

Eğer söz konusu doğrulukların zorunlu olmadıklarını ve dünya hakkında doğruluklar olmadığı gösterilirse akılcılığın temellendiği dayanak ortadan kalkacaktır. Eğer bir önermenin geçerliliği deney olgularıyla belirlenir ve bunun dışında kalanların anlamsız olduğu gösterilirse, bu kez de din dilinin temellendiği dayanak ortadan kalkacaktır.

Doğrulamacı analiz mantığına göre dil, bize dış dünyanın yapısını verir. Böyle bir dilde gramer önemli bir rol oynamakla birlikte yeterli değildir. Çünkü gramer açısından doğru olan bir önerme, gerçeklik açısından doğru olmayabilir. Dilde gramerden başka mantıksal bir yapı da

⁴⁴ İhsan Turgut, *B. Russell, L. Wittgenstein: Mantıksal Atomculuk*, 27, İzmir: 1989.

⁴⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, 95, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey: 1983

vardır. O halde kelimelerin oluşturduğu atomik önermeler dünyayı açıklamak için yeterlidir. Anlamı, bilgisel önermelerle sınırlayan bu yaklaşıma göre dil, esasen, olguları bildirmeye ve sözel uzlaşmaları düzenlemeye yarayan bir araçtır. Farklı terimler ve işaretler arasında sabit ve kesin bir ilişkinin bulunması için anlamın netleşmesi gerekir. Anlamın netleşmesi de doğrulamaya elverişli olan ifadelerin doğrulanması ve bunun dışında kalanları felsefenin konusu yapmaktan çıkartmakla gerçekleşir.⁴⁶ Aksi takdirde dilin unsurlarının birbiriyle ilişkileri sürekli değişir ve hiçbir bilgi vermeyen bir dille kendimizi iletişimin imkânsız olduğu bir dünyada buluruz. Öyleyse yapılması gereken şey; hem dilin kullanım kurallarının varlığını hem de olguların bildirilmesi için gerekli uzlaşmaları belirleyerek oyunun temel kurallarını açıkça tanımlamaktır.

Daha önce yapılan ayrıma gönderme yapılmakla birlikte deneyci konum anılan ayrımla şöyle ifade edilir; tüm a priori doğruluklar analitiktir; evrensel ve zorunlu olmaları eş-söz olmalarından kaynaklanır. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar, yani dünya hakkında gerçek bilgi veren önermeler, deneyci filozoflar için gözlemle ulaşılmış a posteriori doğruluklardır; bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir, ama her zaman tümüyle olumsuzdur.⁴⁷ Nitekim Ayer,⁴⁸ der ki; bir önermenin geçerliliği içerdiği simgelerin tanımına bağlıysa o analitik, eğer önermenin geçerliliği deney olgularıyla belirleniyorsa o sentetik önermedir.

Analitik önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının tecrübeyle hiçbir ilişkisi yoktur; fakat bu doğruluk ve yanlışlık yargının içerdiği terimleri incelemekle belirlenir. Analitik önermeler, temelleri keyfi ve tarihsel uzlaşmalar olduğundan bilgi verici değildir; kendi tarzlarında anlamlıdır. Onlar, bir olgunun vuku bulduğu iddiası ya da inkârı olarak değil; işaretler arasında değişken karmaşıklığın, ilgi ve ilişkinin simgeleri olarak anlamlıdır. Bir olgunun doğru olduğunu söyleyen sentetik yargının hakikati, analitik yargıların hakikatinin tersine, kurucu sembollerin anlamına bağlı değildir; fakat daha çok, doğru olduğunu iddia ediyormuş gibi görüldüğü, dil-dışı verilere bağlıdır.⁴⁹ Bu nedenle sentetik yargıların doğruluğu ve yanlışlığı, sadece imkânını içerdikleri herhangi bir duyulur tecrübeye başvurarak anlaşılabilir. Öyleyse bir cümlenin an-

⁴⁶ Bkz: Nadim Macit, "Teolojik Dilin İmkânı Üzerine", *ÇİFD.*, Sayı:1, Çorum:2002

⁴⁷ John Cottingham, *Akılçılık*, 89, Çev: B. Gözkan, Sarmal Yay., İst:1995.

⁴⁸ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 67.

⁴⁹ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 65-71

lamı, onun doğrulanma yöntemidir. Bu ölçüte göre anlam, mantıksal eşdeğerlilik şeklinde anlaşılmaktadır.

Bununla ulaşılmak istenen sonuç; sahte sorunları ilgi alanımızdan çıkarmaktır. Elbette ki bunun yolu; fenomenler dünyasını aşan bir gerçek üzere bilgisi olduğunu savunan bir mütekellime önermelerin hangi öncüllerden çıkarıldığını sormaktır. Onun da duyuların gerçeğinden yola çıkması gerekir. Eğer öyleyse, onu, bir aşkın gerçek anlayışına hangi geçerli aklileştirme süreci götürebilir? Oysa tecrübî önermelerden hareketle tecrübe üstü bir alana çıkılamaz. Bu kesindir. Ancak sadece yöntemin eleştirisi ile kelâmî yargılar çürütülemez.

Ayrıca yöntemi kapsayan fiili bildirimlerin tabiatının eleştirilmesi gerekir. İşte bu esasa bağlı olarak kelâmî dil, doğrulayıcı analiz tarafından ağır biçimde eleştirilir ve bu düşüncenin bir sınır çekme olduğu vurgulanır. Ve sınır şöyle ifade edilir; mümkün duyu-deneyi sınırlarını aşmaya kalkmanın verimsizliği, insan zihninin gerçekteki yapısıyla ilgili psikolojik bir varsayımdan değil, dilin gerçek anlamını belirleyen kuraldan çıkarılacaktır.⁵⁰ Bu kural ise yalnızca bir tümcenin bir olgusal durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını denememize imkân verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız tümcelerin bu ölçütü karşılayamadığını göstermektir.

Böyle bir mantıktan hareket eden mantıkçı ve deneyci pozitivistler, dinî dili, yepyeni bir bakış açısıyla eleştirdiler. Dil analizine dayalı bu akım; linguistik anlamı felsefenin asıl konusu yapıp, anlamlı olmayı belli ve açık kriterlere bağlar.

Anılan esasa bağlı olarak yapılan eleştiri doğrudan dinin temeline yönelik olduğundan daha önceki din karşıtı fikirlerden oldukça farklıdır. Bu, ilk olarak, dini bilginin imkânını kaybetmek anlamına gelir; bundan başka artık kimse, dini hakikatleri tanımayı ve hatta onlara inanmayı umamaz; dilsiz bir din soyut kavramları asla dile getiremediği için, dini inançlar varlıklarını nasıl sürdüreceklerdir? İkinci olarak din dilini anlamsız görmek, yapılan bütün ibadetlerin ve yakarışların oyun olduğu anlamına gelir. Daha da önemlisi ilahî kitabın bildirilemez olduğu gösterilmiş olur. Çünkü Tanrı'dan geldiğine inanılan dini ifadelerin anlamsız olduğuna yönelik felsefî temellendirme dinin varlık temelini yıkmak anlamına gelir.

⁵⁰ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 15.

Dinî bilginin imkânı üzerine yapılan tartışmada, insan zihninin mümkün olanın sınırlarını aşıp bilgi edinmeye giriştiğinde çelişkiye düşeceği, görüşü ile din dili zan altına alınır. Fakat bu önermede, din dilinin imkânsızlığı bir mantık konusu olarak değil de bir olgu konusu olarak görülür. Din dilinin elenmesini mantığın konusu gören deneyci ve atomist pozitivistler, dünyanın bilimsel kavranışı tezini ileri sürerek temel verinin gözlem ve deney olduğunu savunurlar. Dili, en basit ifadelerle indirgemenin dünyanın resmini netleştirmek için gerekli olduğunu düşünen pozitivistler, söz konusu görüşü felsefelerinin amacı yaptılar. Sonuç olarak onların manifestosu; bilimsel dünya kavramının din dilini reddettiğini somut biçimde ifade etmektedir.⁵¹ Böyle bir mantuktan yola çıkıldığında ulaşılabilecek sonuç; dinî bir ifade neyin tecrübe edileceği bir ifadeye indirgenemediği için Tanrı vardır, önermesinin anlamdan yoksun olduğu göstermek olacaktır.

Atomistlerin önemli bir siması olan Bertrand Russel;⁵² anlayabileceğimiz her önermenin tümüyle bilgisini edindiğimiz oluşturuca öğelerden kurulması gerektiğini ileri sürer. Burada geçen oluşturuca öğeler duyusal deneyimde verilen unsurlardır. Bir önermenin anlamını deneysel doğrulama ile eşitlemek, doğruluğu deney alanı ile sınırlandırmak anlamına gelir. Çünkü bu mantığa göre, duyu verileri, dünya hakkındaki bilgimizin üzerine inşâ edildiği yapı taşlarıdır. Dolayısıyla dış dünyanın her hangi bir betimleniş, gerçekte fiziğin tüm yapısı, deneyde verilen verilerden yola çıkılarak geliştirilmiş bir inşâlar kümesi olarak çözümlenebilir. Öyleyse burada söz konusu edilen husus: felsefeyi bilimsel dile dökmek ve bu dille teolojik ifadeleri elemektir.

Görünüşteki olgu bildirimlerinin gerçekliğini denemede kullanılan ölçüt; doğrulanabilirlik ölçütüdür. Bu ilke, bir tümcenin olgusal olarak anlamlı olduğunun kabul edilmesi, yalnızca ve yalnızca bu tümceyi ifade eden kişinin, tümcenin nasıl doğrulanacağını bilmesiyle olur. Bir önermenin doğrulanabilir olarak kabul edilmesi için, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını dolaysız bir biçimde ortaya koyan gözlem önermeleri olması gerekir.

Doğrulamak için hiçbir girişimde bulunmadığımız, hatta az bir çaba sarf edip doğruladığımız önermeler olduğu gibi, olgusal durumlarla ilgili olup doğrulayamadığımız önermeler de vardır. Bunun nedeni,

⁵¹ Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, 205, George Allen and Unwin Ltd: London:1964

⁵² B. Russell, *The Problems of Philosophy*, 12, 51, Oxford:1960

yalnızca, kendimizi ilgili gözlemlerin yapılabileceği duruma yerleştirmek için gerekli yolları bulamamış olmamızdır. Bu tip önermeler fiili olarak olmazsa bile ilke olarak doğrulanabilir niteliktedir ve buna göre de anlamlıdır. Anlamlılık ölçütü olarak kesin doğrulanabilirliği kabul etmenin sorunlu olduğunu gören Ayer,⁵³ bu ölçütü ek kriterlerle sınırlar. Çünkü bir cisim ısıtıldığında genişler önermesi sonlu sayıda gözlemlle doğrulanamaz. Eğer bu kabul edilmezse mantıkî olarak genel yasa önermeleri ve tarihî bildirimleri de teolojik önermeler kapsamına almak gerekir.

Bu nedenle Ayer, doğrulama ilkesini sınırlayan ilk kriteri şöyle ifade eder; gerçekte, totolojiden başka hiçbir önermenin, bir mümkün varsayımdan başka bir şey olamayacağı, bizim savımız olacaktır. O halde sadece bir takım gözlemler ile önermenin doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili soru geriye kalır. Ele alınan bir önermenin anlamsızlığı sonucuna, ancak bu sorunun cevabının olumsuz olması durumunda varabiliriz.⁵⁴

Önermenin doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili sorular, felsefenin, dinî ilimlerden ayrılmasını gerçekleştirmek için yeterli görülmektedir. Çünkü hiçbir deneyle ilgili olmayan bir önerme deneysel bir varsayım değildir ve bu yüzden de olgusal bir içeriği yoktur. Bu, bir önermenin anlamsız olduğunu gösteren bir ölçüt olmasına karşın teolojik önermelerin anlamsızlığı sadece bununla ilgili görülmez. Ayrıca teolojik önermeler a priori önermeler de sayılmazlar. Buna göre, bir teolojik önerme, gerçek bir önerme anlatmayı amaçlayan fakat gerçekte ne bir totoloji ne de bir deneysel varsayım anlatan bir tümce olarak tanımlanmaktadır.

Bu ilkeyi teolojik dile uygulayan Ayer, varlık kavramının teolojik durumunu göstermekle işe başlar. Varlık üzerine hiçbir kavranabilir deneyin bize cevaplama imkânı vermediği fikrini doğrulamak için şöyle der: I. Kurbanlar vardır, II. Kurbanlar acı çeker, önermelerinin ikisi de bir adı izleyen geçişsiz eylemden oluşur ve bunların dilbilgisi açısından aynı görüntüde oluşları olgusu, onların aynı mantıkî tipte olduğu kabülüne götürür.

Görüldüğü gibi kurbanlar acı çeker, önermesinde belli bir türün üyelerine belli bir yüklem verilmiştir; kimi kez, aynı şeyin kurbanlar

⁵³ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 16-17.

⁵⁴ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 19.

vardır gibi önermeler için de doğru olduğu kabul edilmiştir. Durum gerçekten böyle olsaydı, kurbanların varoluşu üzerinde de kurbanların acı çekmeleri üzerinde düşünül­düğü gibi düşünülebilirdi. Oysa varoluş bir yüklem değildir. Çünkü biz bir şeye yüklem verdiğimizde, onun varolduğunu da örtük olarak bildirmiş oluruz. Şöyle ki eğer varoluş bir yüklem olsaydı, bütün olumlu varoluşsal önermeler totoloji olurdu, bütün olumsuz varoluşsal önermeler de iç çelişkili olurdu, oysa durum böyle değildir. O halde varlık üzerine, varoluşun bir yüklem olduğunun kabulüne dayanan soruları ortaya atanlar, dilbilimi anlam sınırları dışında da izlemek yanlışını yapmış olurlar.⁵⁵ Dolayısıyla varoluşu bulunmayan gerçek varlıklar savı, bir önermenin dilbilgisel öznesi olabilen her sözcük ya da deyim­e karşılık olarak, bir yerlerde bir gerçek varlığın bulunması gerektiği boş inancın sonucu olarak görülmektedir.

Ayer'e göre Tanrı vardır, önermesi mantıkî kesinlikte olacaksa a priori önerme olmak zorundadır. Çünkü mantıkî kesinlik ifade edenler sadece bunlardır. Fakat Tanrı'nın varolduğu inancı a priori bir önermeden çıkarılamaz. Çünkü a priori önermeler kesinliklerini eşsöz olmalarından almaktadır. Diğer taraftan Tanrı'nın varolduğunu belirten önermenin bir deneysel varsayım olması gerekir. Böyle bir durumda ondan ve öteki deneysel varsayımlardan, yalnızca öteki varsayımlardan çıkarılamayan kimi deneye dayanan önermelerin çıkarılmasının mümkün olması gerekir. Fakat olguda bu mümkün değildir.⁵⁶

Teologlar şöyle bir mantıktan hareket ederek derler ki: Tanrı vardır yargısı, belli sayıdaki gerçek ve gerçekleşebilir tecrübelerle uy­uşur. Tanrı vardır ifadesi evrendeki olgulara atıf yapılarak ispatlanmaya çalışılır. Fakat onlar, böyle davranmakla Tanrı vardır ifadesinin anlamını olgusal düzlemde geçerli olan ve gözlemlenen fenomenlere indirgerler. Ne var ki teologların zihnindeki Tanrı bu tür önermelerle ifade edilemez.

Doğadaki düzenliliğe atıf yaparak Tanrı vardır yargısını temellendirmek teolojik dilde oldukça yaygın bir görüştür ve doğadaki bir tür düzenlilik Tanrı'nın kanıtı sayılmaktadır. Fakat eğer Tanrı vardır, tümcesi belli tipten olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa tanrının varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin varolduğunu savlamakla eş anlamlı olacaktır. Bu durumda Tanrı vardır ifadesi Tanrı tabiattaki düzendir an-

⁵⁵ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 25.

⁵⁶ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 110.

lamına gelecektir. Oysa hiçbir teolog bunu söylemez. O Tanrı'dan söz ederken belli deneysel görünüşlerle bilinebilen, fakat doğal olarak bu görüntülerin terimleri içinde tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini ifade eder. Bu durumda tanrı terimi metafizik terimdir. Eğer tanrı metafizik terimse, bir tanrının varlığı mümkün değildir. Çünkü Tanrı vardır, demek ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik konuşma yapmaktır. Aynı ölçüte göre, bir aşkın Tanrı'nın doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz.⁵⁷

Doğrulayıcı analiz mantığında anlamlı olmak mantıkî bir terimdir. Bir önermenin ilke olarak doğrulanabilir olması demek, doğrulanmasının mantıkî olarak mümkün olması anlamını taşır. İzlediği yöntem, zorunluluğu ve varoluşu, doğrulayıcı analiz bakış açılarında birleştiren, mantıksal ilişkinin kurulmasına dayanır. Gerçeği incelemek için uygun tek dil, sentetik önermeleri kullanan dildir. Fakat sentetik önermeler az veya çok bir ihtimal içerir.

Bir varoluş olgusuyla ilgili bir önermenin, ne kadar çok muhtemel olursa olsun, sonraki bir tecrübeyle yanlışlanabilmesi her zaman mümkündür. Bunun anlamı şudur; varoluş hakkındaki bu önerme, zorunlu bir önerme değildir. Gördüğümüz gibi zorunluluk, tecrübeyle soruşturmanın her imkânına karşı garanti olarak, sadece analitik önermelerde bulunur; fakat böyle önermelerin varoluş konusunda söyleyebilecekleri hiçbir şey yoktur; onlar yalnız dilin kullanımına dair kararlarımızı dikte ederler.

Zorunluluk ve varoluş mantıksal olarak birbiriyle uyuşmayan kavramlardır. Nasıl ki yuvarlak ve kare terimleri, anlamlarını, doğru biçimde kullanıldıkları zaman kazanırlarsa, zorunlu ve varoluş kavramları da kendilerine özgü bağlamda açıklanırlar; fakat zorunlu ve varoluşu birleştiren ifade yuvarlak-kare kadar saçmadır. Öyleyse böyle bir zorunlu varlık var değildir ve gerçekte onun hiçbir anlamı yoktur.⁵⁸ Dolayısıyla Tanrı vardır, önermesini doğrulamanın mantıkî imkânı yoktur ve ilke olarak bile doğrulanabilirliği düşünülemez; çünkü bu önermenin doğrulanması için gerekli olan gözlemin teorik olarak bilinmesi mümkün değildir.

⁵⁷ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 111

⁵⁸ J. F. Findlay, "Can God's Existence be Disproved", 54, 60, 61; Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, 429, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.

Tanrı'nın zatının insan zihnini aşan bir gizem olduğu söylenerek teolojik dilin olgusal muhtevası mistik sezgiler, keşifler ve bazı özel tecrübelerle atıf yapılarak açıklanmak istenmiştir. Doğrulayıcı analiz mantığına göre her şeyden önce bir şeyin insan zihnini aştığını söylemek, onun anlaşılmasız olduğunu söylemektir. Anlaşılmaz olan da, anlamlı olarak tanımlanamaz.⁵⁹

Böyle bir yetersizliği aşmak için sorunu mistik tecrübeye taşımak ta meseleyi çözmez. Çünkü mistik sezgi, tabiatüstü varlık konusunda anlamlı bir söylem meydana getiremez. Böyle bir tecrübeye dayalı önermeler, olgusal anlamı olan bir yargının niteliklerine sahip değildir. Çünkü sentetik bir önermenin anlamlı kabul edilmesi için, doğrulayıcı analiz, bu önermeden, kendisini tam olarak doğrulayacak tecrübeye imkân vermesini ister. Fakat, mistik sezgiden hareketle, olgusal içeriğe sahip olmayı çok isteyen bir yargı bu isteği karşılamaz.

Ayer sözlerini şöyle sürdürür; mistiğin, kendi özel yöntemleriyle hakikatleri keşfedebileceğini a priori inkâr etmiyoruz. Mistiğin keşiflerinin deneysel gözlemlerimizle doğrulanıp doğrulanmadıklarını görmek için, hangi önermelerle ifade edildiklerini bilmek istiyoruz. Fakat mistik, deneysel ve doğrulanabilir önermeler sunmak şöyle dursun, düşünülür hiçbir önerme ileri süremez.⁶⁰

Mümkün tecrübeyi aşan Tanrı hakkında, kişisel duyum veya toplu algı vizyonlarından hareketle istidlal yapmaktayız. Bu çıkarım; Ay'ın görünen yüzünden hareketle görünmeyen yüzünü veya algıladığımız dumandan hareketle görünmeyen ateşi çıkarmamız kadar meşru değil midir? Doğrulayıcı analiz mantığı bu soruya da olumlu cevap vermez. Tabiat alanında görünür fenomenlerden hareketle görünmez olguları çıkarma, ilk bakışta, dinî keşiflerden hareketle tabiatüstü realitelerin çıkarımına mantıkî bir örnek verir gibidir; fakat gerçekte her iki durumun mantıkî konumu kökten farklıdır.

