

Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İliminde “Konu” Problemi

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ*

Özet

Bu makalede kelâm ilminin Kur'an ve Sünnet gibi referans kaynaklarından sonra literatürünü oluşturan selef risâleleri ile müteakaddimîn ve müteahhirîn dönemleri kelâm kitapları incelenerek söz konusu dönemlerde “konu” yönünden meydana gelen değişimler kronolojik bir sıra ile ele alınıp tahlile tabi tutulmaktadır. Allah, mevcûd ve mâlûm merkezli ontoloji yaklaşımları kelâm ilminin ileri gelen temsilcileri üzerinden aktarılarak değerlendirilmekte; gelenekle yetinilmeyerek günümüzdeki benzer tartışmalara da girilmektedir.

Anahtar kelimeler: Küllî ilim, cüz'î ilim, konu, makâsîd, mesâil, vesâil, mevcûd, mâlûm, hâl.

Abstract

This article examines epistles of the forefathers, works by Mutaqaddimîn (earlier) and Muta'akhhirîn (later) Muslim theologians, which are the sources of the science of Kalâm, second only to the major reference sources, i.e., the Qur'an and the Prophetic Traditions. It explores and analyses the changes of “topic” throughout these three periods on a chronological order. Ontological approaches focusing on “Allah,” “existent” and “known” are related by exploring positions of representative figures. It is not limited to the traditional debates, some discussion of the contemporary debates is also provided.

Key Words: Universal knowledge, particular knowledge, subject-matter, intentions, problems, means, existent, known, state.

İlim dalları gaye, konu, metot, kaynak ve terminolojilerindeki özgülüklerle birbirlerinden ayrılırlar. Kelâm ilmi de söz konusu hususlarda kendine has değer ve kriterlere sahiptir. Tarihî seyri içinde bu ilmin yaşadığı konu genişlemesi ve bu hususta yapılan değerlendirmeler birtakım klasik kaynaklarda yer almış olmakla beraber, günümüzde genel tasnif ve değerlendirmelerin ötesine geçen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Genel tasnif ve değerlendirmeler yapılan eserlerde de küllî bakış açısı kazandırma yerine, merkeze güncel bir problemi alma ve bunun etrafında değerlendirmeler yapma hedeflenmektedir. Halbuki günümüzde kelâm ilminin konusunu “problem” edinen çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

“Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi” başlığını taşıyan bu makale işte böyle bir ihtiyaç üzerine kaleme alınmış bulunmaktadır. Bu makalede kelâm ilminin Kur’an ve Sünnet gibi referans kaynaklarından sonra literatürünü oluşturan selef risâleleri ile müteekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri kelâm kitapları incelenerek, söz konusu dönemlerde meydana gelen problematik değişimler kronolojik bir sıra ile ele alınıp bütüncül bir tahlile tabi tutulacaktır. Giriş, mesâil ve makasid, akide-dil ve Allah merkezli kelâm tartışmaları, mevcûd ve mâlûm merkezli ontoloji yaklaşımları, yeni ilm-i kelâm dönemi perspektifleri gibi alt başlıklardan oluşan makalede problemler, dönemin belli başlı şahısları üzerinden aktarılmak suretiyle işlenecek; gelenekte ele alınan şekilleriyle yetinilmeyip günümüzdeki benzer tartışmalara ve yeni açılımlara imkân sağlayacak tarzda işlenecektir. Sonuç kısmında ortaya konan değerlendirmeler ve tekliflerle de bu işlem daha somut hale getirilecektir.

Giriş

Bilindiği üzere insan bilgisi düzensiz (âmiyâne), kısmen sistematik ve tümüyle sistematik olmak üzere üçe ayrılır. Kısıntılardan oluşması ve düzensiz olması nedeniyle âmiyâne bilginin herhangi bir kuralı bulunmamaktadır. Kısmen düzenli bilgi (ilim), nesnelere nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışsa da bunların niçin ve kim tarafından yaratıldıkları konusuyla ilgilenmez. Bu sorularla tümüyle sistematik ilim olan felsefe ilgilenir. Bu nedenle felsefe “ilel-i fâiliyye ve gâiyye ilmi” olarak da anılır. Felsefenin ilgilendiği sorular, tabiat ötesi/öncesi ile ilgili olduğundan felsefeye “mâ ba’dettabîa/mâ kablettabîa” da denilir. Mebde’ ve meâdi (âlemin başlangıç ve sonunu) konu edinen kelâm ilmi de aynı soruları, İslâmî kaynaklar çerçevesinde cevaplaması nedeniyle felsefe ile benzer bir misyonu paylaşır.