Görünürden hareketle görünmez olanı meşru olarak çıkarmamızın nedeni, onları birbirine bağlayacak deneysel nedenlere önceden sahip olduğumuza inanmamızdır: dumandan hareketle ateşi çıkarmadan önce, dumanın yükseldiğini gördük. Bir görünmeden hareketle tanrısal olanı çıkarabilmek için, duman ve ateşin birbirine bağlanmasında olduğu gibi, her ikisi arasındaki bağlantıyı tecrübe etmemiz gerekirdi. Fakat

⁵⁹ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 114.

⁶⁰ A. J. Ayer, *a.g.e.*, 113.

keşif tecrübesinden başka tecrübeye sahip değiliz. Ve gerçekte Tanrı'nın tecrübesine, keşfin neden olduğunu ileri sürebilmek için gereken Tanrı tecrübesine sahip olsaydık, belki keşfin bize Tanrı'yı göstermesine artık ihtiyacımız olmayacaktı.⁶¹

Görünenden görünmeyi istidlal etmek bilimsel değildir, çünkü; bilimsel yöntem, kesinlik ögesini veya en azından ilke olarak önerilen açıklamayı kabul etmek ya da reddetmek için elverişli herhangi bir tecrübenin yapılmasını gerektirir. Görünenin tecrübesi mümkün olmakla birlikte buradan yapılan sıçrama ile görünmeyen vardır denildiğinde, varolduğu söylenenin tecrübesi, daha doğrusu ikisi arasındaki ilişkiyi tecrübe etmek mümkün değildir. Oysa bir şeyin bilimsel olabilmesi için bu zorunludur. Bunun dışına düşen bilimsel değildir.

Buna ek olarak kesin ve olgusal bir anlamı olabilen her açıklamanın içeriği sınırlı olmalıdır. Eğer bir yöntem kendini bilimsel olarak adlandırıyorsa kaplamı, yani sınırları olması gerekir. Kaplamı olmayan, sözde bir açıklama, gerçek bir açıklama değildir; sadece hususi bir fenomene yapılandırılmış bir etikettir. Bu nedenle teolojik dil bir etiketten ibarettir. Çünkü kaplamı, sınırları belli değildir. Son olarak bir açıklamanın bilimsel olması için açıklanan fenomenin tek biçimli bir çerçevede, bir kanunda yeniden ele alınması mümkün olmalıdır. Bilinen ve bilinmeyen arasındaki benzerlikten hareket eden bir açıklama nasıl ve niçin sorularına cevap veremez.

O halde doğrulayıcı analiz açısından tabiatüstü hiçbir olgusal anlama sahip değildir. Dolayısıyla bilimsel de değildir. Hatta onunla ilgili hiçbir özgün tecrübe mümkün değildir ve tabiatüstüne ait olma iddiasındaki her tecrübenin bizzat tecrübenin anlamını aşan olgusal bir anlamı desteklemekte yetersiz olduğu ortaya çıkar.

Doğrulayıcı analiz için teolojik açıklama, sınırsız bir genelleme iddiasıdır; kaplamı yoktur ve bu açıklamadan genel kanunlar elde edilemez; bundan dolayı dışlanması gerekir.⁶² Buna göre Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatı ve benzeri teolojik konular aynı özelliği taşıdıklarından dolayı elenmeleri gerekir. Çünkü teolojik söylem, varoluş yargıları içerir. Salt benzerlikten hareket ettiğinden dolayı çelişkileri barındırır ve zorunlu olarak hataya düşer. Halbuki çelişkili dil, mantıksal bir imkânı ifade etmeye elverişli değildir.

⁶¹ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 27, Çev: Z. Özcan, İst: 1999.

⁶² F. Ferre, *a.g.e.*, 33-34.

John Hick'in da gösterdiği gibi teolojik dilin ikili yetersizliği barındırdığı görüşünü temellendirmek için atomistler kötülük problemini seçer ve çelişkiyi şöyle dile getirirler; bu antik a priori temelde, eşit derecede önemli, üç teolojik yargıyı uzlaştırmaktan ibaret bir mantık problemidir. Bu problem sadece, bu üç yargı birlikte doğrulandıkları zaman ortaya konur; bu, hiçbir teistin reddetmediği durumdur:

Üç yargı şöyledir: **I.**Tanrı her şeye kadirdir; **II.**Tanrı tamamen iyidir; **III.** Kötülük vardır. Bu önermelerin ilişkisini garanti altına alan hemen hemen mantıksal üç diğer kuralı gerektirir. **I.** İyilik kötülüğün karşıtıdır; **II.** İyi bir realite, gücü oranında, daima kötülüğü dışta bırakır; **III.** Kadir-i Mutlak bir varlığın yapabildiği şeye bir sınır yoktur.⁶³ Bu öncüllerden herhangi birini inkâr etmek kuşkusuz kötülük probleminden kaçmak anlamına gelir.

Kötülük probleminin ikili formuna başvurularak teolojik dil şöyle elenir; Tanrı'nın mutlak kudretini inkâr etmek, bir teist için mümkün değildir. Tanrı'nın bütünüyle iyi olduğunu inkâr etmek bir teist için zaten düşünülemez. Kötülüğün varolduğunu inkâr etmek ise tecrübeyle çeliştiği için savunulamaz. Böylece teist iki ihtimalı dışta bırakır, üçüncü ihtimale yönelir ve çözümü kötülüğün varolmadığı ve bunun kötü anlaşılmış iyilik olduğunu savunur.⁶⁴ Bu durum teistin hem bilinen hem de bilinmeyen arasında kendini sürekli olarak inanmaya hazır tutması anlamına gelir. Olguyla ilgili bir içeriği olan bir önerme bilgi verebilir. Ancak böyle bir önerme üzerinde doğru ve yanlış hükmünde bulunulabilir. Dinî ifadelerin olgusal içeriği olmadığından anlamsızdırlar, bunlara dayanarak bir çıkarım yapılamaz.

IV. Kelâm ilminin krize girişinin bir sebebi de ondokuzuncu yüzyılın temel yanlışlarından biri olan ilerlemeci tarih anlayışıdır. Dayandığı sabiteler itibariyle bu anlayış, belli bir tarihî ve kültürel tecrübeyi bütün insanlık için geçerli sayar. İnsanlığın kurtuluşunu bu sürecin belirlediği bir dünyaya ait olmakla sınırlar. İnsani ilişkiler ağını tabii alanı açıklamanın esaslarına dönüştürmeyi mümkün gören bu yaklaşım, bilim ve teknoloji alanı ile kültür dünyasını aynı mantıkla okur. İçtimai fizik teolojisinin teorik çerçevesini tabii olgular arasındaki ilişki düzenninin değişmezliği oluşturur. Bilimsel bilgi test edilen bilgi değil, mutlak anlamda doğru ve bağlayıcı görülür. Bunun böyle olduğu modernleşmenin bilgi ajanları tarafından onaylanır.

⁶³ J. Hick, *a.g.e.*, 40-41.

⁶⁴ F. Ferre, *a.g.e.*, 35.

Yatay boyutu kutsallaştıran ve hayatın amacı yapan bu yaklaşım, ilerleme mitini hayatın merkezine yerleştirir. Araçsal aklın dünya ölçeğindeki yaygınlığını ölçü olarak dünyanın sonunun ilan eder. Araçsal aklın kurguladığı dünya, bütün insanlığın tabi olması gereken bir güç olarak sunulur ve varolmak için bu sürece tabi olmanın zorunlu olduğu tembihlenir. Bu tehdit ve cezalandırma, özgürlük ve insan hakları gibi sevimli ifadeler altında yapılır. Modern çağın, dinî düşünce alanında ana örgüsü kısaca bunlardır. Dolayısıyla meseleyi bu felsefî örgü açısından değerlendirmemiz gerekir. Bir durum tespiti yapmanın, bir anlam arayışının olup-olmadığını ve entellektüel kaygıyı göstermenin yolu budur.

A. Cumhuriyet'e Geçişte Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu

Cumhuriyet'e geçiş ve erken döneminde kelâm ilminin durumunu tartışmak için girişte zikrettiğimiz dinî ve felsefî tartışmalara verilen cevapların olup-olmadığına bakmamız gerekir. Bu dönemde bir yöntem arayışından veya bir yöntemden bahsetmek için, yapılan kelâm çalışmalarında bilgi edinmemizi sağlayan süreçlerin ve bilgi edinmenin temel koşullarının olup olmadığına bakmamız gerekir. Her ne kadar Cumhuriyet'e geçiş ve erken döneminde yaşayan kelâmcılar girişte sunduğumuz temel meselelerin hepsine vakıf olmasalar da, daha sonra gelen kelâmcıların andığımız konulara vakıf olduklarını söyleyebiliriz.

Kelâm ilminde bilgi, itikadî konular alanında bilgi edinme süreçlerini içerir. Kelâm ilminde yöntem ise bilgi edinme süreçlerinin belli usullere bağlı sistemli bir bileşimidir. Kelâmcıların gerek ilmin tanımında gerekse dinî hükümlerin ayrımında yaptıkları tasnif bir alan belirlemedir. Bu alana ilişkin kavramlar ve özel tanımlar, bu alanı bilmenin imkânı ve yolları, yine bu alana ilişkin meseleleri delillerle temellendirme ve delil getirme biçimleri kelâm ilminin bir yöntemi olduğunu gösteren ölçütlerdir. Her hangi bir kelâmcının bunları yöntem başlığı altında sunması gerekmez. Tartıştığı bir konuda bilgi edinme süreçleri işliyor ve kullandığı önermeler her hangi bir bilgi edinme usulüne uygunsa, bir yöntem içinden konuşuyor demektir.

Yöntem, bilgi edinme süreçlerinin belli ölçütlere göre yürütülmesini, yöntem arayışı ise bilgi ve bilginin olguları alanında ortaya çıkan değişikliği kapsar. Yeni ilmi kelâm döneminde yöntem ve yöntem arayışı, bir çok alanda kendini açığa vuran ve somutlaşan değişme ile ilgi-

lidir. Bu değişim hem bilgi ve bilgi felsefesinde hem varlık felsefesinde kendini gösterir. Anılan iki alandaki değişiklik insan etkinliğine konu olan her alana yayılır. Öyle ki bu değişim, geleneğin yapısını bozar ve yeniden kurar. Öyleyse bu dönemin hem modern bilginin yapısı açısından hem de İslâm dünyasında görülen fıkır kriz açısından yeni arayışlara eşlik etmesi gerekir. Bu öncüle bağlı olarak bu dönemde kelâm ilminin yöntemi denildiğinde farklı kavramları ve tanımları görmemiz gerekir. Bu ise andığımız dönemde yaşayan kelâmcıların amaçlarının ne olduğu ile bağlantılıdır. Çünkü her yöntemin arkasında açıktan açığa belirtilmemiş ve dile getirilmemiş tikel bir amaç yatar. Bir başka deyişle yöntem amaca göre belirlenir. Öyleyse burada yapmamız gereken şey, bu dönemde yaşayan ve etkin olan kelâmcıların modern çağın ufkunu belirleyen dinî ve felsefî görüşlere karşı tutumlarını, tartışmalarını, kullandıkları kavramları ve tanımları, yenilenme adına ileri sürdükleri görüşlerin ilmi değerini gözden geçirmektir.

Bu duruma göre cevabını aramamız gereken ilk soru, bu dönemde yaşayan ve etkin olan kelâmcıların sıraladığımız ölçütler açısından konumları nedir, sorusu olmalıdır. Bu soru önemlidir, çünkü anılan kelâmcıların öncelikli amacı, bağlı bulundukları ekolün belirlediği itikadî konulara yönelik eleştirilere karşı bir savunı üslubu geliştirmek ise bunun anlamı; kelâm ilmini, geleneksel anlayışı muhafaza etme çizgisinde tutmaktır. Geleneksel yöntemin dayandığı ön varsayımlarını ve anlamayorumlama ölçütlerini tartışmaktan kaçınmanın felsefî anlamı budur. Yok eğer amaç, geleneği parantez içine alarak yeni bir anlama modeli geliştirmek ise bunun anlamı da; temel alınan öncüllerin ne ifade ettiğini bilmeden modern değerlere dinî form giydirmektir. Son olarak amaç; duruş noktası olarak geleneği anlama, sorgulama ve yeni yorumlar yapmak ise bunun anlamı; geleneksel ve modern dünya görüşlerinin varlık ve bilgi temellerini tartışarak yeni sonuçlara ulaşmaktır. Eğer bu varsa, kelâm ilmi alanında bir yöntem arayışından söz edebiliriz.

Bunu belirlemek için anılan tarihî kesitte etkin olan kelâmcıların ne söylediğine bakmamız gerekir. Eğer bunların yeni soruları vardır dersek, bu soruların, dinî düşünüşte hangi meselelerle ilgili olduğu ve hangi meydan okumalarla yüzleştiğini ortaya koymalıyız. Modern düşünüşün dayandığı varlık ve bilgi anlayışının ürettiği sorunlar ve dünya görüşünün dine ilişkin bakışı temelden farklı olduğu halde, anılan dönemde etkin olan kelâmcıların Kur'ân'ı anlama yönteminde ve tartıştığı konularda bir değişiklik olmuş mudur? Yoksa geleneksel Kelâm'ın

Kur'ânı anlama yöntemi ve tartıştığı konular değişmez parantezine alınarak aynı şekilde mi sürdürülmektedir?

İki soruya verilecek cevap bir yöntem arayışını veya yeni bir yöntemin olup olmadığını tartışmaya başlamanın başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Eğer cevap olumsuz ise vahyin yorumuna ilişkin tutarlılık ve dış dünyadaki sorunlara cevap verme gibi yorum yöntemine dair esasları belirlemek gerekirken, dinî metinleri lafzî anlamla sınırlayan ya da tarihî yorumu aktaran bir kelâmcı nakilci konuma düşer. Lafzî anlama ve tarihî yorumu kutsallık kazandıran ve bunu yeni kelimelerle aktaran bir yorumla, belli varsayımlar ve öncüller eşliğinde yapılan, özellikle günümüzde kelimelerin anlam ölçülerini belirleyen, insanın varlık içindeki konumunu ve eğilimlerini dikkate alan bir yorum aynı değildir.

Kelâmcıların anlama ve yorumlama yönteminin çatısını birbiriyle ilişkili olan üç mesele etrafında tartışabiliriz: İlmin alanını ve tartıştığı konuların özelliğini ve kendi ilmi duruşunu belirlemek, bilgi ve bilgiyi elde etmenin imkânı, kaynağı, bilgi elde etmenin usulleri, yani delil ve delil getirme yöntemleri, cevher-araz kuramı kelâmcıların yöntem anlayışını oluşturur. Cumhuriyete geçiş ve erken döneminde kelâm ilminin durumunu ve yöntemini tartışmak için bu konuda etkin olan iki kelâmcının görüşlerini daha zikrettiğimiz üç noktada sunmamız gerekmektedir. Bu dönemi açıklamak için Abdullatif Harputî (1842-1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) iyi bir seçimdir.

I. İlmin alanını ve tartıştığı konuların özelliğini belirlemek: Bu konuda hem Harputî hem de İzmirli kelâm ilminin tanımı, konusu ve gayesi gibi konulara değinirler. Kendi duruşlarını ve çalışmalarında kullandıkları yöntemi, kelâm ilminin yenilenmesi meselesini ve gerekçelerini açıklarlar. Dinî hükümler başlığı altında teknik bir ayırım yaparak itikadî hükümlerin ne olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini farklı açılardan izah ederler.

Öncelikle itikadî hükümleri iki kısma ayırırlar: Onlara göre birincisinde aklî burhanlar aranır. Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine, ilim ve kudretine, iradesine, hikmet ve tedbirine, peygamber göndermesine imân gibi. İkincisin de ise Kur'ân ve sahih sünnette gelen, nazarî akla da muhal olmamak şartıyla teslim ve tasdiki emrolunur; ahirete ve meleklerle imân gibi. Buna ek olarak itikadî konularda yakîn arandığı, itikadî hükümlerin değişmediği ve bütün peygamberlerin bu konular

üzerinde ittifak halinde olduğu belirtilir.⁶⁵ Şimdi önem sırasına göre bu maddenin kapsamına giren konuları sırasıyla açıklamaya çalışalım.

Yöntemin birinci unsurunu tartışmaya iki kelâmcının ilmi duruşunu ve yeniden anlama ve yorumlama konusunda ileri sürdükleri gerekçeleri sunmakla başlayalım. Kelâm ilminin yenilenmesi konusunda Harputî sözlerine şöyle başlar: Daru'l Fünun'da kelâm ilmini tedris etmekle görevlendirildiğimde, itikadî esasları kapsayan, muânnit bidatçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdim. Ancak önceki kelâmcılara ait böyle bir kitaba rastlamadım. Zira onların kitapları kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bidatlarını ve kadim-felsefî kökenli eski filozofların görüşlerini reddetmekle sınırlıydı.

Bu kitaplarda, asrımızda ortaya çıkan bir çok bidat ve dini korumak için kesin bir şekilde ortadan kaldırılması gereken duyumcu felsefenin sapkınlıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktaydı. Oysa kelâm ilmi muhakkik âlimlerin işaret ettiği gibi duruma ve konuma göre tedvin edilmesi gereken bir ilim dalıdır. İşte bunlar, beni tedris ve müzakere ortamında böyle bir kitapçığı yazmaya sevk etti.⁶⁶ Bir başka yerde doğrudan değişim olgusuna gönderme yaparak şöyle der; değişen felsefeyi elemeye tabi tutup, dine uygun görüşleri hemen tespit edip almak, böylece onlardan yararlanma imkânı bulmak, uymayan görüşleri ise eğer tevil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelâm ilmi tedvin etmek gerekir. Zira ilk dönem kelâm âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavrı göstermişlerdir.⁶⁷

İzmirli ise kelâm ilminin yenilenmesi konusunda tarihî sürekliliğe, bazı konu ve yöntem esaslarındaki değişikliklere gönderme yaparak sözlerine başlar. Kelâm ilminin kuruluş döneminde tartışılan meseleler nasıl ki daha sonra yeterli görülmemiş ve yeni unsurlar eklenmişse, bu günde geçerliliğini önemli ölçüde yitirmiş bazı meselelerin değişmesi ve yeni felsefî görüşlerden yararlanarak asrın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâmın yazılması gerekmektedir.⁶⁸

⁶⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 22-23; *el-Cevabu's-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid*, 10, Ali Şükrü Mat., Ank., 1922.

⁶⁶ Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*, 4-5, Necmi İstikbal Matbaası, İst: 1912.

⁶⁷ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 111, Necmi İstikbal Mat., İst: 1913.

⁶⁸ İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm*, 13.

Ona göre, kelâm ilmi karşıtların, inatçıların ve uyarılmak isteyenlerin değişmesiyle değişir; çağın gereğine göre yenilenir. Bunun en somut kanıtı önceki kelâmcılar döneminde mantık kurallarına aykırı olarak kabul edilen öncüller, daha sonraki kelâmcılar tarafından kaldırılmıştır; bunun aksine mantikî esaslara uygun bir takım öncüller ortaya konmuştur.⁶⁹ Kelâmcılar, dinî esaslara savunma konusunda her zaman ilmi ve felsefî ölçütleri kullanmışlardır. İslâm'ın hiçbir zaman hiçbir şeyden pervası yoktur. İslâmî esaslar, sağlam ve kesin olarak sabit olan ilmi esaslara aykırı değildir. İslâmî esaslar içerisinde bizzat muhal olan hiçbir muhal yoktur.

Çağdaş ilimler yalnız deliller konusunda genişlemeye ve değişime tesir eder. Fakat temel meseleler ve maksatlara asla etki edemez. İtikadî esaslar, yıkılmaktan masumdur, değişmesi ve dönüşmesi düşünülemez. İslâm beşer tarafından konulan her hangi ilmi esasa asla yıkılamaz. İslâm ilim ve burhana, hak ve beraberliğe dayanır, düşünce isteğini perdelemez ve bağımsızlığına iade eder.⁷⁰ Bu ifadeler modern bilim karşısında susmanın ve kendini inkâr etmenin anlamsızlığına yapılan göndermelerdir. Sorunun dinden değil, dini anlamaktan kaynaklandığını dile getiren İzmirli⁷¹ bu tutumun gereksizliğini önemle vurgular.

Harputî ve İzmirli'den alıntılarladığımız metinler çok açık bir şekilde daha önceki teliflerin yetersiz ve yeni meselelere cevap veremediğini, dolayısıyla yeni bir kelâm anlayışı geliştirmenin gerekli olduğunu göstermektedir. Modern dönemde din ve dinî ifadelerin yapısına dönük tezlere cevap verme amacını gösteren bir yaklaşımın olduğu ortadadır. Bir arayışın olduğu açık, ancak bu arayışın gerek kelâm yapma açısından gerekse yöntem arayışı açısından ne ifade ettiği tartışmaya muhtaçtır. Harputî bu ihtiyacı, güvenilir kelâm kaynaklarından yeni bir çalışma yaparak karşılamak ister. Bununla birlikte çağdaş din karşıtı akımlara değinir ve bunları eleştirir.⁷² Fakat kelâm ilminin tarihi ve yöntemi konusunda yeni bir şey söylemez.⁷³

⁶⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/9, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 10-11, Evkaf-ı İslâmiyye Mat., İst:1917,

⁷⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 9-10.

⁷¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 13-17; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 14, 16.