Felsefe başlangıçta bütün ilimleri içine almakta iken, sonraları birçok meselesi aynı olan (cihet-i vahdeti bulunan) çeşitli disiplinler teşkil edildikçe yeni yeni ilim dalları zuhur etmeye başladı. Bu bağlamda matematik, fizik, kimya, astronomi, biyoloji gibi ilim dalları (cüz’î ilimler) felsefeden ayrılma sürecine girdi. Geometri çizgi, matematik sayı, mekanik hareket, fizik ağırlık, sıcaklık, ses, elektriklenme, görünme; kimya basit ve mürekkep oluş gibi yönlerini ön plana çıkararak mevcuttan (varlık) söz eder oldular. Fakat bunların hiçbirisi mevcudu, sırf mevcut olması itibarıyla ele almadı. Mevcuttan şöyle veya böyle bir varlık olması açısından değil, sadece mevcut olması cihetiyle söz eden yegâne ilim, felsefe-i ülâdır (metafizik).¹ Felsefe nesnelere varlık maceralarının en önemli yönünü teşkil eden “niçin ve kim tarafından?” sorularını cevaplamaya, dolayısıyla varlığın mahiyetini araştırmaya ve diğer ilimlerin küllî prensiplerini (mebâdi-i

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i ülâ*, İstanbul 1329, s. 3.

külliyesini) belirlemeye tarih boyunca devam etti. Günümüzde de bu disiplin aynı özelliğini yani küllî ilim olma fonksiyonunu sürdürmektedir. Tecrübî ilimler cüz’î ve mümkün olanı, felsefe ise küllî ve vâcip olanı konu edinir. Bu nedenle felsefe, tecrübe ile sınırlandırılmaz. Nitekim düşünce alanında onları aşan problemler her zaman söz konusu ola gelmiştir. Descartes, Leibnitze, Hegel gibi Aydınlanmacı filozoflar iç tecrübe yani “nefsin kendine rücû etmesi yöntemi” (menhec-i teemmülî) ile söz konusu zorluğun aşılabileceğini, bu yolla sadece hâdiselere ve mutasavver mevcûda değil, zihnî; mahsûs (duyulur) ve müdrek (algılanabilir) mevcûda da ulaşılabileceğini söylemektedirler.²

Kelâm ise, aynı fonksiyonu dinî ilimler alanında icrâ etmiş; eşrefü’l-ulûm, a’le’l-ulûm, reîsü’l-ulûm ve usûlü’l-dîn gibi unvanlarla kendi konumuna göre ikincil saydığı diğer dinî ilimlerin küllî prensiplerini belirlemeye çalışmıştır.³ Başlangıçta bu sahnede Kur’an ve hadise kaynak, İslâm hukukuna amelî, tasavvufa da vicdanî fıkıh olma görevi verilmişken daha sonraları tasavvuf kendisine tevcih edilen bu görevle (gönüllere hitap eden cüz’î bir ilim dalı olma görevi) yetinmeyerek küllî bir ilim rolü üstlenmeye kalkışmıştır.

İlimleri, birbirinden ayıran tanımlarıdır. Bir ilim, tanımına uygun biçimde tasavvur edildiği takdirde kuşatılmış, zapt altına alınmış ve diğer disiplinlerden ayrıştırılmış olur. Böyle yapılmayıp kendi tanımının dışında tasavvur edildiğinde ise, durum tamamen tersine döner ve söz konusu ilmin içlemi kaplamı bilinemez. Zira bir işe, onun içerik ve gereklerini bilmeden koyulan kimse başarılı olamaz. Bu nedenle tasavvufun mahiyetini ortaya koyan, üzerinde herkesin ittifak ettiği eksiksiz (efradını câmi ve ağıyarını mâni) bir tanımına ihtiyaç vardır. Tasavvuf kitapları incelendiğinde hemen hemen her sûfînin kendi bulunduğu şartlara göre bu ilmi tanımladığı görülmektedir. Bunun sonucunda ise tasavvuf, herkesin çerçevesini kendine göre çizdiği bir disiplin şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁴ Bu sebeple tasavvufun, ya İslâmî ilimler içinde ferî bir ilim olarak yer almasını kabul lenip sağlayacak ya da günümüzde olduğu gibi felsefe içinde küllî bir ilim olarak icrâ-i faaliyet etmesini resmîleşiren bir tanımı yapılmalıdır.