⁷² Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 6.

⁷³ Bkz: Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, Necmi İstikbal Mat., İst: 1913.

İzmirli'ye gelince o daha ileri adım atarak doğrudan bir yenilenmeden ve Kur'ân'ı yeniden yorumlamanın dayanması gereken esaslardan bahseder. Çağdaş din karşıtı fıkırî akımlara değinir ve bunları eleştirir.⁷⁴ Böyle olmakla birlikte İzmirli'nin yeni bir yöntem geliştirdiğini söylemek oldukça zor gözükmektedir.

Harputî teorik bir çerçeve oluşturmaya kelâmın tanımı, konusu ve gayesini açıklamakla başlar ve şöyle der; ilk dönem âlimlerine göre kelâm, Allah'ın zatını başlangıç ve sonuca ilişkin sıfat ve fiilleri bakımından, İslâmî ilkelere göre konu edinen bir ilimdir. Son dönem bilginlerine göre ise kelâm, bilinenin hallerini dinî inançların yakîni delillerden çıkarılmasına vesile olması bakımından konu edinen bir ilimdir.⁷⁵ İzmirli ise kelâm ilminin konusu ve gayesi açısından tanımlandığını belirtir ve konusuna göre yapılan tanıma masnuatın ahvali ifadesini ekler. Kelâm ilmini gayesine göre ise şöyle tanımlar; kelâm ilmi, deliller getirip ve şüpheleri ortadan kaldırmakla dinî inançları ispata yeterli olmayı sağlayan bir ilimdir.⁷⁶

Yöntem açısından bu tanımlar önemlidir, çünkü tanımlarda kullanılan kavramlar ve ayrımlar sadece kelâm ilminin belli bir konusu, amacı ve gayesi olduğunu göstermez, aynı zamanda bunlar, kelâm ilmini diğer ilimlerle birleştiren ve ayıran ölçütlerin neler olduğunu ve bunların ne anlama geldiğini gösterir. Nitekim yapılan tanımlar, hem konunun sınırlarını hem ne olduğunu hem de bu ilmin hangi amaç çerçevesinde ve nasıl işleyeceğini belirlemektedir. Tanım açısından meseleye bakarsak daha işin başında diyebiliriz ki Harputî klâsik kelâm yöntemine bağlıdır. Zaten geleneksel mezhepler konusunda klâsik anlayışı ve ayrımları olduğu gibi kabul etmesi bunun göstergesidir.⁷⁷ İzmirli de aynı hükme tabidir. Çünkü yaptığı tanımlar, daha önce yapılan tanımların aynısıdır.

Kelâm ilminin konusuna gelince, ilk dönem bilginlerine göre kelâmın konusu Zat-ı İlâhî'dir. Onların kelâmında yaratılış ve ahirete taalluk eden ilahî sıfat ve fiiller yer alırdı. Kelâm-felsefe ilişkisinin yoğunlaştığı dönemde kelâmın konusu mevcuttur. Bir başka deyişle varlıktan varolma yönüyle bahsetmektir. Sonraki kelâmcılara göre ise İslâmî inançların bilinmesine vesile olması yönüyle her türlü bilinendir.⁷⁸ Bu

⁷⁴ Bkz: İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II./ 59-74, 79-82, Amire Mat. İst: 1921.

⁷⁵ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 6-7.

⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İst: 1922, 1 / 3, 5 ; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 20.

⁷⁷ Harputî, *Tarih-i İlmi Kelâm*, 11.

nançların bilinmesine vesile olması yönüyle her türlü bilinendir.⁷⁸ Bu tanım ve içeriğe göre kelâmın gayesi, taklid çukurundan yakîn zirvesine çıkmak, irşada muhtaç olanları irşat etmek, inatçı inkârcıları susturmak ve dini kabul eden insanların inançlarını batıl ehlinin şüphelerinden korumaktır.⁷⁹

Görüldüğü üzere her iki kelâmcı da gelenekte olanı aynen nakle-derler. Kelâm ilminin konusu ve gayesi noktasında yeni olan hiçbir şey yoktur. Dinî inançların bilinmesine vesile olması yönüyle her türlü bilinen gibi genel bir ifade sonraki kelâmcıların kullandığı bir kalıptır. Böylesi bir genel ifade, bir ilmi disiplin açısından sorunlu bir ifadedir. Çünkü böyle bir ifade delaletinin genişliği kadar belirsizliğe de gön-derme yapar.

* Kendi anlayışlarını ve yöntemlerini açıklama bağlamında önce yöntem kavramını tanımlarlar. Onlara göre yöntem, anlatma ve anlamlı olma açısından sahih bir bilgiye ulaşmak için izlenmesi gereken yoldur. Yöntem konusunda her iki kelâmcının da önerileri bulunmaktadır. İzmirli⁸⁰ gayelerin en yücesi olan Allah'ın birliği konusunda telif ettiği Yeni İlmi Kelâm' da izlediği yöntemi şöyle anlatır;

1. Bu çalışma, farklı bir anlatımla deliller ve kanıtları temel alır. Allah'ın birliğinin en mükemmel vesilesi olan Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunda derin görüş sahibi olanların yöntemi izlenmiş ve bizzat Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlakı ile istidlal yapma yoluna gidilmiştir. Hz. Peygamberi fiili ile, haliyle, sözüyle sevdirmeye, peygamber sevgisini kalplerde yerleştirmeye hadim olmayı özel amaç edinmiştir. Kelâmcıların çoğunluğunun, nübüvvet konusunda izledikleri yol olan hissî mu'cizelerin imkânını, çağdaş felsefe ile ispat eylemiş; hissî mu'cizeden daha çok manevi mu'cizeye önem atfetmiştir.

2. Fen ile, tecrübe ile ispatı kâbil görülmeyen hususların imkânını akıl ile, yani mantık ile ispat ettikten sonra vukuunu doğru haber veren Hz. Peygamber'in kat'i haberlerine bina kılmıştır. Beşerî aklın, Allah'ı tam olarak idrak edemeyeceği, aklî kuramlarda pek çok farklılık bulunduğu kabul edilerek, bu gibi konularda kalbi tatmin için ancak vahye ihtiyaç hasıl olduğunu açıklamıştır.

⁷⁸ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 10; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1 / 6; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 23-24.

⁷⁹ Harputî, 10; İzmirli, 1 / 8, 9; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 28-29.

⁸⁰ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1 / 17-19.

3. Filozofların fikir ve düşüncelerini nazarı itibara alarak İslâmî esaslara uygun olanları delille kabul etmiş, olmayanları ise delille reddetmiştir. Bu konuda yeni bir yöntem izlemiştir.

4. Bütün ilimlerde hakim olan yöntembilim ölçütleri ile yürüyerek skolastik savunma yerine metot dairesinde savunmayı gerçekleştirmiştir. Böylece hem biçimsel mantığı hem de maddî mantığı elde tutarak şartların imkânı için biçimsel mantığın esaslarına, şartların gerçekleşmesi için maddî mantığın kurallarına riayet etmiştir;

5. Sonrakilerin kelâmı gibi yunan felsefesi ile karışmamış, belki durumun gereğine göre batı felsefesi ile ihtiyaç duyulduğu ölçüde beraber gitmiştir. Keza sonrakilerin kelâmında olduğu gibi tabîî konular kelâm ilminin kapsamına dahil edilmemiştir.⁸¹ Din karşıtları tarafından ortaya atılan şüpheleri muhalifin durumuna göre yeterli olan bir yol ile savunma amaçlanmıştır.

Keza, İzmirli pek rastlanmayan bir şekilde kelâm ilminin yöntemi başlığını kullanır ve bu başlık altında bir yöntem tartışmasından daha çok kelâmcıların ne olup olmadığını genel ifadelerle dile getirir. Meselelerin ne olduğunu göstermek için İzmirli İsmail Hakkı'nın⁸² bahsettiği esasları maddeler halinde sıralamak istiyorum;

a. Kelâm İlminde bütün ilmi yöntemler dikkate alınmıştır: istidlâl ve nazar, his ve tecrübe, haber ve rivayet, vahiy.

b. Kelâmcılar yalnız duyu delillerine dayanan ve algı-seziş ile yetinen duyumculardan olmadığı gibi her şeyi aklî tasavvura bağlayan ve âlem hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün görmeyenlerden de değildir.

III. Kelâmcılar, her şeyi sezgi üzerine bina kılıp akıl yerine ilhamı koyan sezgicilerden de değildir. Kelâm ilminde algı alanında his, aklıla kavranılabilir alanda akıl esastır. Akıl, vahyin nuru ile desteklenir. Kelâm ilminde sadece peygamberlerin ilhamı kabul edilir. Peygamberlerin dışında kalanların ilhamına gelince bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. İlhamın bilgi değerini kabul edenler bunu bazı şartlara bağlarlar. İlham, evhamdan ayırt edilmeli, ilham kitap ve sünnete aykırı olmamalı. Bununla birlikte ilham, dinlerin ve mezheplerin geçerliliğini belirleme hususunda bir ölçü değildir.

⁸¹ İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 12, 13.

⁸² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 1 / 59-60; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 13.

IV. Mütetekellimin, sadece nakil ile yetinen nakilcide değildir.

Kur'ân'ın temel meselelerini yorumlamada dikkat edilmesi gereken öncülleri ise şöyle sıralar;

1. Dini anlama, yorumlama durumunda olan kişi dinî ilimleri, sahih-geçerli ilimlere düşman göstermemelidir. Dinimizin temel esasları olan Kur'ân'ın emir ve tavsiyeleri ile yetinerek, tabii bilimleri, dinî alana taşımamalıdır. Dinî metinleri, gereksiz teville kalkışmamalıdır.

2. Dinimizde zorlama ve baskı yoktur, bu nedenle hiç kimsenin inancına karışılmaz, kalbin en hassas noktası olan dinî hissin rencide edilmesine de izin verilmez. Bu inanç özgürlüğünün gereğidir. Kur'ân, bu esaslı destekler.⁸³

3. İslâm; geçerli bilginin düşmanı değil, aksine teşvik edicidir. Tabiata dayanmaz, tabiatı destekler. Kozmik adetlerden ibret almayı, tabiatı araştırmayı tavsiye eder. Kur'ân; haber, emir ve öğütler üzerinde döñüp dolaşır. Haber ile emir kısımları bizzat amaç, gaye olduğu halde, öğüt kısmı bizzat amaç değil, belki bir vesiledir. Haber ve emir kısımları hayra tabi olma şerden kaçınmadan başka bir gaye takip etmez.

4. Dinimiz akla bir rehberdir. Mutluluğun vesilelerini araştırmak için akli serbest bırakır. Dinimiz, akla karışık olan mutluluk vesilelerini açığa çıkartmak için adeta bir manifestodur. Geçinme yollarını ayrıntılı bir şekilde sunma, kazanç yollarını açıklama ve bunlarla doğrudan ilgili olan ilimleri öğrenmek dinin esas amaçlarından ve öğrenilmesi gereken asıl konulardan değildir.

5. Kur'ân'ın haber kısmı, tecrübe alanında kalan, o alanda aklın yeterli görülmediği âlemin başlangıcı ve sonuna ilişkin itikadî hükümlerdir. İtikadî hükümleri, bir temel itikadî ilkeye irca etmek, âlemin yaratıcısı ve ibadet etmeye layık olan Allah'ın birliği meselesidir. Diğer hükümler, bu esasa bağlıdır. Bu esas, Kur'ân'da açık delillerle belirtilmektedir.

6. Tezkir kısmına gelince vaadler, vaîdler, öğütler bu kısma dahildir. Genel ifade ile Kur'ân'da fenne ait varit olan âyetler sırf ibreti harekete geçirme ve Allah'ı hatırlatmak içindir. Böylesi âyetler tevhidin delilleri yerinde olup vesileler kabilindendir.

⁸³ İzmirli, meselenin bu yönüyle ilgili olarak bir başka çalışmasında geniş bilgi vermektedir. Bkz: *el-Cevabu's-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid*, Ali Şükrü Mat., Ank., 1922.

Kur'ân bir fen kitabı değildir. Kur'ân'ın nazarî ve farazî fenni içermesi de asla şart değildir. Fen, tecrübeye dayanmakla daima değişmeye maruzdur. Oysa Kur'ân ezeli ve ebedi hakikat olmakla değişmek ve dönüşmekten masundur. Değişime maruz olmayan âyetleri sürekli değişmeye maruz kalan nazariye ve faraziye ile birleştirmeye, uzlaştırmaya çalışmak; bizzat amacı bu olmayan âyetlerin anlamını bizzat bu şekilde göstermek Kur'ân'ın ruhuna aykırıdır, mahzuru da büyüktür. Evet, sahih bir fennin telkin ettiği hakikat Kur'ân'ın tebliğ ettiği hakikate aykırı olmaz. Kur'ân'ın tabii varlıklardan bahseden âyetleri Allah'ın varlığına ve birliğine delaleti açısından okunmalı ve bu konumda tutulmalıdır. Bu amacın dışına çıkarmak, Kur'ân'ı maksadının dışında okumak anlamına gelir.

7. Kur'ân kıssaları salt olarak geçmiş toplumlardan ibret almak maksadıyla varit olmuştur.

8. Emir kısmı, zahiri ve batini hükümlere aittir. Zahiri hükümlere ait olanlar ibadet, muamelât ve yaptırımlara aittir. Batini hükümlere ait olanlar ise nefsi terbiye etmeye dönük âyetlerdir.

Bir yöntem tartışması açısından oldukça yetersiz olan bu değerlendirme ve kullanılan başlık bir ilmi çabayı ifade etmektedir. Anılan çaba, gelecek nesillere bırakılmaktadır. Bu takdir edilmesi gereken bir husustur. Ne var ki bu çabayı yeni bir yöntem olarak sunmak doğru değildir. Burada zikredilen esaslar şu veya bu biçimde geleneğin içinde her hangi bir ciddi telifte bulunabilecek esaslardır.

II. Bilgi anlayışı, bu bir olguyu ve metni bilmenin imkânını, kaynaklarını ve bilmenin yöntemlerini içerir. Anlama ve yorumlama yönteminin içeriğini bilgi kuramına ait önermeler oluşturur. Bu nedenle bilgi üzerine kurulmuş anlama ve yorumlama esaslarına dayalı bir yorum kuramı söz konusu olduğunda hangi bilgi kuramına göre hareket ettiğimiz akla gelir.

Sözgelimi zihin haricinde bir hakikat vardır ve insan bunu bilir demekle, zihin haricinde hakikat vardır, fakat farklı biçimlerde tezahür eder, veya zihin haricinde hiçbir hakikat yoktur, hakikat seninle benim anlaştığım şeydir demek arasında fark vardır. Bu önermelerden hangisini okumamıza temel yaparsak, ona göre yorum yaparız ve her birine göre yapılan yorum da değişir.

Kelâm ilminde bilgi konusu hem bilginin niteliği ve imkânı açısından hem de bilgiyi elde etme yolları açısından tartışılır. Her iki kelâmcı da aynı yolu izler. Bilgi, bilgiyi elde etme yollarıyla kazanılır. Öyleyse bilgi hangi yollarla elde edilir, sorusu önemlidir. Harputî ve İzmirli'ye göre insan üç yolla bilgi edinir: Havass-ı selime, haber-i sadık, akıl. Sağlam duyular yoluyla elde edilen bilgi zarûrî bilgidir.

Zarûrî bilgi, aklın doğruluğuna apaçık bir şekilde hükmettiği bilgidir. Haber-i sadık, olguya uygun düşen haberdir. İki kısma ayrılır; yalan üzere birleşmelerini aklın doğru görmediği bir çoğunluğun şahadeti ile sabit olan haber ki, bu mütevatir haber olarak adlandırılır. Bu haberin doğruluğunu sağlayan husus, haberi verenlerin çokluğu değil, haber verilen konunun içerik itibarıyla yalanı ve şüpheyi dışlamış olmasıdır. Böyle bir haberle elde edilen bilgi de zarûrî bilgidir. Ancak bu iki şarta bağlıdır.

Birincisi; haber verilen şey algılanabilen ve gözlenebilen alana ait olmalı. İkincisi; mümkün olmalı, yani muhal olmamalıdır. Mütevatir olmayan haber, ilmi kelâmda kesin delil olarak kabul edilmez. Hz. Peygamber'in mu'cizesi ile desteklenen haber ise haber-i resûl olarak adlandırılır. Bu haber, istidlali ilmi gerektirir. Çünkü böyle bir haberle elde edilen bilgi, apaçık bir mu'cize ile sabit olduğundan dinî düşüncede zarûrî bilgiye benzer bir bilgi olarak kabul edilir. Bilgi elde etmenin diğer bir yolu ise akıldır. Akıl ile elde edilen bilgi ya zarûrî veya istidlâlî olur. Bu istidlal ise işleyiş biçimine göre adlandırılır: kıyas, istikra ve temsil gibi.⁸⁴

Bilgiyi elde etme imkânı ve kaynağı açısından İslâm düşüncesi-nin içindeki farklı eğilimlere değinen her iki kelâmcı, konuyu, feyiz, nazar ve eser veya akıl, nakil ve vicdan kavramları eşliğinde tartışır. Nitekim İzmirli söz konusu ayrımı şöyle açıklar: Mutasavvıflara göre hak ancak keşf ve vicdan ile bilinir. Bunun içindir ki kalbin aydınlığına uygun düşen haber ve nakil kabul edilir, yoksa tevil edilir.

Kelâmcılara göre hak ancak nazar ve burhan ile bilinir. Bunun içindir ki sahih nazara aykırı olan sem' ve nakil tevil edilir. Kelâmcıların sözleri ilim, marifet ve tasdik hakkında, mutasavvıfların sözleri ise insanın kast ve iradesi hakkındadır. Selefin yolu ise nakil ve eser yoludur. Onlara göre hak ancak gönderilen elçinin, yani peygamberin sözleri ile

⁸⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 56-58; *Mülâhhas ilm-i Tevhid*, Kanaat Mat: İst., 1922, 20-22.

bilinir, gönderilen elçinin sözlerine nazar olunur, bunlar üzerinde düşünülür ve bunlarla istidlal yapılır. Çünkü Resûl-i Ekrem hakkı doğrudan doğruya bildirmiştir. Feyiz-zevk, nazar-istidlal, felsefî kıyas ile dinî metinler yorumlanamaz. Doğrudan doğruya aklın hükmettiği, yani makul olan ile sahih nakil çatışmaz. İslâm filozofları kelâmcılar gibi nazar ehli oldukları için akla aykırı gördükleri naklî felsefî kıyasla tevil ederler veya tahyil ve temsile hamlederler.⁸⁵

Gerek itikadî hükümlerin farklı olduğunu ve gerekse anlama ve yorumlamaya eyleminin dayandığı ölçütün ne olduğunu belirleyen bu ayırım, kelâm ilminin yerini ve kelâmî yorumun diğer yorumlardan farkını ortaya koyar. Bir başka deyişle bu ayırım kelâm yapmanın ilim olduğunu gösterir.

Bilginin niteliği ve imkânı açısından yapılan tartışma tarihin derinliklerine kadar uzanan ve farklı bakışlara konu olan bir meseledir. Genel anlamda iki eğilim söz konusudur. Birinci eğilim; insan aklı, kesin bilgiye ulaşamaz. İnsan ne algılama yoluyla ne de akletme ile kesin ve sahih bilgiye ulaşamaz. Yakîn ve hakikat, insan idrakinin ötesindedir. Bu eğilim, kadim felsefede daha belirgin ve yaygındır.

Çağdaş düşüncede geçerliliğini önemli ölçüde yitiren bu eğilim, son zamanlarda daha farklı formlarla, ancak daha ılımlı şekilde varlığını sürdürmektedir. İkinci eğilim ise insanın kesin ve sahih bilgiye ulaşmasını mümkün gören anlayıştır. Buna göre insan, algılama ve akletme yoluyla bir çok bilinmeyeni bilir ve anlar. Eşyanın hakikatı vardır, zihinde hasıl olan yakîn ile hariçteki eşyanın gerçekliği sabittir; insan bu gerçekliği anlayacak güçtedir.⁸⁶

İki ana eğilimin ılımlı ve katı biçimlerinden ayrıntılı olarak bahsetmek mümkün olmakla birlikte, bizim için önemli olan kelâmcıların konumunu belirlemektir. Söz konusu konumu bizzat İzmirli şöyle ifade eder: kelâm kitaplarında sofistlere mukabil olarak zikredilen ehli hak: zihin haricinde eşyanın hakikatini ve bunu bilmenin imkânını kabul edenlerdir.⁸⁷ İzmirli yapmış olduğu ayırım ve tanımla kelâmcıların temellendirmeci bilgi kuramına bağlı olduklarını ifade etmektedir.

⁸⁵ Bkz: İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 60-61; *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 36, 38; *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, 51-54.

⁸⁶ İzmirli, *a.g.e.*, 1 / 62-63.

⁸⁷ İzmirli, *a.g.e.*, 1 / 63.

Temellendirmeci bilgi kuramına bağlı olmanın ne anlama geldiğini anlamak için bu meselenin ayrıntılarına girmemiz gerekmektedir. Harputî, ilmi tanımlarken şöyle der: Muhakkik kelâm âlimlerine göre ilim, sahibine herhangi bir durumun, ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliğidir. Bu da kesin, değişmez ve gerçeğe uygun inançtan ibaret olan yakîn ile sınırlı bir husustur.⁸⁸ İzmirli ise bilginin çok farklı tanımları yapıldığını ifade ettikten sonra şu tariflere yer verir: Marifet ve ilim öyle bir sıfattır ki onunla nitelenen kişiye bilinmesi kabil ve mümkün olan şeyler şüphesiz ortaya çıkar. Râzî (606/1210) ilmin nazarî olduğunu belirttikten sonra şöyle tarif eder: Olguya uygun düşen kesin inançtır.⁸⁹ Her iki kelâmcının tanımı da; zan, şek, vehim, taklid ve cehaleti dışlar. Tanımda kullandıkları kavramlar ve yaptıkları ayrımlar bunu açıkça göstermektedir.

Bilgiyi bu şekilde tanımlamanın anlamı nedir? Hemen belirtelim ki bu tanım; zihin haricinde hakikat vardır ve insan bunu mutlak anlamda bilir, şeklindeki önermeyi ve bunun sonuçlarını içerir. Bilgi felsefesi açısından bunun adı: temellendirmeci, rasyonalist bilgi kuramıdır. Anılan bilgi kuramı, çağdaş düşüncede katı ve ılımlı şeklinde kısımlara ayrılır. Bu ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Burada söylememiz gereken husus şudur: klâsik kelâmın dayandığı epistemik temel budur. Bir başka deyişle Harputî ve İzmirli klâsik kelâmın anlama ve yorumlama yöntemine bağlıdır. İlmi duruşları bellidir.

Söz konusu duruş her ne kadar çağdaş sorunları klâsik bir yöntemle açıklama gibi bir olumsuzluğu içerse de, daha sonraki kısımlarda göreceğimiz üzere bu duruş önemli bir duruştur. Çünkü böyle bir duruşa sahip olmak yapılan yorumun ve ileri sürülen görüşlerin eleştirilmesini mümkün kılar. İlim adamı olmanın başta gelen esası budur. Kaldı ki İzmirli bilgi felsefesi açısından çağdaş düşüncede yer alan görüşleri yer yer karşılaştırır. Harputî ve İzmirli yeni bir yöntem geliştirememiş olabilirler. Fakat belirtmemiz gerekir ki onlar, bir yöntemin içinden konuşmaktadırlar ve bağlı bulundukları yöntem açısından da tutarlıdırlar.

Şimdi iki kelâmcının bilgi konusundaki görüşlerini daha yakından tahlil edelim. İzmirli yapmış olduğu tanımın içerdiği hususlar konusunda şöyle der; olgu ve olaya uygun düşen kesin inanç şeklindeki tanım, insanın önce düşündüğünü, düşündükten sonra bildiğini, bildikten sonra anladığını ifade eder. Bir şey mümkün veya zihni olarak tasavvur

⁸⁸ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 11.

⁸⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 218.

olunur. Fakat gerçekten var mıdır, burası bilinmez. İşte bu halde ilim hakiki şeylere matuf olur. Yani olgu ve olaya uygun düşen tasdikten ibaret olur. Her ilim tasdiktir. Her tasdik bir ilim değildir, ancak olay ve olguya uygun düşen tasdik ilimdir. İnsan bir şeyi bilir, bir işin, olayın gerçekleşmesi anında işe ve olguya uygun düşen bir tasdik elde eder, fakat niçin ve nasıl meydana geldiğini bilmez. Olayı, işi, olguyu anlamaz, bir şeyi bilmeksizin anlamak mümkün değildir, fakat anlamaksızın bilmek mümkündür. Anlamak daha tam, daha mükemmel sureti bilmektir.

İnsan birinci mertebede bilir, fakat anlamaz, anlamak için ikinci mertebeye yükselmesi gerekir. Bilginin bir formu bir de maddesi vardır ki bunlar birbirinden ayrılmaz. Maddesi, tasavvur ettiğimiz eşyanın kendileridir. Buna bağlı olarak bilgi, tasavvur ettiğimiz eşyadan gelir, bir yansıma durumudur. Zihindeki eşyanın sadece izi olan, hıfz eden bu kısmî yansımaya tecrübe denir. Bilginin sureti, düşünme kuvvesinin özel bir eseridir ki eşya arasındaki nispetler vasıtasıyla duyumlarımızı tasavvur ve tasdike dönüştürür. Bu durumda zihnin özel bir faaliyeti söz konusudur ki buna tecrübeden başka olması hasebiyle akıl denir.⁹⁰

Olgu ve olayları birbirinden ayırma, aralarındaki ilişkinin ne ve nasıl olduğunu gösterme, birbiriyle çelişen ve ayrışan unsurların neler olduğunu belirleme, her hangi olay ve olguya ait sıfatların tümünü ortaya koyma ve değerlendirmeye alma gibi çabanın tümü bilme ve anlamayı oluşturan ölçütlerdir. İzmirli bunu şöyle ifade eder: nefis her ne zaman duyumlar ve özel formlardan bir kısmı üzerine dikkatini tespit ile onları ayırır ve karşılaştırır, aralarındaki nispetleri veya kendileri ile illetleri arasındaki nispetleri olgu ve olaya uygun düşecek surette idrak ve tasdik ederse, işte o zaman ilim meydana gelir.⁹¹

Harputî' ye göre ilim, yüklemın konuya olan nispetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini kesin olarak bilmek anlamında bir hüküm olursa tasdik, böyle olmadığı durumlarda ise tasavvurdur. İlim, fikir ve akıl yürütmeksizin oluşursa zorunlu, fikir ve akıl yürütme ile oluşursa nazarı adını alır. Sözelimi iki zıt bir arada bulunmaz zorunlu bilgidir. Melek ve cin tasavvuru ve yerkürenin yörüngesinde hareket ettiği nazari bilgidir. Zorunlu bilginin değişik kısımları vardır. Bunların tümü açık ve herkes tarafından bilinen hususlardır. Sözelimi, bir ikinin yarısıdır, dört sayısı çifttir, güneş parlaktır, ışık gözü kamaştırır, Kur'ân Hz. Peygamber'in mu'cizesidir, ay ışığını güneşten alır. Bu önermelerin

⁹⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 219-220.

⁹¹ İzmirli, *a.g.e.*, 1 / 223.

ber'in mu'cizesidir, ay ışığını güneşten alır. Bu önermelerin tümü, akıl, sezgi, his, tecrübe yoluyla bilinen şeylerdir. Bu nedenle zorunlu bilgidir. Diğer bir deyişle bunlar herkesin bildiği şeylerdir. Nazârî bilgi bundan farklıdır. Çünkü nazârî bilgi, her hangi bir yönüyle bilinen gayeden vasıtalarla gidiş, ya da vasıtalarından tam anlamıyla bilinen gayeye gidiştir. Bir başka tanıma göre nazar, birinci harekete bağlı olarak gerçekleşen ikinci hareketten ibarettir. Buna göre nazarın bilinmeyene ulaşmak için bilinen unsurların tertip edilmesidir. Son tarif, nazarın hakiki tanımı değil, dolaylı tanımıdır. Nazar vasıtasıyla tertip edilen unsurlar, yargısız idrak olduğunda yapılan nazar tasavvuri adını alır ki, bu aynı zamanda tarifi kendisidir. Söz konusu unsurlar yargı taşıyan nitelikte ise nazar tasdik adını alır ki, bu na da delil denmektedir. Keza nazar, kendisi vasıtasıyla düzenlenen unsurlar ve yapılan düzenleme sağlam olduğunda sahih, bu iki husustan biri bozuk olduğunda ise fasit ismini alır.⁹²

Bu tanımlamalardan sonra Harputî şöyle bir değerlendirme yapar; yakın bildiren önermelerden oluşan sahih nazarın hükmü, kesinlik ifade etmesidir. Ne var ki bilginin imkânını kabul etmeyen dinî ve felsefî akımların bazılarına göre, nazarın hiçbir konuda bazılarına göre ise ilahîyat konularında kesin bilgi ifade etmediğini kabul ederler. Tabiatçılarından sensualistler ise hisse ve deneye dayanmayan nazarın kesinlik ifade etmeyeceğini ileri sürerler. Nitekim bunlar, nazarın kesinlik ifade etmesi için his ve deneye dayanmasını şart koşup kesin bilgiye ancak güçlü gözlemler ve sağlam deneylerle ulaşılacağını, salt akli delillerin, eşyanın bilinmesinde fonksiyonel olmadığını ve her hangi bir şeyin kabul edilip edilmemesinde yeterlilik arzetmediğini, bu nedenle salt akli delillere dayananların yanılğı ve bocalama içerisine düşerek ipe sapa gelmez ifadelerde bulunduğunu ileri sürerler. Bunlara şu şekilde cevap veremiz mümkün olur:

Önceki kelâmcıların da belirttiği gibi söz konusu yanılğı ve bocalamanın nedeni, bilinmeyene vesile kılan önermelerin hatalı olmasıdır. Kaldı ki hisse ve deneye dayananlar da akılla hüküm vermekteler. Fakat bunu, oluşum teorisi ve evrim kanunu gibi sözde bilimsel teoriler adı altında yapıyorlar. Halbuki Allah'ın tanınması konusunda nazarın hükmü dinen vaciptir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. “*De ki: Göklerde ve yerde neler ve neler var, bir baksanız . Fakat bunca işaretler ve uyarılar iman etmeyecek kimselere ne fayda verir ki*” (Yunus,10/101)⁹³

⁹² Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 12,13

⁹³ Bkz: Harputî, *a.g.e.*, 16-21.

Harputî çok uç noktalarda ki şüpheciliği gerekçe göstererek bağlı bulunduğu bilgi anlayışını savunmakta ve tartışma doğrudan bilgi anlayışını tartışmaya gelince dinî metinlere baş vurmaktadır. Burada bir entellektüel sıkışmanın olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

III. Bilgi anlayışını belirledikten sonra, bu esas üzerine işleyen ve sahih bilgiye ulaşmayı sağlayan ve yolunu gösteren anlama ölçütleridir. Meselenin bu yönü; delil ile anlama, düşünme, delil getirme ve delil çeşitlerini kapsar. Kelâm ilminde delil ile anlama, düşünme ve delil getirme çeşitleri anlama ve yorumlamanın rasyonel niteliğini gösteren ölçütlerdir. Harputî, öncelikle delilin farklı tanımlarını verir. Mantıkçılara göre delil; bir takım önermelerden meydana gelen sözdür ki bu önermelerin bilgisi, zatları gereği bir başka önermenin bilgisini gerektirir.

Usulcülere göre ise kendisine ve ahvaline sahih bir nazarla bakıldığı zaman insanın bir sonuca ulaşmasını mümkün kılan şeydir. Mükellimlere göre ise delil; kendisini bilmekle başka bir şeyin bilgisine varılan şeydir. Yöntem açısından bu tanımlarda yer alan kavramlar ve bunların bilgi kuramı açısından anlamı önemlidir. Harputî der ki; birinci tanımdaki gereklilik Eş'arî'lere göre âdi, yani öncüllerin sonucu gerektirmesi zorunlu olmayıp ilahî yaratma ile ortaya çıkan genel bir durumdur. Filozoflara göre idadidir, yani öncüllerin sonucu gerektirmesi onun bilgisine zemin hazırlamasıdır. Mu'tezile'ye göre tevlidîdir, yani öncüllerin sonucu gerektirmesi sonuca ait bilgiyi doğurması şeklindedir. Râzî'ye göre ise aklîdir.⁹⁴

Alıntıladığımız metinde verilen bilgiler itikadî meseleleri yorumlama yönteminin temelini teşkil eden tartışmanın iki boyutunu oluşturur. Birinci boyutunu şöyle açıklayabiliriz: metinde yer alan âdi, idadî, tevlidî ve aklî kavramları ve bunlara yüklenen anlam doğrudan varlık anlayışına dayanır. Kelâmcıların anlama yöntemi varlık anlayışı üzerine kurulan bir bilgi sistemidir. Bana göre itikadî meseleleri tartışmanın başka bir yolu yoktur. Varlıktan koparılmış bilgi kuramında Allah vardır önermesi kabul edilmesi gereken bir postulat olur. Halbuki varlık eksenli bir bilgi kuramında Allah bir varlık olarak vardır. İkinci boyutunu ise kelâmcıların varlık anlayışı ile yorumlama yöntemleri arasında çok sıkı bir bağ vardır. Hatta diyebiliriz ki kelâm ilminde tartışılan bir çok konunun teorik temelini teşkil eden varlık anlayışıdır. Her ne kadar âlemin sonradan olduğu ve bunun izahı konusunda cevher-araz kura-

⁹⁴ Harputî, *a.g.e.*, 21, 22.

mında birleşmeler de ayrıntılardaki farklılıklar epistemik bir farklılığa, diğer bir deyişle farklı yorumlamalara neden olmaktadır. Sözelimi bir takım önermeler vasıtasıyla ulaşılan bilgiyi; yaratma, üretme, zemin hazırlama, aklî bir gereklilik görme arasında bir fark vardır ve bu farklılık doğrudan varlık anlayışına dayanır. Meselenin bu yönüne daha sonra değineceğiz. Fakat hemen burada belirtmem gerekir ki kelâmcıların anlama yönteminin temelini varlık anlayışı, bunun esasını da cevher-araz kuramı oluşturur. Meselenin bu yönü, yeterince farkında olmadığımız derinliktedir.

Harputî'nin konumunu açıklamak açısından yeniden delil konusuna dönersek onun delili eser-müessir, kapsam, akla veya nakle dayanması bakımından inceler. Eser-müessir ilişkisi açısından delili ikiye ayırır. Birincisi; eserden müessire götüren delil; mümkün olan âlemin, yaratıcısına delil olması gibi. İkincisi ise müessirden esere götüren delildir. Ateşin dumana delil olması gibi. Kelâmcılar ilmi, yakîne tahsis ederler. Bu nedenle söz konusu delili zanni görürler.⁹⁵

Kapsam açısından delil; kıyas, istikra ve temsil bölümlerine ayrılır. Delilin bu ikinci taksimi; delil ile medlul arasındaki kapsama ilişkisine dayanır. Delil, medlûlu kapsarsa kıyas, medlûl delili kapsarsa istikra, delil ile medlûle üçüncü bir emir dahil olursa temsildir. Buradaki sıralamaya göre birincisi kıyastır. Kıyas; külli için sabit olan bir hükmü o külliye ait tikellerden her hangi biri için sabit kılan delildir. Sözelimi her canlı hareketlidir genellemesi insanın hareketli olduğuna delil teşkil etmektedir. Kıyas kesinlik bildiren önermelerden oluşuyorsa kesin bilgi ifade eder. İkincisi; istikra-tümevarımdır. Bu da kendi arasında iki kısma ayrılır. I. İstikra-i Tam; küllînin bütün fertleri için sabit olan hükmü, küllînin kendisi için sabit kılan delildir.

Sözelimi, gerek tek, gerek çift sayılar bire bölünür önermesi mutlak sayının bire bölünebileceğine delil olmaktadır. İstikra-i Tam, kesinlik ifade eder. II. İstikrâ-ı Nâkıs; küllînin bazı fertlerinde sabit olan hükmü, küllînin kendisi için sabit kılan delildir. Sözelimi bazı hayvanların çiğneme esnasında çenesini hareket ettirmelerinden yola çıkarak her hayvanın çiğneme esnasında çenesini hareket ettirdiği sonucuna ulaşmak gibi. İstikra-ı Nakıs, zan ifade eder. Üçüncüsü; temsildir.

Temsil; aralarında illet ortaklığından dolayı herhangi bir cüz'i için sabit olan hükmü başka bir cüz'i için ispat eden delildir. Sözelimi,

⁹⁵ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 22.

şarap sarhoş edici özelliğinden dolayı haram olan içki gibidir önermesi, şarabın haram oluşuna delil olarak zikredilmektedir. Temsile fikhî kıyas da denilir. Görünmeyenin görünene kıyas edilmesi de bunun gibidir. Temsil, zan ifade eder.⁹⁶

Bir başka açıdan delil, aklî ve naklî kısımlarına ayrılır. I. Aklî Delil; hiçbir unsuru nakle dayanmayan delildir. Sözelimi; âlem hadis-tir, her hadisin bir muhdise ihtiyacı vardır önermesi aklî delildir. Kesin olan aklî delile burhanî delil adı verilir. Burhanî delil; soru ve cevaptan, tartışmadan sonra tasdik edilmesi gerekli delildir. Eğer aklî delil, kesin değilse, yani zan ifade ederse bu delil hitabî delildir. Eğer bu delil bir asla raci ise kabul edilir, aksi takdirde kabul edilmez. Bu delil, itiraz etme ve tartışma gibi arızası olmayan insanların kabul edebileceği bir delildir.⁹⁷

Aklî delilin hükmü, kıyasta olduğu gibi öncüllere bağlı olarak değişir. II. Naklî Delil; her hangi bir unsuru nakle dayanan delildir. Sözelimi; Allah'ın emrini terk eden terk eden âsidir. Her âsi de azaba mustahaktır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurur: "*Kim Allah ve Resûlune isyan ederse onun için cehennem ateşi vardır.*" (Cin, 72/23) Naklî delilin hükmü, Eş'arîlerin çoğuna göre naklî delil kesinlik ifade etmez. Bazılarına göre ise naklî delil, şer'i olduğu takdirde kesinlik ifade eder. Bu görüşlerine şu âyeti delil getirirler: "*Onların buna dair hiçbir bilgileri yoktur. Sadece ve sadece zanna tabi oluyorlar. Oysa zan hakikat karşısında ne ifade eder ki.*" (Necm, 53/28)⁹⁸ İzmirli naklî delil konusunda şöyle der: sonraki kelâmcılara göre naklî deliller delâlet itibariyle zanni olmakla daima zannidir, hitabidir, yakîn ifade etmez. Dinî anlama yönteminde asıl olan akıldır. Buna bağlı olarak akla aykırı olan nakil, te'vil edilir. Muhakkikin indinde naklî delil, yakîn ifade eder.⁹⁹

İzmirli ise delilin, dinî hükümlerin geçerli ve ortaya çıkışındaki yerine değinir ve delili kat'i ve zannî, burhani ve hitabi, sem'i ve aklî gibi ayrımlara tabi tutarak daha çok bilgi ifade etmesi açısından tartışır. Delil, medlûlden ihtimali ortadan kaldırırsa kesindir ve hiçbir şüphe göstermeden kabul edilir. Medlûlden ihtimali ortadan kaldırmayan delil, zan ifade eder, ancak kesinlik ifade eden bir asla dönerse kabul edilir. Böyle olmayan delil, zan ifade eder. Kesinlik ifade eden bir asla aykırı

⁹⁶ Harputî, a.g.e., 23; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 33, 35.

⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 45.

⁹⁸ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 24, 25; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 28-29.

⁹⁹ İzmirli, a.g.e., 1 / 45.

olursa delil olma özelliğini kaybeder. Kur'ân'ın genel ve açık ifadelerine aykırı olan hadisler böyledir. Bu nedenle dinen bilinen bir asla aykırı olan hadisle amel edilmez. Delil, naklî olduğu gibi aklî de olur. Kesinlik ifade eden aklî delile burhan, zan ifade eden aklî delile ise hitabe denir. Naklî delil veya haber hem sübût itibarıyla hem delalet itibarıyla kesin olursa o zaman delil-i kat'i olur. Yoksa delil-i zanni olur.¹⁰⁰ Öyle görünüyor ki delil ve delilin kısımları açısından her iki kelâmcının yapmış olduğu ayırım ve açıklama hemen hemen aynıdır.

Delil, delil getirme ve itikadî konuları temellendirme yöntemi konusunda Harputî ve İzmirli yeni hiçbir şey söylemezler. Gelenekte olanı aynen aktarırlar. Kelâmcıların anlama ve yorumlama yönteminin birinci unsuru olan bilgi kuramı açısından hem Harputî hem de İzmirli bütünüyle geleneğe bağlıdır. Geleneği bütün detayları ile aktarmaları bir tartışma zemini oluşturmak açısından önemli ve anlamlıdır. Çünkü Harputî ve İzmirli kelâm ilminin alanını ve tartıştıkları konuların özelliklerini anlaşılabilir ölçütlerle belirliyorlar.

İlmî duruşlarını ve anlayışlarını kurdukları teorik çerçeve gelecekte olanın aynısıdır. Sahih bir bilgiye ulaşma delil ile anlama, düşünme ve delil getirme gibi rasyonel anlama ve yorumlama ölçütlerini kullanıyorlar. Bu üç durum, onların belli bir anlayışa ve yöntemle sahip olduklarını gösterir. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki bilgi ve varlık konusunda zaman zaman farklı anlayışlara değinmelerine karşın, her ikisi de geleneksel yorumlama yöntemine bağlıdır. Burada kelâm ilmini yenileme meselesi modern bilginin verilerini bazı konuları açıklamak için kullanmak ve çağda etkin olan felsefî anlayışlara atıf yaparak bunlara karşı dini savunmakla sınırlı kalmaktadır. Klâsik kelâm anlayışına bazı ekleme ve çıkarma yapmakla sınırlı kalan bu çaba yöntem arayışı olarak nitelenebilir. Çünkü sistematik bir yöntem arayışından ve bir yenilenmeden bahsetmek oldukça zor gözükmektedir.

IV. Harputî, varlık konusuna neyi bilebiliriz, bilinip anlatılması mümkün olan şey nedir, sorusu ile başlar. Ona göre malum ve mevcut kavramları varlık anlayışını temellendirmenin girişini oluşturur. Hariçte tahakkuk etmeyen ma'dum, tahakkuk eden ise mevcuttur. Bu tanıma göre zihin haricinde hakikat vardır ve insan bunu bilir. Mevcut, yokluk sonrası ortaya çıkmış değilse kadim, yokluk sonrası oluşmuşsa hadis adını alır. Hadis, her hangi bir şeye dayanmaksızın kendi kendine mekân

¹⁰⁰ Harputî, *a.g.e.* 25; İzmirli, *a.g.e.*, 1 / 44, 45.

kaplıyorsa cevher, kendi zatıyla müstakil olmayıp aksine mekân kaplayan bir zatla varlık araz adını alır. Her hangi bir şekilde mekân kaplamaktan ve zatla kaim olmaktan uzak olanlar ise mütekellimlerce varlığı kabul edilmeyen soyut kategorisine girer. Zihnin haricinde mevcut, kendi başına gerçekleşiyorsa vacip, aksi şekilde gerçekleşiyorsa mümkün ismini alır.¹⁰¹

Bu ayrım, kelâmcıların anlama ve yorumlama yönteminin esaslarından birisidir. Kendi başına gerçekleşmeyen ve gerçekleşmesi bir muhdise ihtiyaç duyan âlem ve âlemin bilinmesi özellikle dinin temeli olan ve kelâm ilminin de temel konusu olan Allah'ın varlığını ve birliğini bilmenin esasını oluşturur. İtikadî konuları açıklamaya temel yapılan âlem meselesini anlama ve açıklama ise doğrudan cevher-araz kuramına dayanır.

Vacip-mümkün ayrımında ve yapılan tanımlamada mümkün kendi başına gerçekleşmeyen ve varlığı başkasına muhtaç olandır. Mümkün, mevzu ve dinamiğini oluşturan her hangi bir mekânda varlık bulmuyorsa cevher, buluyorsa arazdır. Tabiatçı duyumculara göre ise malum, hariçte gerçekleşmiyorsa madum, gerçekleşiyorsa mevcut kabul edilir. Mevcut, ya madde ve cisimler örneğinde olduğu gibi cevherdir, ya da maddî kuvvetler ve onlara ait etki ve hükümler örneğinde olduğu gibi arazdır. Ancak aşırı duyumcular, varlığı madde ve maddî olanla sınırlı görmektedirler. Kanıt olarak ileri sürdükleri görüş şudur; günümüze kadar açığa çıkan varlıkların maddî olduğu, bundan sonra açığa çıkacaklar da maddî olacaktır. Bu anlayışa göre, her şeyin temelinde madde yer almaktadır. Bir başka deyişle hariçte bütün varlıkları madde ile maddîyata hasretme, Allah'ı, melekleri ve ahireti inkâr etme anlamına gelir.¹⁰²

İzmirli, bu konuda geniş açıklamalarda bulunur. Onun varlık düşüncesini bütün detaylarıyla burada sunmamız mümkün değil. Burada sadece cevher-araz kuramına yaklaşımını göstermeye çalışacağım. Cevher ve arazi şöyle tanımlar; başlı başına mevcut olana cevher, başlı başına mevcut olmayana araz derler. Sözelimi taş cevher, onun katılığı arazdır. Hariçteki varlıklar bir cevher bir de belli arazlardan meydana gelir. Cevher bütün arazları kabul eder. Cisimler, atomlardan meydana gelir. Cisimlerin birbirinden farkı, her birinin meydana geliş tarzı ve atomların düzeni ile ilgilidir. Aklî hükümler ~~üçtür; vacip, mümkün ve muhal~~. Bu ayrım doğrudan varlığı dayalı

¹⁰¹ Harputî, *Tenkihu'l-Kelâm*, 26, 27.

¹⁰² Harputî, *a.g.e.*, 27.

muhal. Bu ayrım doğrudan varlığı dayalı olarak yapılır.¹⁰³ Bu da gösteriyor ki fikrimiz cevher ya da cevherin bir tavrına dayanır. Hiçbir şey cevherde ve cevher ile olmaksızın var olamaz.¹⁰⁴ Modern felsefede cevher ve araz yerine mevcut ve hadise kullanılır. Varolan mevcut, görünen hadisedir. Bu açıklamadan sonra cevherin kısımlarına, kuvve ve fiil ilişkisine, maddenin tabiatına, özelliklerine ve atom kuramına geçer.¹⁰⁵ Ve atom teorisi konusunda şöyle der:

Bugünkü fizik ilmi hadiseleri açıklamak için atom kuramını aydınlatılarda düzeltmek suretiyle yeniden kurar. Bu hükmü verdikten sonra çağdaş düşüncede yeniden dile getirilen teorilere değinir. Atom teorisi temel alınarak bazı kelâmî meselelerin açıklandığını çeşitli misallerle gösterir.¹⁰⁶ Ona göre kelâm ilminin kuruluşu, yaratılmış bütün varlıklarla istidlaldır. Bütün varlıklar Allah'ın kudretine, ilmine ve hikmetine delalet eder. Kelâm ilmi, âlemin varlığı ile bizzat ve amaçlı olarak Allah'ın varlığına, yüce sıfatlarına ve fiillerine istidlal üzerine kurulmuştur.¹⁰⁷ Bir başka yerde şöyle der; kelâmcılar, nazar ve istidlale dayanan, Allah'ın varlığını ispat etme konusunda cevher ve araz yöntemini izleyen kişilerdir.¹⁰⁸

İtikadî meseleleri temellendirmenin bir yolu ve esası görülen bu konunun omurgasını teşkil eden kavramlar ve bunlarla ilgili açıklamalar; kelâmcıların anlama ve yorumlama yönteminin esaslarından birini teşkil eder. Bu nedenle hem Harputî hem İzmirli bu konuda geniş bir açıklama yapmayı tercih ederler. Kendi dönemlerinde oldukça etkili olan maddeciliği bu yöntemle reddetmeyi amaçlarlar.¹⁰⁹

Din karşıtı felsefî akımların, varlık anlayışını eleştiren filozofların görüşlerinden yararlanarak bazı inanç konularını yeniden açıklamanın, hatta bunların kelâm ilmine esas yapılacak önermelere çevirmenin mümkün olduğunu ileri sürerler. Bunu yaparken izledikleri yöntem, daha önceki kelâmcıların izlediği yöntemin aynısıdır.¹¹⁰ Bu bilindiği üzere vacip-mümkün-muhal ayrımının daha detaylı bir açıklanmasından ibarettir. Zatı gereği vacip olan Allah'ı mümkün ve muhal olandan ayırma-

¹⁰³ İzmirli, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 76-78.

¹⁰⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1 / 237.

¹⁰⁵ İzmirli, a.g.e., 1 / 266, 268.

¹⁰⁶ Bkz: İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, 1 / 271-272.

¹⁰⁷ İzmirli, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 29.

¹⁰⁸ İzmirli, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 90.

¹⁰⁹ Bkz: İzmirli, *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, 94-98.

¹¹⁰ Harputî *Tenkihü'l-Kelâm*, 28, 33, 34; *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 113-114.

ya dayanan bu esas, âlemin sonradan yaratıldığı ve ezeli olmadığını göstermeye dönüktür.

Âlem hâdistir demek için âlemin mümkün olduğunu, yani zatına nazaran varlık ve yokluğu kabul eden şey olup zatı gereği vacip ve muhal olanın karşıtı olduğunu göstermek gerekir. Harputî ve İzmirli bunu yaparken aynı gelenekte olduğu gibi araz ve cevher kuramına dayanırlar. Fakat yaşadıkları dönemde etkin olan din karşıtı felsefî akımların görüşleri ile karşılaştırma yapar ve şöyle bir uyarıda bulunurlar; şu kâinatın durumu, ne aşırı tabiatçıların ne de eski filozofların sandığı gibidir. Aksine din ve diyanet mensuplarının belirttiği gibi kâinat, bütün, parça, element, ulvi ve süflî bileşimleriyle sonradan değildir. Bunların birbiriyle olan irtibatı ortam hazırlama ve yaratma yoluyla değil, fitrat ve yaratılıştaki bulunan adetî sebepler yoluyla.¹¹¹

Buraya kadar sunduğumuz verilerden anlaşılıyor ki cumhuriyete geçiş ve erken döneminde etkin olan kelâmcılar, modern çağda din karşıtı felsefî akımların ve görüşlerin farkındadırlar. Fakat zihinleri karışık, bir taraftan din karşıtı fikirleri eleştirirken cevher-araz kuramının önermelerini kullanırlar, bir taraftan da yeniden dinî metinlere dönmeye gereğinden bahsederler. Sözgelimi İzmirli, Peygamber ve ashab imân ve itikat anlayışını öne çıkartarak o dönemde ashabın Allah'ı hareket ve sükûn gibi kavramlarla değil vahiyle kendilerine bildirildiği şekilde tanıdıklarını ifade eder.¹¹²

Cevher-araz kuramı eleştirilmekte, fakat yeni bir bilgi ve varlık anlayışı ileri sürülmemektedir. Doğrudan Kur'an'a ve erken döneme dönüş tezi yeniden yapılanmanın esası yapılmaktadır. Bu doğrudan selefi yöneme dönüştür. İzmirli'nin söyledikleri ile kelâm ilminin teşekkülü döneminde selefilerin Eş'arî'ye söyledikleri arasında hiçbir fark yoktur.¹¹³ Cumhuriyet döneminde kelâm ilminin en büyük talihsizliği selefi yöntemin yeniden etkinlik kazanmasıdır.

Her iki kelâmcı geleneği tam manasıyla nakleder ve modern çağda etkin felsefî akımlarla karşılaştırma yaparlar. Modern çağda yapılan tartışmaların verilerinden hareketle bazen bağlı bulundukları geleneksel bilgi ve varlık anlayışının bazı kapalı konularına açıklık getirme-

¹¹¹ Bkz: Harputî, *a.g.e.*, 35-46.

¹¹² İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, II / 159.

¹¹³ Karşılaştırınız: Eş'arî, *Risale fi istihsani'l-Havdi fi'l-Kelâm: Kelâm İlminin Savunusu*, Çev: N. Macit, Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 1, Van: 1994.

ye bazen de modern bilginin verilerini kullanarak kelâmcıların görüşlerini desteklemeye çalışırlar. Gerek geleneği bütün ayrıntılarıyla aktarmaları gerekse modern çağda etkin olan görüşlerle karşılaştırma yapmaları veri açısından önemlidir. Çünkü daha sonra böylesi tartışmaların bile üstü örtülecektir. Öyle ki hangi bilgi ve varlık anlayışına sahip olduğunu belirtmeden doğrudan itikadî konularla başlayan ve daha çok tefsir geleneğini yansıtan bir çok çalışma kelâm adı altında sunulacaktır. Tabii ki bu durum, selefi bakışın kaçınılmaz bir sonucudur.

B. Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu

Cumhuriyet döneminde, dinî düşünce alanında anlamlı ve olumlu gelişmeler olmasına karşın, bilginin üretilişi ve etkisi açısından bakarsak kelâm alanında yapılan çalışmaları bilimsel geç kalmışlığın en açık biçimde kendini gösterdiği alanlardan birisi sayabiliriz. Hepimiz, bu geç kalmışlığın sorumlularıyız.

Cumhuriyet döneminde kelâm ilmi ve yöntem sorununu, konunun girişinde sunduğumuz esaslar çerçevesinde tartıştığımız zaman ne demek istediğimiz açık biçimde görülecektir.¹¹⁴ Burada her kelâmcıyı ayrı ayrı değerlendirmek ve bir anlama yönteminin olup olmadığını tartışmak gereksizdir. Çünkü bazı istisnalar hariç, ortak bir çizginin baskın bir şekilde varlığını sürdürdüğü bilinen bir gerçektir. Bu durumda yapılması gereken şey, kelâm ilminin durumunu ve yöntemini belirleyen esaslar bağlamında bir değerlendirme yapmaktır.

I. İlmin alanını ve tartıştığı konuların özelliğini belirlemek;

İlim adamının görevi, çalıştığı alanla ilgili önermeler ortaya koymak ve bunları sistemli biçimde tartışmaktır. Bir kelâmcının yapması gereken şey, kelâm ilminin alanını, amacını belirlemektir. Tanım, bu çabanın en özlü ifadesidir. Tanım, yöntemle ilgili bir önerme değildir, fakat tanım hangi konu ile hangi bağlamda ilgilendiğimizi gösteren bir ön açıklamadır. Meseleye bu bağlamda baktığımızda cumhuriyet döne-

¹¹⁴ İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmi çalışmaları, Konya: 1997. Bu bültende Kelâm alanında yapılan çalışmalara yer verilmektedir. Burada verilen bilgilere ve sonraki sürece bakılırsa Kur'ân'ı anlama gibi daha genel çalışmalar bulunmasına karşın, doğrudan yöntem meselesini tartışan bir çalışma yoktur. İki yıldır *Kelâm İlminde Yöntem Meselesi* üzerinde çalışıyorum, fakat henüz sonuçlandıramadım.

minde kelâm ilminin tanımı, adlandırılması, konusu, amacı üzerinde durulduğunu görürüz. Bazı istisnalar hariç, bu konuda geleneğin korunduğu ve meselenin savunma mantığı içerisinde ele alındığını görürüz. Başlangıç itibariyle konunun bu yönünü örneklendirmeye çalışalım.

Kelâm ilminin tanımı, konusu ve amacı meselesinde farklı görüşleri savunan ve farklı bir tanım girişimi olan H. Atay'ın görüşleri ile başlayabiliriz. O, kelâm ilminin konumunu belirlemeye kelâm kavramının anlam alanını ortaya koymakla başlar. Kelâm kelimesinin ifade ettiği anlamı kadim felsefeye kadar götürür. Aristo'nun metinlerine atıf yaparak Tanrı'dan bahseden kelâm ilminin teoloji karşılığında kullanıldığını göstermeye çalışır. Konuşma, söz ve kelime anlamında olan kelâm kadim felsefî metinlerde geçen kelime, akıl ve tartışma gibi çeşitli anlamlarda kullandıkları logos kelimesinin karşılığı olarak din diline geçtiğini belirtir. Yine buna ilaveten kelâm, kelimesinin kadim felsefî metinlerin çevirisinde herhangi özel bir bilim dalı anlamında geçtiğini, sözgelimi tabiat hakkında konuşma gibi bir kalıp içinde, her hangi bir konuda görüş ve düşünce anlamını taşıdığını belirtmektedir.¹¹⁵

Kelâm ilminin tanımından başlayan H. Atay, yaygın olarak kabul edilen tanımlara değil de, Farabî'nin tanımına öncelik verir: Kelâm ilmi; din koyucusunun tayin edip anlattığı fikirleri ve fiilleri savunma ve onlara zıt olanları çürütme gücünü insana kazandıran bir ilimdir. Bu tanımın hem teorik hem de pratik alanı içerdiğini söyler. Dinin her iki boyutunu anlayan ve tartışan kişinin hem fakih hem de mütekellim olduğunu belirtir ve der ki; İslâm düşüncesi bağlamında âlim olmanın anlamı budur. Bu tespiti yaptıktan sonra çoğunluk tarafından kabul edilen ve bilinen tanımları sıralar. Tanımlarla birlikte kelâm ilminin konusunun ne olduğu yine klâsik kaynaklarda geçtiği üzere şöyle özetlenir:

Kelâm ilminin konusu; dinî inançları ispata ilişkin olma yönünden bilinendir. Burada dikkat çeken husus H. Atay diğerlerinden farklı olarak bilinen ve çoğunluk tarafından kabul edilen tanımlara eleştirel açıdan bakar ve şöyle der; yukarıya aldığımız kelâm ilmi tanımlarında İslâm kanununa göre ve dinî gerçekleri ispat etmeyi sağlayan, daha önce inanılan ve kabul edilen şeylerden bahseden ilim olarak tanımlanması güdümlü ve peşin fikirli bir ilim olduğunu söylemek olur. Oysa İslâm hakikatin araştırılmasını istediğine göre önceden inanılan ve kabul edilenin gerçek ve hakikat olduğu nasıl ve nereden bilinmiştir.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz: Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 7-10, AÜİFY., Ank: 1992.

Peşin fikirli olmadan bir şey araştırmak ve onda varılan gerçeği kabul etmek, gerçeğin peşinde olan İslâm'a daha çok yakışır. Güdümlü gerçek izafi gerçek olmaz mı? O halde, Kelâm'a, Allah'ın zatından ve sıfatlarından, ya da malumdan gerçeğe ulaşmak üzere bahseden ilim demek bizce daha doğrudur.¹¹⁶ Görüldüğü üzere H. Atay, daha önce yapılan tanımı eleştirmekte ve yeni bir tanım önermektedir.

Tanıma eleştiri getiren ve bir tanım öneren H. Atay bir taraftan gerçeği önceden tespit ederek değil de, araştırarak bulmanın ilim olduğunu söylerken diğer taraftan da kelâmcı ile felsefî aynı ilmi yaptıklarını, diğer bir deyişle ikisinin arasında bir farkın olmadığını söylemektedir. Bu çabanın çok saygın ve takdire değer olduğunu belirtmek isterim. Fakat şunu da söylemeden geçmek istemiyorum; ön yargısız ve peşin fikirli olmadan araştırma yapmak ve araştırma sonucunda elde edilen sonucu kabul etmek tezi, anlayan özne ile metin ya da olay ve olgu arasında dolaylımsız bir bağın olduğu öngörüsüne dayanır. Oysa ikisinin arasında bir mesafe ve mesafeyi ören bir çok iç ve dış etken söz konusudur. Kaldı ki anlama ön yargılarla başlar. Ancak sahîh bir anlama ön yargıların elenmesi ile gerçekleşir. İnsan zihni boş bir levha olmadığından, anlama çabası insanın kendi benliğini ören ve yönlendiren etkenlerle birlikte devreye girer.

H. Atay, kelâm yapmanın anlamını Kur'ân'da geçen kelâm kelimesinden çıkarır. Kelâm kelimesinin konuşma, tartışma, ilke, fikir, karar, söz, delil, söz söyleme, cümle, etkileme ve tesir etme anlamlarının bulunduğunu söyler ve bu anlamları, temel bir önermeye çevirir. Ve der ki; kelâm ilmi tartışma ve fikir yürütme ilmidir. Her ne kadar kadim felsefede aynı anlama gelen bazı kullanımlar bulunsa da, kelâm kelimesini Kur'ân'a dayandırmak daha doğrudur. Kaldı ki Kur'ân'da kelâmî delil ve tartışmaların geçtiği bir çok âyet bulunmaktadır.

Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman doğrudan bir Kur'ân teolojisinden bahsetmenin, hatta bu konuda çalışmanın yapılması gerektiği özenle vurgulanır. Bu nedenle H. Atay kelâm ilmini Kur'ân'ın indiği andan itibaren başlatmanın doğru olduğunu söyler ve bunu dört sebebe bağlar: a) muhteva, istidlal ve metot bakımından kelâm ilminin esaslarını Kur'ân'da görmek mümkündür, b) tartışılan kelâmî konularla kelâm ilminin teşekkülüne ilişkin tarihî kayıtlar arasında çelişkinin varlığı, c) ilk İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî ve idari olaylar eşliğinde bir

¹¹⁶ H. Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 13-14.

çok meselenin Kur'ân'a götürülüp ve tartışıldığı gerçeği, d) bizzat Kur'ân'ın kendisinin bir çok konuyu tartışmış olması.¹¹⁷

H. Atay, kelâm ilminin doğuşu konusunda da ilginç bir görüş ileri sürer. Çok yaygın şekilde kabul edilen görüş, önce dilin izin verdiği kadar akaid kitaplarının yazıldığı ve daha sonra aklî temellendirme sürecinin başladığı şeklindedir. Oysa H. Atay'a göre İslâm düşünce tarihinde iki akımın eş zamanlı başladığı ve devam ettiği görülür. Bu doğrudan insanla ilgili bir durumdur. Bu iki ana akım: lafızcılar ve akılcılardır.¹¹⁸ H. Atay'ın burada yaptığı ayırım sadece kelâm ilminin doğuşu ile ilgili değil, aynı zamanda ileri sürdüğü temel önerme eşliğinde Kur'ân'ı anlama yöntemi ile de ilgilidir. Bu iki akımdan birincisi, yani lafızcılar, dinî düşüncüyü dinî metinlerin lafzı anlamlarıyla sınırlayıp, akılcı araç gördüklerinden tarihî değişim ve düşünce modellerine bağlı olarak ortaya çıkan ve gündemimize giren sorunları yöntemleri gereği göremezler. Bu anlayışa bağlı olanın kelâm ilminin yeni meselelerinden ve anlam arayışından bahsetmeleri oldukça zordur.

Tarihî yöntem başlığı altında bu meseleye değinen H. Atay şöyle der; eskinin yanına yeniyi koymak yenilik değildir. Böyle yapmanın bir sentez olmadığı ortadadır. Geleneği tamamen kaldırıp yerine yeninin konması da yenilenmeyi gerçekleştirmez. Bunu yapabilmek için; a) önce geleneği eleştirel süreçten geçirerek, kalıcı olanla değişecek olanı tespit etmek gerekir, asıl yenilenme budur; b) yeniden anlama çabamız geleneğin eleştirisi sonucunda kalıcı olanlarla uyum içinde olmalı, yenilenme tezi türedi ve temelsiz olmamalıdır, c) çağın ufkunu anlamak. Bunlar yerine getirilmediği zaman ya halkın imajını temel alan ya da yaygın ve mevcut kriterleri yeterli gören anlayış arasında bocalarız. Zaten geleneksel entelektüel mirasın eleştirisinden özenle kaçınan ve mevcut duruma uyumu düşünce zanneden bir anlayıştan farklı bir şey beklemek anlamsızdır.¹¹⁹ Bu tespit cumhuriyet döneminde yapılan çalışmaların niteliğine dolaylı bir göndermedir. Çünkü kelâm çalışmalarının bir çoğu, ya geleneğin tekrarı ya halkın güncel ilgisine dönük bir mesele ya da her hangi bir kelâmcıya göre şeklindedir.

Kelâm ilminin tanımı, konusu ve amacı meselesinde klâsik açıklamaları koruyan B. Topaloğlu, modern çağda din karşıtı akımların bulunduğunu, dolayısıyla İslâm'ı bu akımlar karşısında savunmanın gere-

¹¹⁷ Geniş bilgi için bkz: H. Atay, *a.g.e.*, 15-18.

¹¹⁸ H. Atay, *a.g.e.*, 18-19.

¹¹⁹ H. Atay, *İslâm'da Yenilenme*, 118-119.

ğini vurgular. Yüksek seviyede din öğretimi için bir kaynak olarak tanımladığı kelâm ilmi çalışmasında kelâm ilminin alanını belirlemekte, tarihî gelişimini, kaynaklarını vermektedir. Söz konusu çalışma B. Topaloğlu'nun bakışını tespit etmek açısından önemli verileri içerir. Kelâm ilminin tanımı, konusu ve gayesi başlığı altında, kelâm ilminin adlandırılma meselesini tarihî gelişimi dikkate alarak açıklar. Özellikle kelâm ilminin tanımı, konusu, gayesi ve farklı yöntemler başlıklar altında verdiği bilgiler İzmirli'nin verdiği bilgilerle örtüşür.¹²⁰

Bir alan belirlemesi yaptıktan sonra tevhit ile kelâm arasında farkın olduğunu şöyle açıklar: Selef metodunu izleyen tevhit ilmi Kur'ân'da ve sahih hadiste nakledilen akait maddelerini tartışmaya girmeden sıraladığı halde kelâmcıların metodunu izleyen kelâm ilmi nakil ile desteklenen aklî deliller kullanır, muhaliflerin görüşlerini de ortaya koyarak reddeder. O halde kelâm ilmi bünyesinde cedel, münazara ve münakaşa unsurlarını taşır. Bu ayrımı desteklemek için Farâbî (339/950) ile Taşköprüzâde'nin (968/1561) bilinen tanımlarını verir.¹²¹ Söz konusu tanımlar üzerinde farklı bir yorumla gitmez ve bir öneride bulunmaz.

Kelâm ilminin konusu meselesinde gelenekte olanı aynen aktarır. Kelâm ilminin doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden meseleleri içerdiğini ve bunların değişmediğini, bu akidelere mebdde teşkil eden vesilelerin, zamanın ihtiyaçlarına ve devrin kültür cereyanlarına bağlı olarak değiştiğini belirtir. Kelâm ilminin gayesi daha önceki bilgileri olduğu gibi verir. Kelâm ilminin konumuna, diğer ilimler arasındaki yerine gelince Gazzâlî (505/1111) ve İbn Asâkir'in (571/1176) görüşlerini sunduktan sonra, kelâm ilminin konumu üzerinde yapılan tartışmanın dokuz asır önce, ortaçağın, dinine bağlı İslâm dünyası içinde yapıldığını söyler. Kaldı ki bu dönemde inancın en büyük düşmanı bidatçılardır.

Bugün ise İslâm âlemi dahil olmak şartıyla bütün dünyanın din karşıtı akımların istilasında olduğunu, bu akımlara karşı çıkmak ve bunların etkisini önlemek için adına ister tevhit ister kelâm deyiniz, akait ilmi vardır. Bu ilim yerine göre selef metodunu, yerine göre kelâm metodunu kullanır.¹²² Vesilelerin değiştiği gerçeğine bağlı olarak söylenen bu sözler, elbette ki yerinde ve anlamlıdır. Fakat bunun her iki yöntemle yapılacağı ifadesi ve değişimin adlandırma ile sınırlı tutulması ve mese-

¹²⁰ B.Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İst: 1981, 44-46; Karşılaştırınız; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 20-29.

¹²¹ B. Topaloğlu, a.g.e. , 47-49.

¹²² Bkz: B. Topaloğlu, a.g.e. , 50-54.

lenin tahribatı önleme gibi yine bir savunma mantığına bağlanması üzerinde yeniden düşünülmesi gereken konulardır.

Belirttiğim kaygıya bağlı olarak B. Topaloğlu kelâm ilminin geçirdiği merhaleleri ve fikrî gelişimi dahili ve harici sebepler bağlamında anlatır.¹²³ Fikrî modellerin görünümünü şöyle dile getirir; tam teslimiyet, kayıtsız, şartsız imân devri olan saadet asrı ile ashap devrinden sonra, bir asır boyunca İslâm dünyası akait bakımından önemli neticeler doğuracak ilk fikrî hareketlere zemin teşkil etmiştir... Daha sonra çeşitli itikadî ekoller teşekkül etmiştir. İslâm tarihinde akait sahasında meydana çıkan ve akait konularıyla ilgilenen akımları Rasûlullah'ın akide sünnetine en yakın olanından en uzak kalanına doğru bir sırlamaya tabi tutmak gerekirse.¹²⁴

B. Topaloğlu, bu ifadeden sonra bir sıralama yapar ve ilk sıraya selefiyye ekolünü yerleştirir. En yakın olanından en uzak olanına doğru şeklindeki ifadeye bağlı olarak yapılan sıralama ve en yakın olanı selefiyye şeklinde belirtme anlamlı bir yaklaşım değildir. Belki bunu gördüğü için başka çalışmasında der ki İslâm cemiyetinin fikrî ve maddî sahalarında beliren hareketlerin ve meydana gelen değişikliklerin selefiyyeye yardımcı olmadığı görülecektir. Anılan çıkarıma bağlı olarak selefiyyenin kendi akidesini beyan ederken teşbih ve tecsim yoktur sözünü tekrar etmekle beraber bundan pekte kurtulamadığını söyler ve fikrini çeşitli örnekler vererek delillendirir.¹²⁵

Tartışmak istediğimiz dönemle ilgili olarak B. Topaloğlu şöyle bir soru ile başlar; acaba son asırda durum nedir, çağımızın kelâm ilmi aynı iman esaslarını hangi metotla savunmalı, açıklamalı ve ispat etmelidir? Bu soruyu daha önce zikrettiğimiz İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşlerine atıf yaparak cevaplandırır.

Der ki: Yeni fikrî akımlar karşısında kelâm ilmi metodunu değiştirmek zorunda kalmıştır. Sözgelimi gelenekte Allah'ın varlığı meselesine yer verilmiş, ne var ki bu mesele daha çok âlemin kadim olmadığı bağlamında tartışılmıştır. Oysa günümüzde bu konu çok değişik açılardan dile getirilmekte ve Allah'ı inkâr akımı çok değişik kalıplarla insanları etkilemektedir. Söz konusu akımların cevaplarını eski kaynaklarda

¹²³ B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 39-41.

¹²⁴ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 35-36.

¹²⁵ B. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 32-34.

bulmak mümkün değildir. Öyleyse kelâmcı bu fikrî akımları bilmeli ve yeni ilmi kelâm bu akımları ele almalı, anlamalı ve eleştirmelidir.

Bu açıklamadan sonra B. Topaloğlu bir anlamda yeni ilmi kelâmı konusuna göre şöyle tanımlar: Yeni ilmi kelâm, bütün şekilleriyle materyalizmi ve felsefî bir görüş olarak pozitivizmi reddeden, dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik tenkitleri cevaplandıran, yeni felsefî cereyanları eleştirdikten sonra müspet ilimden de istifade ederek Allah'ın varlığını ispat eden, İslâm'ın akaid konularını ispat ve izah ederek mukaddesatı savunan bir ilimdir.¹²⁶ Sunduğumuz alıntı inanç konularını dinî metinlerle açıklama yöntemini aşan bir tutumu yansıtmakta ve adeta çağdaş din karşıtı akımlarla fikrî anlamda yüzleşmeyi talep etmektedir. Ancak metinde geçen felsefî görüş, biyolojik ve psikolojik tenkitler, müspet bilim verileriyle kanıtlama, bütün mukaddesatı savunma gibi ifadelerin kullanımı ve bir anlama yöntemi geliştirme açısından sorunlu gözükmektedir. Din karşıtı fikirler ve bu fikirlerin yaygınlaşması konusunda yaptığı çözümleme din ile modern bilim arasında kurduğu bağlantı üzerinde yeniden düşünülmesi gereken niteliktedir.¹²⁷ Böyle olmasına karşın B. Topaloğlu,¹²⁸ hem girişte belirttiğimiz fikrî gelişmelerin farkındadır hem de yeni bir dil ve anlayış geliştirmenin nedenlerini görmektedir.

Kelâmın tanımı konusunda daha önce yapılmış tanımları veren ve bu konuda her hangi bir eleştiri yapmayan, fakat geleneğin içinde yapılan eleştirilere yer veren Ş.Gölcük,¹²⁹ Kelâm Tarihi adlı eserinde ve S. Toprak'la birlikte yapmış olduğu Kelâm adlı diğer eserinde kelâm kelimesinin anlam alanını belirler ve kelâmın bütün tanımlarına yer verir. Özellikle kelâm adlı çalışmada kelâm ilminin alanı ve farklı yöntemlerle ilgili verilen bilgiler İzmirli'nin verdiği bilgilerle aynıdır.¹³⁰

Kelâmın adlandırılma meselesini gelenekte yer aldığı biçimiyle aktarır. Kelâm ilminin konusu ile ilgili olarak dinî akaidi uzaktan yakından ilgilendiren bütün meseleler şeklinde belirtir. Başka bir ifadesinde kelâmın konusunun Allah ve insan olduğunu vurgular. Allah ve in-

¹²⁶ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 38-39; Ayrıca Bkz: İslâm Kelâmcıları ve Flozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ank.1987.

¹²⁷ Bkz: B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 153-179.

¹²⁸ B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 153-160.

¹²⁹ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 2-3, Kayıhan Yay., İst., *Kelâm Tarihi*, 11-12, Esra Yay., Konya, 1992.

¹³⁰ Karşılaştırmız: İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, 20-29.

sanı birbirine tanıtan ve Allah'la insan arasında ilgiyi kuran asıl vasıta Kur'ân' olduğunu, vahyi anlamada insana bahşedilen büyük ve etkin aracın ise akıl olduğunu bu görüşlerine ekler.¹³¹ Ona göre kelâm, bu alana giren konulardan İslâm'a uygun olarak bahseder. Kelâm ilminde asıl olan İslâm esaslarına uygunluktur. Eğer nakle değer vermeyip sadece akıl esas alınarak bu konularda fikir beyan edilirse ilahiyat olur. Kelâmın gayesini gelenekte olduğu gibi aktaran Ş. Gölcük, bütün İslâmî ilimlerin temelini kelâm olduğunu belirtir. Çünkü dinî akideler bir temel üzerine inşâ edilemediği sürece diğer dinî ilimlerin varlığından bahsedilemez. Bu nedenle bütün dinî ilimler onda son bulur, ona ulaşır.¹³²

Ş. Gölcük kelâm ilminin doğuşunu iç ve dış amillerle açıklar. Dahili sebeplerin başında Kur'ân'ın muhtevasını zikreder. Bunu iki şekilde açıklar. Birincisi; Kur'ân dilini yorumlamada farklı yaklaşımlar. İkincisi ise bizzat Kur'ân'ın farklı inançları eleştirisi. Bu durum hem ara kavramlar açısından farklı yorumları gündeme getirmiş hem de inanç ve düşünce alanında karşı duruşu harekete geçirmiştir. Bu sadece tevhit konusunda değil, bütün inanç esasları açısından böyledir.

Buna bağlı olarak fetih yoluyla İslâm toplumunun farklı inanç ve kültürel kodlarla yüzleşmeleri sonucu olarak akli araştırmanın başlaması, ekonomik refahın artması ve benzeri sosyal hadiseler, itikadî konulara ilişkin ifadelerin içeriğini ve anlam alanını belirleme faaliyeti, ister istemez rasyonelleşme sürecini başlatmış, toplum hayatının farklı alanlarına dönük olarak ortaya çıkan ihtilâflar, siyasî tutum ve yer alışlar dinî metinleri yorumlamada etkili olmuş, dolayısıyla bu durum bir tartışma ortamını üretmiştir. Hem İslâm toplumunun iç dinamikleri hem de fetih yoluyla farklı dinler ve felsefî akımlarla yüzleşmenin sonucu olarak yeni bir ilim doğdu. Bu ilmin temeli İslâm akaidi olduğu için İslâmidir. Hatta gerçek anlamda bir İslâm felsefesinden söz etmek gerekirse bunun kelâm olduğunu söylemek gerekir.¹³³ Buradaki İslâm felsefesi kaydını, çağın istekleri ve kelâm adlı makalesinde Kur'ân felsefesi ifadesi ile sınırlar.

Kelâm; Kur'ân felsefesidir. Çünkü kelâm, Kur'ân'ın inanç konularıyla ilgili ifadelerinin akli yorumudur. İnsan akli, dün ve bugün beşe-

¹³¹ Ş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 276; Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelâm*, 19-22,23, Tekin Kitabevi, Konya:1998.

¹³² Ş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 12, 13.

¹³³ Geniş bilgi için bkz: Ş. Gölcük. *Kelâm Tarihi*. 14-19: Ayrıca bkz: *Kelâm*, 32-42.

rî kültür ve medeniyetin asıl unsurunu oluşturmuş ve oluşturmaya devam etmektedir. Kur'ân'da aklın idrakine sunulan en büyük bağıştır. O, insan aklıyla değer kazanır, akıl yoksa Kur'ân da bir anlam ifade etmez. Öyleyse kelâm, Kur'ân'ın aklî bir yorumudur.¹³⁴ Kısa ve anlamlı olan bu ifade kelâmın bir tanımı sayılabilir.

Öyle anlaşıyor ki kelâm ilminin tanımı, konusu, diğer ilimler arasındaki yeri, yani ilmin alanını belirleme konusunda gerek daha önce üzerinde durduğumuz gerekse daha sonra üzerinde durduğumuz kelâmcılar arasında önemli bir fark yoktur. Üzerinde durduğumuz kelâmcılar arasında H. Atay önemli farklılık gösterir. Çünkü o anlama sürecini oluşturan unsurların her birisi üzerinde ayrı ayrı durur, eleştiriler yapar ve önerilerde bulunur.

II. Bilgi anlayışı, bir olguyu ve metni bilmenin imkânını, kaynaklarını ve bilmenin yöntemlerini içerir. Anlama ve yorumlama yönteminin içeriğini bilgi kuramına ait önermeler oluşturur. Bilgi anlayışını belirledikten sonra, bu esas üzerine işleyen ve sahih bilgiye ulaşmayı sağlayan ve yolunu gösteren anlama ölçütlerinin neler olduğunu görmek gerekir. Meselenin bu yönü; delil ile anlama, düşünme, delil getirme ve delil çeşitlerini kapsar. Kelâm ilminde delil ile anlama, düşünme ve delil getirme çeşitleri anlama ve yorumlamanın rasyonel niteliğini gösteren ölçütlerdir. Elbette ki her anlama, varsayımları ve sınıflandırmayı gerektirir ki bu tikelleri, evrensel kategoriler ve kavramlar altında toplamaktır. Dini anlama da bunun dışında değildir.

Dini anlamanın makul ve yorumlanabilir olması için zorunlu şartlardan oluşan belirli varsayımlar ve ilkeler ondan önce gelir. Anlama çabasında olan özne, nereden başlayıp nerede bitireceğini, neyi içine alıp önem göstereceği ve neyi alakasız ve önemsiz görüp dışarıda tutacağını bilmek için araştırma alanının, daha önceden farz edilen bir anlama modeli ile kendini teçhiz etmelidir. Fakat bilinmelidir ki bu model kutsal değildir. Eleştirebilir, yeniden tanımlanabilir, değiştirilebilir ve tasfiye edilebilir. Her anlama teori yüküldür. Dinî metinleri anlama da bunun dışında değildir. Dolayısıyla dinî metinlerin önceki varsayımlara ve onları araştıran sorulara göre genişleme ve daralma gösterir. Varsayımlar zamanla sınırlıdır, değişebilirler. Bu nedenle anlamanın ürünü olan dinî bilgi ve bilgi disiplinleri değişirler ve değişim içindedirler. Bu ölçüte bağlı olarak diyebiliriz ki kelâm ilmi alanında yapılan yorumlar ve

¹³⁴ Ş. Gölcük, “Çağın İstekleri ve Kelâm”, *Kelâm Tarihi* (Ekinde), 275.

geliştirilen anlama modelleri, kelâmcılar tarafından inşa edilen şemalar-
dır.

H. Atay, bilginin tanımı, kaynağı ve bilgiye ulaşma yöntemleri konusunda anlama ve yorumlama süreçlerinin tümüne değinir. O, anlama eylemini gerçekleştiren bütün süreçlerin üzerinde ayrı ayrı durur. İslâm'ı Yeniden Anlama adlı çalışması bunun en somut ifadesidir. Bu çalışmanın girişinde İslâm düşüncesinin geçirdiği evreler ve durumu tartışılır, şöyle bir sonuca ulaşılır; İslâm'ı yeniden anlamaya ve bir anlama yöntemi geliştirmeye ihtiyaç vardır.

Anlamanın farklı boyutlarına dikkat çeken H. Atay, belli bir sistematiğe dayalı bir yöntem önerisinde bulunmaktan daha çok, anlama faaliyetini oluşturan farklı boyutların her biri hakkında bilgi verir ve önerilerde bulunur. Sunduğu anlama yöntemi geleneğin izlerini taşır. Buna karşın o, mevcut anlama yöntemine yeni unsurlar ekler. Kullandığı ara kavramlar, akla yüklediği rol, iyilik-kötülük kuramı ve benzeri konular, onu, klâsik anlamda mu'tezili çizgiye yerleştirir.

Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki H. Atay'ı böyle bir konumla sınırlandırmak haksızlık olur. Çünkü o, çağın fikrî ufkunu oluşturan gelişmelere, yeni tartışmalara ve eleştirilere oldukça açıktır. Belli bir duruşa ve yöneme bağlı olduğundan metinleri eleştirilebilir niteliktedir. Dolayısıyla ildir. İlmi duruşu olumsuz yönde etkileyen tek husus; ileri sürülen görüşlerin ve anlama yöntemine dönük önerilerin birbirinden kopuk ve dağınık olmasıdır.

H. Atay'a göre iki anlama yönteminden bahsedebiliriz: lafızcılar ve akılcılar. Lafızcılar; aklı ancak anlama aleti olarak görür. Aklın bağımsız hüküm verebileceğini kabul etmezler. Dinî metinleri anlamayı, lafızların dildeki sözlük anlamı ile sınırlar ve bunu şart koşarlar. Bütün ağırlığı rivayetlere verirler ve bunları Kur'ân üzerine hakim kılarlar. Bunlar; mücessime, müşebbihe, zahiriye ve selefiye gibi bazen birbirine karşı bazen birbirini onaylayan okullara ayrılırlar. Haricileri de bunlardan saymak gerekir. Bunların tarih boyunca ve günümüzde temsilciliğini en kararlı şekilde yürüten selefiyedir. Bunlar vakalar ve olgular arasındaki gerçekleri anlamadan daha çok halk gibi anlamaya daha yatkındırlar. Kur'ân'a ve dine çağırırlar, ama prensiplerine uygun olarak sadece lafzi anlamayı kastederler ve onu anlamada kendileri gibi düşünen eskilerin anlayışını ölçü alırlar.¹³⁵

¹³⁵ H. Atay, *a.g.e.*, 19; *İslâm'ı Yeniden Anlama*, Ank: 75-76.

H. Atay her ne kadar anlamayı bir kavram eşliğinde tartışsa da, bu tespit, oldukça önemli ve ulaştığı sonuç oldukça anlamlıdır. Aslında Atay, söz konusu anlayışın geçmişine ve temel öncülüne gönderme yapıp, aynı öncül temelinde şimdiyi tanımlamaktadır. Çünkü günümüzde kelâm alanında yapılan ilmi faaliyetler daha çok Kelâm'ın tarihini konuşmakla sınırlı kalmakta ve meselelerin çözümü klâsik düşüncenin kavramsal çerçevesinde, yönteminde ve bunların olduğu gibi uygulanmasında aranmaktadır. Hatta tarihin farklı kesitlerinde yapılan yorumlar, yorumların arka-planını oluşturan ilmi ve fikrî modeller düşünülmeden olduğu gibi aktarılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu tanım, sadece dinî metinleri değil, aynı zamanda bunun tarih içindeki yorumlarını aynı mantıkla aktaran anlayış için anlamlı ve yerinde tanımlamadır.

H. Atay, lafızcı anlayışla ilgili olarak şöyle der: Bunlar, Kur'ân'a çağırın herkesi kendileri gibi sanırlar. Bu yanlıştır. Kelâmcılar da Kur'ân'a çağırırlar, fakat onlar lafızcı değillerdir. Kur'ân'a çağırarak yeterli değildir. Kur'ân'ı anlamak önemlidir. Kur'ân lafzî, sözlük anlamına göre mi yoksa gayesine, hedefine göre mi anlamak esas olacak. Kur'ân'ın sözlük anlamını anlamak için semantik ilmine ihtiyaç vardır. Her hangi bir kültür seviyesinde olan her insan Kur'ân'ı okuyup anlamakla yükümlü olması ayrı bir durum ve o anladığını uygulamaya koyması ayrı bir durum ve seviye ister. Sözlük anlama dayanarak anlaşılana uygulamak yanlışlıklara ve çarpıtmalara sebep olur.¹³⁶ Bu çıkarım da önemli ve anlamlıdır, çünkü kelâmcı ismi altında tefsir yapma, kelâm ilminin geleneğine de aykırıdır. Çünkü kelâm ilminin temel aldığı yöntem akılcı sorgulama yöntemidir.

Kelâm ilmi, bir anlamda nass etrafında dönen bir ilimdir. Yani beyandır. Dil ve dilin anlam aramadaki formlarını bilmek, itikadî konuları anlamının bir esasıdır. Çünkü dilsel vasıtalar bilinmezse kaba ve marjinal görüşleri ortaya çıkar. Dolayısıyla Kur'ân'ın dilsel bağlarını araştırmak itikadî konuların anlamlarını araştırmakla aynı anlama gelir. Kur'ân dilinin üslubunu bilmek, lafızla mânâ arasındaki ilişkiyi bilmektir.

Kur'ân'ın mesajını, istidlalin izin verdiği kadar metne uygun biçimde anlamak, üstü örtük anlamları ortaya koymanın ve açıklamanın

¹³⁶ Bkz:H. Atay, İslâm'ın İnanç Esasları, 19. Kelimelerin anlam derecelerinden bahseden semantik ve bu ilmin gelenekte yer alan dil düşüncesi ile karşılaştırılması konusunda bakınız: *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 356-413; Kur'ân'ı temel alma noktasında örnek tartışma olarak bakınız: *Kur'ân'da İmân Esasları*, Atay Yay., Ank: 1998.

esasını oluşturmaktadır. Din dilinin anlam derecelerini parantez içine alan bir anlayış, din konusunda her şeyi söylemeyi mümkün kılan öznel, belirsiz ve bulanık anlayışları üretir. Anlam sapmalarını ve dinin çok farklı ilgi ve amaçlar eşliğinde kullanılmasını ilmi anlamda engellemenin yollarından birisi, köklere dönmektir.

Din dilinin anlam derecelerini belirleme, anlamanın yol göstericisi ve temel dayanağıdır. Çünkü bu, dini, mânânın kurulduğu ilişki düzeyinde anlamayı sağlar. Kur'ân, insan topluluğu tarafından meydana getirilen bir dili kullandığına göre Allah-insan arasındaki ilişkide insan unsurunun dahil olduğunu düşünmemiz gerekir. Kaldı ki dilin, onu konuşan bir topluluğun dünya görüşü tarzıyla da sıkı bir bağlantısı vardır. Bu durum açıkça gösteriyor ki insanın dil yoluyla etkinliği akıl içindeki etkinlik olduğundan dolayı, insani akıl ile dil arasındaki bağlantı, din ile din dili arasındaki bağlantı ve özellikle kelâmî akıl ile tarihî varlık olan insan ve bunun etkinliği arasındaki bağlantıyı anlamadan İslâm'ın temel konularından bahsetmek kelâm yapmak sayılamaz.

Böyle olmakla birlikte H. Atay'ın belirttiği gibi kelimelerin anlam derecelerini bilmek anlamanın gerekli bir şartıdır, fakat yeterli bir şartı değildir. Çünkü bu yöntem Kur'ân'ın amacını, tarihî ve sosyal bağlamını ihmal eder. Anlama eyleminin bir unsurunu oluşturan dil çözümlemesi geleneğin içinde çok güçlü bir biçimde vardır. Öyleyse kelâm, dinin temel konularını literal okumayla sınırlayan ve daraltan dil hapishanesine karşı Müslüman entelektüel çabanın bütün potansiyelini taşıyan bir ilim olmalıdır.

Kur'ân'ı yorumlamanın temel bir unsuru olan dilin ve bu dilin dayandığı mantığın günümüz kelâmcıları tarafından ihmal edildiği, hatta yok sayıldığı bir gerçektir. Bu konu, günümüzde daha çok din felsefesi alanında çalışanların ilgisini çekmektedir. Anlama eylemini oluşturan süreçler açısından düşünürsek, dinî metinlerin, anlam-bilim felsefesini oluşturmadan, anlamanın diğer süreçlerinden bahsetmenin anlamsız olduğunu söylememiz gerekir. Bu durumda kendimize şöyle bir soru yöneltebiliriz; günümüzde dilbilim üzerine yapılan çalışmalar oldukça yoğun ve farklı olmasına karşın itikadî konulara ait dinî ifadelerin anlam derecelerini belirleyen bir kelâm çalışmasından niçin bahsedemiyoruz?

Akılcılara gelince, onlar dinî nassları anlamada akılcı yolu takip eden anlayıştır. Bunlara göre aklın iki vazifesi veya fonksiyonu vardır; anlamak ve bağımsız hüküm vermek, yani bilinenden bilinmeyeni elde

etmek ve çözümleme yapmaktır. Akılcılar, aklın bu anlamında lafızcılardan ayrılırlar. Sahih dinî metinlerin dışında hüküm verme yetkisi akla aittir. İslâm akla bu yetkiyi vermiştir. Akıl iki anlamda kullanılır. Birincisi; akıl, insanda mevcut olan bir kuvvedir. Anlama gücüdür. İkincisi; fiil halinde olan akıl. Bu bağlamda akıl, elde edilen bilgilerden ilkeler ve hükümler çıkarmadır. Bilinen bir şeyden başka bir şeyi anlamak.¹³⁷ Bu duruma göre hangi bir konuda âyet ve hadis vardır demek yeterli değildir. Aynı zamanda onları anlamak önemlidir.

Akıl, bilgi kaynağıdır. Ne var ki insan, çevrenin, toplumun ve öğretim gibi şeylerin tesirinde kalarak aklını her zaman kullanamaz. Bu, sosyal ve tarihî bir olgudur. Bu nedenle Yüce Allah ara sıra toplumların içinden bazı insanlara vahiy göndererek, insanı akla uymaya davet etmiş ve onu destekleyen bazı bilgiler ve ilkeler vermiştir. Kur'ân ve akıl birbirinin tamamlayan iki kaynaktır. Kur'ân'da açıkça akla ve tecrübeye dayanan hükümler, ilkeler ve bilgiler bulunduğu gibi, bunlardan çıkarılan sonuçlarda anlatılmaktadır. Öncüller aynı ve onlarda ittifak ve anlaşma olduğu halde sonucun farklı olması aklın yanılması değil, insanın niyeti ve iradesinin tesir altında kalmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki Kur'ân, insanın iradesini ve niyetini terbiye etmek ve ona yol göstermek için gönderilmiştir. Bu böyledir, çünkü Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak ta akla verilen bir görevdir.¹³⁸

Kur'ân doğrudan insana hitap eder ve onun düşünmesini ve anlamasını ister. İnsana böyle bir yetkinlik veren bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Çünkü Kur'ân hem akla, hem aklın sıfat ve fonksiyonlarına değişik kavramlarla göndermede bulunarak, aklın bilgi oluşturmada etkin olduğunu belirtir. Kur'ân, aklın zorunlu dediği şeyleri pekiştirmekte, aklın olmaz dediği şeylere olmaz demekte ve aklın olabilir dediği şeyler hakkında akla öneriler sunmakta ve öğütler vermektedir.¹³⁹

Kur'ân dilinde, insanın halife olmasının anlamı budur. İnsan akli değer ortaya koyabilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran unsur ilimdir. Yetkinlik ve etkinlik ilimden sonra gelir. İlmin önceliği vardır. Bu nedenle iyiye iyi niyetle bağlanmadan önce iyi nedir ve nasıl bilinir, bağlanma ve teslim olma nedir, nasıl yapılır ve nasıl gerçekleşir? Bu soruların cevabını akıl verebilir. Akıl cevaplarını şu kaynaklardan elde eder: akıl ilkeleri, sağlam ve kesin ilmi veriler, Kur'ân, vakıa ve olgu.

¹³⁷ Bkz: H. Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 82-88.

¹³⁸ H. Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, 89-90.

¹³⁹ H. Atay, *Aynı eser*, s. 91.

Kur'ân, bilgi edinmenin bütün yollarını insanın nazarına sunar ve insanın anlama ve yorumlama faaliyetinin bilgi ile mümkün olduğunu belirtir. Kelâm ilmi bu esastan hareketle iman esaslarını felsefî düşünceye açar, onları tartışır ve doğru anlaşılmasının yolunu gösterir.¹⁴⁰

Yöntemin ana omurgasını teşkil eden bilgi elde etme ve yolları konusunda B. Topaloğlu ilmin tanımı, ilmi etmenin yolları, kısımları konusunu ve delil konusunu gelenekte olduğu gibi anlatır. İstidlâl konusunda gelenekte olan, ancak günümüzde yapılan çalışmalarda yer verilmeyen bazı önemli konulara değinir. Kelâm kitaplarında kullanılan çeşitli istidlallerin mevcut olduğunu belirterek Bakillânî'nin (403/1013) *Kitabu't-Temhid* adlı yapıtına atıf yapar. B. Topaloğlu,¹⁴¹ kelâm ilminin yöntemi söz konusu edildiğinde dile getirilen bu konuyu maddeler halinde şöyle sıralar;

1. İki veya daha fazla şıkka ihtimali bulunan bir hususun geçersiz ihtimallerinin yanlışlığını ispat etmek suretiyle doğru olarak kalan tek ihtimalin belirlenmesi. Mesala: Bir şey ya kadimdir, ya hadistir. Şayet hadis olduğu ispat edilirse kadim olma ihtimali ortadan kalkar, aksi de aynı neticeyi doğurur.

2. İdrak sahamız dahilinde bulunan bir şeyin, bir illet sebebiyle taşıdığı hükmü, idrak sahamız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan şeyin aynı hükmü almasıdır. Mesalâ, müşahade ettiğimiz cisimler birleşik olduğuna göre cismaniyet vasfı taşıyan her varlık birleşik olur. Âlim, ilmi bulunduğundan âlim olmuştur; o halde âlim sıfatı taşıyan her varlık ilme sahiptir.

3. Bir şeyin sıhhati ve fesadı ile benzeri bir şeyin sıhhat ve fesadına hükmetmek. Yüce Allah şimdiye kadar ölüleri diriltmişse bundan sonra da diriltir; nasıl bugün, Allah'ın, mekânsız bir hareketi veya bir rengi yaratması muhal ise geçmişte de böyle bir şeyi yaratmış olması muhaldir.

4. Lisanın kelimelere verdiği belli mânâlarla istidlal. Meselâ,: A-teş denilince alevli bir yakıcı nesne, insan denilince de bildiğimiz şu belirli bünye aklımıza gelir.

5. Mu'cize ile istidlal; mu'cize hem onu gösteren peygamberin hem de o peygamberin doğruluğunu haber verdiği diğer haber verenlerin hak olduğunu ispat eder.

¹⁴⁰ Bkz: H. Atay, a.g.e., 20-28.

¹⁴¹ B. Topaloğlu, a.g.e., 76, 77.

6. Bir kısım aklî hükümler ve naklî hükümlerle de delil getirilir.

Altı maddede sıralanan bu hususların diğer kelâmcılar tarafından da işlendiğini belirten B. Topaloğlu, daha önce üzerinde durduğumuz kelâmcıların ta'lil, istikra, temsil gibi delil getirme yöntemleri üzerinde durur. Çeşitli misallerle bunları açıklar. İfade edilen delil getirme biçimlerinin itikadî konuları anlamada yeterli olup olmadığını tartışmaz. Hemen metot konusuna geçer. Metot konusuna şöyle bir tanımla başlar; metot belirli bir sonuca varmak ve hakikate ulaşmak için fikrimizi idare eden kaideler toplamıdır.¹⁴² Bu tanıma göre delil getirme usulleri yöntem başlığı altında alınmalıdır. Ne var ki burada da konu gelenekte işlendiği şekliyle ele alınmakta ve bu ayrıntı geçilmektedir. Kelâmcıların bu konuda tarik kelimesini kullandıklarını ve şöyle tarif ettiklerini vurgular. Tarik; doğru bir tefekkür vasıtasıyla neticeye ulaştıran şeydir.¹⁴³ Bu ayrıntı oldukça önemlidir, çünkü bu, gelenekte yöntem meselesinin hangi kavramlar eşliğinde aranacağını gösteren önemli bir veridir.

Dinî metot başlığı altında öncelikle dinin Allah tarafından konulmuş bir düstûr olduğunu belirten B. Topaloğlu¹⁴⁴ din sahasında hakikat ve hayrı, bizzat Allah'ın murat ve maksûdunun temsil ettiğini söyler. Ona göre bu alanda hakikate ulaşmak için yapılacak şey Allah'ın muradını anlamaktan ibarettir. Ne var ki İslâm müntesipleri bu noktada müttetik olmakla beraber Allah'ın muradının insanlar tarafından ne ile anlaşılacağı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir.

Selefiyyeye göre hak mutlak anlamda nakil ile, yani Kur'ân ve Sünnet ile bilinir. Nakil olduğu gibi kabul edilir ve hiçbir suretle teville tabi tutulmaz. Kelâmcılar hakikatin naklin yanında nazar ve tefekkür ile bilineceğini, bu nedenle akla uymaz gibi görünen naklin tevil edilebileceğini kabul etmişlerdir. Bu tespitten sonra selef, kelâm metodu üzerinde daha geniş açıklamalar yapmaya geçer. Selef metodu başlığı altında ümmetin çeşitli fırkalara ayrılacağını ifade eden hadise yer verir. Hemen bu hadisin peşine bir değerlendirme yapar. Der ki: B.Topaloğlu,¹⁴⁵ diğer sahalarda olduğu gibi akaitte de Resulullah ve ashabının yolunu teslimiyet ve ihlas ile takip edenler selefiyye olmuştur. Bu hükme bağlı olarak selefi yöntemin esasını şöyle ifade eder; selef metodu nakle bağlılığı şiar edinmiştir.

¹⁴² B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 80.

¹⁴³ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 8.

¹⁴⁴ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 80; *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 32.

¹⁴⁵ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 81.

Selefiyyenin yöntemini B. Topaloğlu şöyle anlatır; Selefiyye sadece kendi izlediği yolun Kur'ân yolu olduğunu kabul eder. Bu görüşünü şu âyetle temellendirir: *"Rabbini yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlara en güzel şekil hangisi ise onunla mücadele et."* (Nahl, 16/125) Bunlara göre hikmet; fikirde ve fiilde hakikate isabet demektir. Bu duruma göre hikmetle davet; hakkı arayana doğru itikadı ve hayır ameli beyan etmekten ibaret olacaktır. Bu da Kur'ân'da mevcuttur. Selefiyyenin mütekaddimini akait bahislerinde akla ve felsefî mânâda serbest bir tefekküre asla yer vermezlerdi.

Onlara göre nazar, tefekkür ve istidlal ancak nassın zahiri mânâsı çerçevesi dahilinde olabilirdi. Selefi yöntemi izleyen sonrakiler akıl karşısındaki tutumlarını değiştirmişler ve akait bahislerinde de akla önem vermişlerdir. Bunlara göre sarîh akıl ile sahîh nakil hiçbir zaman çelişmez, çelişmediğine göre teville de gerek yoktur. Eğer bir çelişme söz konusu ise ikisinden birinde sorun vardır.¹⁴⁶ Bu anlayışı akılcılık olarak değerlendiren B. Topaloğlu şöyle bir tanım yapar; bu akılcılık Kur'ân akılcılığıdır.¹⁴⁷

Bu görüşünü şöyle delillendirir; öyle anlaşıyor ki bu tefekkür ve nazar daha çok bu günkü müspet ilmin kullandığı müşahade ve tecrübe metoduna yakındır. Halbuki talili bir yol takip eden kelâmcılar bu metottan ayrılmışlardı. Şahsen yaptığım bir araştırma sonucu gördüm ki asırlar boyu sürdürülen mantıkî ve felsefî açıklama ve tartışmalardan sonra, çağımızda Allah'ın varlığı konusunda yapılan modern ispatlar Kur'ân metodunun aynısıdır.¹⁴⁸ Alıntıladığımız bu metinde selef metodu, Kur'ân akılcılığı şeklinde tanımlanmakta ve özellikle Allah'ın varlığı konusunda yapılan modern ispatların Kur'ân metodu ile çakıştığı söylenmektedir.

Kelâm yöntemini ise B. Topaloğlu şöyle açıklar; ilk kelâmcılar felsefe ile az ilgilendiler, sonraki kelâmcıların felsefe ile ilgisi artmış, buna paralel olarak aklın kelâm sahasındaki etkisi artmıştır. Genel bir ifade ile söylersek kelâm metodunda nakil esas olmakla beraber gittikçe artmak suretiyle akla da büyük önem verilmiştir. Kelâm ilminde insan için bilgi edinme yolları üç olarak kabul edilmiştir; duyular, doğru haber ve akıl. Dinî akidelerin kendisini teşkil eden konularda doğru nakil kullanılır.

¹⁴⁶ B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 82 ; Karşılaştırmız: İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm*, 36-56.

¹⁴⁷ B. Topaloğlu, *a.g.e.* 83; Karşılaştırmız: İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm*, 66-72.

¹⁴⁸ B. Topaloğlu, *a.g.e.* 83.

Bu akidelere mebbe teşkil eden vesilelere gelince bunlardan duyular âlemine ait olanlar için his, duyular âlemin ötesi için akıl kullanılır. Böylece kelâm ilmi hem nakil hem akıl hem de his metodunu benimsemiş oluyor. Ne var ki kelâm dedüksiyon yöntemini kullanan felsefenin etkisi altında kalmış ve adına nazar denilen tefekkür sistemini kabul etmiştir. Halbuki Kur'ân'ın aklî delilleri enduktiv bir karakter taşır. Naklî hareket noktası kabul etmekle birlikte akla da önem veren kelâm metodu, aklı ilahiyat sahasında hataya düşmekten korur. Akıl aslında ilahî tekliflerin vaki olması için kaçınılmaz bir şarttır. Akıl hayır ile şerri, güzel ile çirkini idrak ve temyiz eder. Akide ortaya koyamaz, haram-helal ve farz gibi ancak nassın tayin edeceği hususları da başlangıç itibariyle ve bağımsız olarak tayin edemez.¹⁴⁹

Konumuz gereği burada andığımız iki yöntemi ve diğerlerini tenkit eden ve bir sonuca bağlayan B. Topaloğlu tasvir edilen bu manzara karşısında verebileceğimiz hüküm ne olmalıdır, sorusunu şöyle cevaplandırır; metotların hepsini doğru kabul etmek ve bunların necat çerçevesi içinde bulunduğunu söylemek bir bakıma mümkündür. Ne var ki adı geçen yöntemlerin birbirini nakzeden unsurlar mevcuttur. İnsanları ikna etmeye dayanan yöntem her zaman geçerlidir. Çünkü din sadece akla ve kuru mantığa hitap etmez. Kaldı ki Kur'ân'ın ihtiva ettiği deliller tümüyle böyle değildir.

Madem İslâm akaidinden bahsediyoruz, madem ki bu akaidin yegane kaynağı Kur'ân ve Sünnettir. O halde tefsir, izah ve ispat için başvuracağımız düşünce tarzı Kur'ân tefekkürü olacaktır. Sonraki seleflerin yaptığı budur.¹⁵⁰ Bu ifadeler B. Topaloğlu'nun selefi yöntemi tercih ettiği fikrini verebilecek niteliktedir. Fakat onun diğer çalışmalarına baktığımız zaman bunun böyle olmadığını görürüz. Nitekim bir başka çalışmasında dinî metinlerin tefsir edilmesinde akla yer vermenin ve akait alanında aklî delillere müracaat etmenin daha ashap devrinde, hatta asr-ı saadette başladığını söyler.¹⁵¹

Öyle anlaşıyor ki, Kur'ân akılcılığı ifadesini merkeze koyarak daha sonraki dönemlerde selefi yöntemi izleyenlerin akla değer verdiklerini söylemesi, dini anlamada akla yer vermeyi eleştirenlere verilen bir cevaptır. Fakat yine de belirtmem gerekir ki, B. Topaloğlu, aklı dini anlamada sadece bir araç görmektedir. Aslında o, burada andığımız

¹⁴⁹ B. Topaloğlu, *a.g.e.*, 84.

¹⁵⁰ B. Topaloğlu, *a.g.e.*, 89.

¹⁵¹ B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 38.

yöntemlerin yetersiz olduğunu, hatta kelâmî yöntemin Kur'ân yönteminden ayrıldığı ileri sürer.¹⁵²

Ş. Gölcük, bilginin tanımı, elde etme yolları, delil ve delil getirme yöntemleri konusunda gelenekte olanı ayrıntılı biçimde aktarır.¹⁵³ Ona göre kelâm ilminin yöntemini belirleyen aklî esaslardır. Zaman zaman bazı fırkalar tarafından naklin ön plana geçtiği görülse de, esas olarak kelâm metot olarak aklı kullanmış, aklı istidlal vasıtalarının en üstünü görmüştür. Kelâm zaman ve zemine göre metodunu değiştirmekten, ihtiyaçlara cevap verebilmek için aslı maksattan ayrılmadan vesileleri değiştirmekten hiçbir zaman çekinmemiştir.

Kelâm ve konuları günümüzde önemini daha etkili biçimde hissettirmektedir. Kelâmın kendini irdelemesi, çağın ufkunu oluşturan düşünceler karşısında bir durum muhakemesinde bulunması zarurî bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Çağımızda baş döndürücü bir hızla cereyan eden bilimsel ve teknolojik gelişmeler, iletişim vasıtalarının sınır tanımaz aşamaları pek çok değerlerin, inançların tekrar gözden geçirilmesine sebep olmaktadır. Bilim ve teknolojideki bu hızlı gelişme, ferdin ve toplumun değer ölçülerine ve kavramlara ister istemez yansımakta, bir takım sorgulamalar kendiliğinden oluşmaktadır. İnanç ve fikir değişimini sağlayan bu süreçte kelâmın yarına hazırlanması gerekmektedir.¹⁵⁴

Bu hazırlığın yapılamadığını dile getiren Ş. Gölcük şöyle der; kelâm söz konusu olduğunda yapılan ve yapılmakta olan daima dünde kalmak, maziye anlatmak, bir nevi kelâm tarihi yapmaktır. Şekil ve muhteva yönünden geçmişi anlatmaktan başka bir şey yapılmamaktadır. Kelâmın ana konuları işlenirken belirli bir süreçte, mezheplerin ve mezhep içerisinde yer alan belirli kişilerin görüşlerini aktarmaktan öte bir şey yapılmamaktadır. Kur'ân'ın anlaşılmasına perde olan bu durum, insanları umutsuzluğa sevk etmektedir.

Kelâm ilmini, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tarihte kalan bir ilim olmaktan çıkarmanın yolu, bilimsel gelişmelerle ilgisi olan, yakın ve uzak çevrede olup bitenlerden haberdar olan bir bilimsel disiplin şekline sokmaktır. Modern çağda gelişen ve doğrudan insan hayatıyla ilgili olan ilmi disiplinlerin verilerinden hareketle kendisini yenilemelidir. Gerçek anlamda Kur'ân felsefesi olan kelâm, tarihteki tecrübelerinden

¹⁵² B. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 90.

¹⁵³ Bkz: Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelâm*, 83-96.

¹⁵⁴ Ş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 275-276.

yararlanarak metot ve muhteva yönünden yeni diriliş sürecine girmelidir.¹⁵⁵

Dini anlama yöntemlerinden bahseden Ş. Gölcük, daha önceki kelâmcıların, özellikle daha kendilerinden bahsettiğimiz önceki kelâmcıların ayrımlarını ve açıklamalarını benimser. Bununla birlikte kelâm ilminin yöntemi ve içeriği konusunda yeniden düşünmenin gereğini vurgular.¹⁵⁶ Bu durumda yeni bir metot ve muhtevanın esasları neler olmalıdır? Ş. Gölcük bu soruyu şöyle cevaplandırır; bu yenilenme yaratıcı olan Allah'ı, yani tevhidi temel yapmalıdır. Fakat çağımızda bütün ilimler insanla ilgilenir. Kur'ân'ın temel amacı da insandır. Öyleyse kelâm, insanla ilgili konulara yer vermelidir.

İnsan ve insan haysiyetinin korunması en önemli konulardan birisidir. İnsan haysiyetinin korunduğu atmosfer, ekonomik, sosyal, siyasî ve hukûki istismarların en az olduğu atmosferdir. Her türlü dengesizliğin, adaletsizliğin yaşandığı ortamlar, ruh dünyaları zengin inançlı insanların yetişebileceği toplumlar değildir. Kur'ân'ın fert ve toplum olarak insana bakışı yeniden ele alınmalıdır. Kur'ân açısından insan kendi başına bir gerçeklik değil, Allah'ın yarattığı bir varlıktır. İnsanın bağımsız ve kendiliğinden bir varlık olduğu tezi, dini turnak içine alan antropolojik okumanın bir uzantısıdır. Ancak antropolojinin araştırma alanı olan insanın menşei, tarihselliği, kültür oluşturma yeteneği gibi ve buna bağlı olarak çevre, nüfus, ekonomi, sosyal farklılaşma ve benzeri konular çağdaş kelâmın tartışması gereken konulardır.¹⁵⁷

Çağımızda kelâmın en önemli konusu budur. Kişiden ve yaşadığı toplumun yönelişinden soyutlanmış bir kelâmın fonksiyonel olmayacağı ortadadır.¹⁵⁸ Alıntıladığımız bu metin kelâmın yöntemine ilişkin ölçütlerin neler olduğunu göstermesi bakımından eksik olsa da, yeni bir kelâm ilminin içeriği açısından oldukça anlamlıdır.

Son zamanlarda yeni bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilimin ana özelliği öznelliğe ve farklılıklara aşırı vurgu yapmak. Sofist ve nihilist dilin modern versiyonu olarak tezahür eden bu eğilim ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü bu konuda söylenecek çok şey var. Ne var ki burada geniş olarak ele alma imkânım yoktur. Yine de şu kadarını ifade etmeden geçemeyeceğim. Bu anlayışta bilgi, bilinmezliğin gizemli dünya-

¹⁵⁵ Ş. Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 279-280.

¹⁵⁶ Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelâm*, 97-101.

¹⁵⁷ Bkz: Ş. Gölcük, "Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan", *İkinci Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, İst:1997.

¹⁵⁸ Ş. Gölcük, 278-279; Bkz: *Kur'ân ve İnsan*, Esra Yay., Konya:1996.

sında buharlaşıp gitmektedir. Anlamı retoriğe feda eden bu dil için önemli olan ileri sürülen argümanlar değil, önemli olan ifadeleri edebi motiflerle tezyin etmektir.

Ne söylersen gider ne söylersen müşterisi bulunur şeklindeki bu anlayış, kapitalist kültürel mantığın bir uzantısıdır. Bunun en önemli dayanağı ne üretirsen müşterisi bulunur öncülüdür. Her ürünün müşterisi bulunur. Çünkü toplum daima tüketmeye alıştırılmıştır. Her söylene- nin müşterisi bulunur. Çünkü toplum bilgiyi tüketmektedir. Bu eğilimin olumlu bir yönü bulunmaktadır. Bu da kelâm alanında yorumun bittiğini seslendiren ve yeni yorumu bitiş noktasından başka bir yere taşımak isteyen duruşla açıklanabilir. Fakat yinede söylememiz gerekir ki belli bir yorumun aşırı bir yorum olduğunu söylemenin mümkün olduğunu gösteren ölçütler vardır.

Eğer yorumun belirsiz olduğu söyleniyorsa, nihai ulaşılmaz bir anlam arayışı girişimi, anlamın hiç sona ermeyen yer değiştirmesini ya da kaymasını kabul etmeye götürür. Artık burada konuşmak, tartışmak ve akıl yürütmek gerekli değildir. Burada önemli olan görüntüleri uyumlu bir şekilde bir araya toplamak ve tezyin etmektir. Burada vurgulamak istediğim husus; kutsallığa gömülen ve gizle büyülenen dilin, salt olarak toplumca benimsenmiş bir çekim gücü oluşturmastır.

Anlamdan ve farklı önermeler arasında bir tercih yapmaktan söz ediyorsak bir yerlerde yorumu sınırlayan ölçütlerin varlığını kabul etmemiz gerekir. Aksi takdirde dilsel paradoksa düşme tehlikesi doğar. Eğer yorumlanması gereken bir şey varsa, yorumun herhangi bir yerde bulunması ve bir biçimde kabul edilebilir bir şeyden söz etmesi gerekir. Kaldı ki bu yorum, iman alanına giren bir mesele ile ilgili ise anlama ve açıklama yönteminin hangi ölçütlere dayandığı çok açık olarak belirtilmelidir.

Teorik temel olarak geleneksel kelâmın yöntemi kabul ediliyorsa, bu durumda bütünüyle öznelliği içeren bir dilin kullanılmasını anlamak mümkün değildir. Çünkü kelâm ilminin kendisini sınırlayan ve belirleyen tanımı, konusu ve yöntemi vardır. Hiç olmazsa bunlara uyulması gerekir. Yok eğer mütekellimin Kur'ân'ı anlama yöntemi kabul edilmiyorsa bu durumda, temel alınan yöntemin epistemik temelleri çok açık olarak gösterilmelidir. Hiçbir teorik temele dayanmadan, ne söylersen gider mantığı ilim adamının vasfı olamaz.

Kelâm ilminin yöntemini oluşturan bilgi, bilginin imkânı, bilgiyi elde etme yolları, delil ve delil getirme yöntemleri konusunda bu başlık altında sunduğumuz kelâmcılar meseleyi farklı bilgi kuramları bağla-

mında tartışmazlar. Oysa İzmirli ve Harputî farklı bilgi kuramlarına değinirler ve kelâmcıların hangi bilgi anlayışına bağlı olduklarını açıkça ifade ederler.

Daha sonrakilerin kullandıkları önermelerden onların temellendirmeci, rasyonalist bilgi kuramına bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Ancak akla yüklenen anlam, iyi ve kötünün bilinmesi, bilgi, iman ve amel birlikteliği, insan hürriyeti ve benzeri konularda, kullanılan ara kavramlarda H. Atay farklılık gösterir. Bu farklılık yeni bir farklılık olmakla birlikte, daha çok gelenekte varolan farklılığın modern dönemdeki uzantısından ibaret görünmektedir. Entelektüel ahlakın gereği olarak belirtmem gerekir ki bağlı bulunduğu yöntemin esaslarında net bir duruş gösterme, kavramları bu duruşa göre belirleme bakımından H. Atay, oldukça duyarlıdır.

Ş. Gölcük kelâmın muhtevası açısından farklı görüşler ileri sürmesine karşın yöntem konusunda fazla bir şey söylemez. Kullandığı önermeler sünni kelâmın yöntemine aynen bağlı kaldığını göstermektedir. B. Topaloğlu aynı çizgide olmasına karşın sonraki selefler ile kelâmcıların anlayışı arasında mütereddit bir duruş sergilemektedir.

III. İtikadî meseleleri temellendirmenin bir yolu ve esası görülen varlık anlayışı ve bu konunun omurgasını teşkil eden kavramlar ve bunlarla ilgili açıklamalar; kelâmcıların anlama ve yorumlama yönteminin esaslarından biridir. Nitekim izmirli kelâm ilminin yöntemini belirlerken şöyle der; kelâmcılar, nazar ve istidlale dayanan, Allah'ın varlığını ispat etme konusunda cevher ve araz yöntemini izleyen kişilerdir.¹⁵⁹

Kelâmcıların bilgi kuramı, varlık anlayışına dayalı bilgi kuramıdır ve bu kelâm yapmanın gereğidir. Belki bu nedenle H. Atay, İslâm düşüncesinin iki büyük filozofu olan Farâbî ve İbn Sina'nın varlık anlayışlarını bütün boyutlarıyla tartışır. İki filozofun görüşlerini verirken zaman zaman İslâm dinin filozofları olarak adlandırdığı kelâmcıların görüşleri ile karşılaştırır. Modern dönemde etkin olan ve bu konuda görüş ileri süren filozofların görüşlerine atıf yapar ve eleştirir.¹⁶⁰

Allah'ın varlığını temellendirme bağlamında kelâmcıların görüşlerini tartışan B. Topaloğlu, kelâmcıların cevher-araz yoluyla âlemin hadis olduğunu açıkladıklarını dile getirir. Allah'ın varlığı meselesini bu anlayışın dayandığı önermelerle açıklar. Fakat modern dönemde din

¹⁵⁹ İzmirli, *Muhassalü'l Kelâm ve'l-Hikme*, 90; *Yeni İlm-i Kelâm*, II / 14-15.

¹⁶⁰ Bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1974; *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ank: 1983.

karşıtı akımları eleştiriye gelince farklı öncüllere dayanan bilimsel kurama göndermelerde bulunur.¹⁶¹

İnsan zihnini dış dünyanın belirlediği ve temel değer in madde olduğu önermesinden hareket eden ve meseleleri farklı bir epistemik temele bağlayan materyalistleri eleştiri çerçevesinde B. Topaloğlu şöyle der; materyalistlerin dayandıkları ve güvendikleri madde bugün o eski saltanatını kaybetmiştir. Modern fizik maddeyi imha etmiştir. Asıl ve cevher sayılan madde anlaşılmıştır ki atom çekirdeğinde bulunan kuvvetlerden ibarettir. Çekirdekdeki pozitif, negatif ve nötr elektrik enerjileri ancak birbirine bağlı olarak mevcuttur. Bu durumda kendisine ulûhiyyet mertebesinde vasıflar izafe edilen maddenin, asıl ve cevheri olmadığı gibi, zati sayılan vasıfları da ancak birbirine bağlı olarak var olabilen enerjilerden ibaret kalıyor. Böylece materyalizm iflas etmiştir.¹⁶²

Bu ifadeler aynı ölçüde cevher-araz kuramının da geçerliliğini yitirdiğini aynı ölçüde anlatır. Yine bu ifadeler, materyalist düşüncenin etkinliğini yitirdiğini anlatabilir, fakat aynı esastan hareket eden bir çok düşünür hiçbir şeyin belli olmadığını, dolayısıyla hiçbir şeyin bilinmeyeceğini, artık hiçbir şeyin temelinin olmadığını ileri sürerek din karşıtı fikirlerini daha rafine edilmiş kavramlar eşliğinde sürdürmektedirler. Aynı ifadeler bir başka açıdan da okunabilir. Öyleyse meseleye savunma açısından değil, felsefi dönüşüm modellerinin dayanaklarını anlama açısından bakmalıyız.

Ş. Gölcük bir çok modern bilimin varlık ve âlem anlayışında değişik yorumlara sebep olduğunu kaydeder. Cevher ve araz kuramı etrafında değişik tartışmalar olduğunu belirtir ve der ki; atom parçalanmıştır, ama yine de elektron, proton, notron denilen parçacıklarla karşılaşmıştır. Bunlar bir bütün halinde atomu meydana getirmekte, ayrı ayrı kendi başlarına bulunmamaktadırlar. Atom parçalanmasına ve çok büyük enerji kaynağı olmasına karşın yine cismin kendisinden olduğu en küçük parça olmaya devam ediyor. İster parçacık ve isterse dalga şeklinde olsun, enerjide devam eden, ölçülen, bu yüzden sabit kanunlarla ifade edilen bir temel olarak kalıyor.¹⁶³

Burada kullanılan kavramların bilimsel bilgide ne anlama geldiği bir yana, eğer böyle bir durum söz konusu ise gelenekte bu kurama göre

¹⁶¹ B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 69, 157.

¹⁶² B. Topaloğlu, *a.g.e.*, 157.

¹⁶³ Ş. Gölcük, S. Toprak, *Kelâm*, 141.

yapılan ayrımları yeniden düşünmek gerekir. Bölünmez bir cüz ile ona eklenen şey başka, atomun parçalandığı tezine bağlı olarak bir takım parçacıkların ve enerjinin bir bütünlük arz ettiği başka bir şeydir. İkinci önermeye göre bir ağaç, bir evrenden, daha doğrusu bir bütünlükten ayrı olarak düşünülemez. Birinci önermeye göre düşünülebilir. Yine aynı mantığa göre anlam bir metnin parçalarındadır. İkinci önermeye göre anlam bütünlüktedir. Her üç kelâmcı da Allah, âlem ve insan ilişkisini yorumlamada bu meselenin ne ölçüde etkili olduğundan söz etmez. Aynı anlayışla dinin teorik boyutunu yorumlamanın mümkün olup olmadığını tartışmazlar.

H. Atay, bu meselenin gelenekteki boyutunu bütün detayları ile açıklar. Allah, âlem ve insan ilişkisi tartışmasında farklı yorumların nedenlerini ve asıllarını gösterir. Bu çaba çok önemlidir. Yine her üç kelâmcı da yeni bir anlayış geliştirmek için geleneğin bilinmesinin gerekli olduğunu belirtir. Fakat yeni ilmi kelâmda, yorumlama yönteminin esaslarından biri olan varlık anlayışının ne olduğu konusunda netleşmiş bir önerileri bulunmamaktadır. Halbuki gelenekte dinin teorik boyutuna ilişkin bir çok mesele anılan cevher-araz kuramına bağlı olarak yorumlanmaktadır.

Sözgelimi geleneksel kelâmda ve daha sonraki dönemde kullanılan hudûs ve imkân delillerinin bütün önermeleri böyledir. Âlemin sonlu ve sınırlı olduğu önermesine dayalı olarak yapılan açıklama da bu kuramın öncüllerine dayanır. Fiillerin yaratılması konusundaki görüşler doğrudan araz tanımına ve ayrımına dayanır. Allah'ın bilgisinin mutlak ve âlemin sınırlı olduğu tartışması parçalanmayan cüz, atom anlayışına bağlı olarak yapılır. Asıl ile asla ilişkin olan yine bu anlayışa göre tartışılır.¹⁶⁴

Genel anlamda varlık anlayışı, özelde ise kelâmcılar tarafından dinin teorik meselelerini temellendirmede bir esas olarak kabul edilen cevher-araz kuramı günümüz kelâmcılarının ilgisini çekmez. O zaman şöyle bir soru yönelmek gerekiyor; acaba cevher-araz kuramı hâlâ geçerli midir? Varlık anlayışı, bilimsel bilgi eşliğinde birkaç kez değiştiği halde, cevher-araz kuramının bir çok önermesi geçerliliğini yitirdiği halde, günümüz kelâmcılarından bazıları hâlâ ortaçağda geçerli olan varlık kuramının kavramlarını tartışmakta bazıları ise böyle bir meseleyi tartışma konusu bile yapmamaktadır. Acaba süreç felsefesinin varlık

¹⁶⁴ Âlemin sonradan yaratıldığı, Allah'ın varlığının delilleri ve sıfat meselesi için bkz: B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vacib*, 83-97, 97-99, 99-103.

anlayışına göre Allah, âlem ve insan ilişkisini aynı şekilde tartışmak mümkün müdür?

Açıklayıcı olması açısından şöyle bir soru anlamlı olacaktır. Günümüz kelâmcılarının varlık anlayışı var mıdır? Bu soruyu bir örnek bağlamında şöyle cevaplandırmak gerekir. Gelenekte insan fiillerinin yaratılma meselesi önemli bir yönüyle cevher-araz kuramı bağlamında tartışılır. Ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalar, aynı ifadeleri, insan hürriyeti, hatta özgürlük gibi çok farklı anlayışın uzantısı olan önermeleri cevher-araz kuramı içinde tartışmaktadır. Bu gösteriyor ki kelâmî konular aynı temellere bağlı olarak tartışılıyor. Fakat bazen modern düşünce içinde gelişmiş, kurulmuş önermelere de göndermeler yapılmaktadır. Böyle bir duruşa bağlı bir tartışma ne kadar anlamlıdır?

İnsan hürriyeti konusunda yapılan çalışmaların tümü aynı mantığın önermelerine dayanır. Bunu anlamak oldukça zor. Eğer varlıktan kopuk bir anlayışı paylaşıyor ve her şeyin zihnî olduğunu söylüyorsak o zaman itikadî konuları birer zihnî kategori olarak görmemiz gerekiyor. Bu durumda Allah vardır önermesi şu anlama gelir: Allah'ın varlığı zihnen kabul edilmesi gereken bir öncüldür. Oysa İslâm dininde Allah vardır önermesi, zihnin haricinde bizzat varolan mutlak ve yaratıcı bir varlığın olduğu anlamına gelir.¹⁶⁵ Öyleyse nereden ve hangi öncüllere bağlı olarak konuştuğumuzu bilmemiz gerekir. Cumhuriyet döneminde yöntem meselesi henüz askıdadır, yöntem meselesini tartışmak daha derin temellere inmemizi zorunlu kılmaktadır.

¹⁶⁵Nadim Macit, "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları", *Kelâm Anabilim Dalı Eğitim ve Öğretim meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 180, 186.