Bir küllî ilim olan kelâm ile felsefenin örtüşen ve ayrışan noktaları bulunmaktadır. Kelâm ve felsefe araştırmaya konu edindikleri temel meselelerde birleşmekle beraber, ele aldıkları konuları delillendirme hususunda, bir başka ifadeyle yöntemde birbirinden ayrılmaktadırlar. Felsefenin akli esas alan yöntemine karşılık, kelâm hem akli hem de vahyi delil olarak kullanır ve bu iki kaynak arasında uzlaşa sağlamaya çalışır. Sağladığı bu uzlaşa, kelâma güç verir, bu ilme ayrıcalık kazandırır. Çünkü kelâm, akıl kaynağına ilâve olarak vahiyden beslenir,

² İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i ulâ*, s. 8.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, I, 15-16.

⁴ Tasavvufun tanımları için bk. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 36-42.

onların ortak paydasını alır. Üzerinde akıl ve naklin uzlaştığı meselenin doğruluğunda şüphe bulunmaz. Kelâm ilminin ortaya koyduğu meselelerin daha isabetli ve sağlam olması, dayandığı delillerin güçlü ve güvenilir olmasındandır. Bu nedenle kelâm ilmi konusu, gayesi, dayandığı deliller gibi hususlarda bütün şeref cihetleri açısından eşrefü'l-ulûmdur.⁵ Bu ilmin geleneksel tanımında yer alan “İslâm kanunu” ifadesi kelâm ilminde aklın dışlandığı anlamı taşımaz. Akıl her zaman doğru bir terazidir. Ancak bununla tevhid, nübüvvet ve âhiretle ilgili meseleler tartılmaz. İbn Haldûn bu meseleleri akılla tartma teşebbüslerini “Sarraf (kuyumcu) terazisi ile dağları tartmaya kalkışmaya, başarısız olunca terazinin bozukluğundan söz etmeye” benzetir.⁶

Felsefe ile birçok konuda ortak olan kelâm, İslâmî çerçevede kalmaya (alâ kanûnî'l-İslâm) özen göstermesi ile ondan ayrılır. Zira kelâmın aksine felsefe, ele aldığı ve tartıştığı meselelerde İslâm'a uygun veya aykırı olmasına bakmaksızın, akla uymayı esas alır. Kelâmın felsefeden farklılığı, felsefenin sırf akla dayanan yöntemine karşılık, onun “verilmiş hakikatler”i (akaid) akli çerçevede temellendirmeyi esas alan bir yöntem uygulamasından kaynaklanmaktadır. “İslâm kanunu” ifadesinin, kelâmî meselelerden yalnızca doğru olanları yani Kur'an ve Sünnet'i içeren delillerden çıkarılmış olanlar için kullanıldığını ve yanlış olanların bu kanunun dışında olduğunu bildiren Seyyid Şerif Cürçânî, aksi takdirde şu itiraza maruz kalınacağını söyler: Meselelerin “İslâm kanununa göre” olması esası, ilim olanı ilim olmayandan ayırıştırır. Çünkü doğru ve yanlış meselelerin sahiplerinden her biri, kendi görüşünün İslâm kanununa göre doğru olduğunu iddia etmektedir. Sözelimi Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu açıkça dile getiren Mücessime ile O'nun sıfatlarını reddeden Mu'tezile gibi fırkaların görüşleri de kelâm ilminin meseleleri içindedir.⁷

Kelâm ile diğer İslâmî ilimler arasındaki ilişkiye gelince; küllî ilimler cüz'î ilimlerden sadece konuları itibarıyla ayrılır. Cüz'î ilimlerin nesne ve olayların belli bir alanında olup bitenleri sebepleri ile incelemesine karşılık küllî ilimler, bütün eşyayı ilk sebebi ile araştırır. Öte yandan cüz'î ilimler kendilerine konu edindikleri meseleleri tafsilî olarak incelerken; küllî ilimler, cüz'î ilimlerin konularını icmâlî olarak araştırır, genel ilkelerini, ulaştıkları sonuçları, vaz' oldukları umumî hakikatleri, aslı mânâları ve bu ilmin teşekkülü için zaruri olan varsayımları ele alırlar. Kelâm ilmi ile diğer İslâmî ilimler arasındaki ilişki de bu şekildedir. Seyyid Şerif Cürçânî bu hususu şöyle ifade eder: Diğer dinî ilimlerle kelâm arasındaki ilişki; bunların kelâm ilmine dayanmaları ve ona göre yorumlanmaları şeklindedir. Çünkü âlim, kâdir, peygamber gönderen ve kitaplar indiren bir

⁵ Arapgiri Hüseyin Avni, “Delil”, *Ceride-i İlmîyye*, VII, 73, s. 2375.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire 1981, III, 1071.

⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 14.

yaratıcının varlığı ispatlanmadıkça ne tefsir, ne hadis, ne fıkıh, ne usûl-i fıkıh ilminden söz edilebilir. Binaenaleyh söz konusu ilimlerin hepsi aslında kelâm ilmine dayanır ve ışığını bu ilimden alır. Kelâmın verilerini dikkate almayan şer’î ilim, temelsiz bina yapmaya benzer.⁸ Bu işlevi dolayısıyla Câhız kelâm ilmi hakkında “Kelâmcılar olmasaydı bütün dinler helâk olurdu”⁹ şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Kelâm İlminin Alanı: Makâsıd ve Vesâil Meselesi

Kelâm ilmi, hem Allah tarafından kesin bir delil ile ortaya konulmuş ve Resûl-i Ekrem tarafından açık bir şekilde tebliğ edilmiş olan esasları (akaid), hem de bunları ispat etmeye ve açıklamaya yarayan vasıtaları konu edinir. Doğrudan doğruya dinî akideleri oluşturan birinci esaslara kelâm ilminin makasıdı (mesâil), bunları çeşitli tâlî delillerle destekleyip açıklamaya çalışan ikincilere ise kelâm ilminin vesâili denilir.

Kelâm ilminin mesâilini oluşturan varlıklar, her türlü hudûstan münezzeh olan Allah Teâlâ (kadîm varlık) ve O’nun dışındakiler (havâdis) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi kendine has sıfatlarla, ikincisi ise mevcuda ait kategorilerle tanınır ve bilinir. Bir başka tasnifte varlıklar duyulara konu olanlar (âlemü’ş-şehâde) ve duyuların ötesinde kalanlar (âlemü’l-gayb) diye ikiye ayrılır. Kelâm ilmi daha çok duyular ötesiyle ilgilenir, insanın bu âlemle irtibatını kurmaya çalışır. Bunların başında da Allah’a îman gelir. Kelâm, insanın Allah ile irtibatını sağlamaya çalışır.

İlimleri tıp, hesap, hendese gibi aklî; kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir, bâtın ilmi gibi dinî diye ikiye ayıran Gazzâlî, her ikisinin de küllî ve cüz’î diye gruplarının bulunduğu beyan etmekte ve dinî ilimlerden kelâmın küllî, diğerlerinin ise cüz’î olduklarını kaydetmektedir. Bunun gerekçesi olarak müfessirin sadece Kur’an’la; muhaddisin hadisin sübût yollarıyla, fakihin mükellefin fiillerinin sonuçlarıyla, usûl-i fıkıhçının şer’î hükümlerin delilleriyle ilgilenmesine karşılık, kelâmcının bütün varlıkla (mevcûd) ilgilenmesini göstermektedir.¹⁰ Seyyid Şerif Cürçânî ise kelâmın konusunun “mâlûm” (bilinmeye konu teşkil eden her şey) olduğunu, bunların başında da bilinenlerin en yücesi olan Allah’ın varlığı, sıfatları ve fiillerinin geldiğini, en yüce olanı bilmenin en şerefli iş olduğunu, bu nedenle kelâm ilminin “ilimlerin en şerefli” olduğunu bildirmektedir. İslâmî ilimlerin hepsi kelâm ilminin verilerine uymak durumundadır. Çünkü kelâm ilmi İslâmî ilimlerin ana ilkelerini belirler, onun esaslarını ortaya koyar,

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkaf*, I, 14.

⁹ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, Beyrut 1969, IV, 206.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Bulak 1324, I, 5.

bütün dinî ilimler feyzini ondan alır. Kelâm ilminin, diğer İslâmî ilimler içindeki mümtâz konumu buradan kaynaklanmaktadır.¹¹

Öte yandan kelâm ilmi, bütün ilkelerini bizzat kendisi açıklamakta olup, onun ister dinî isterse dünyevî olsun, başka ilimlerde açıklanan ilkeleri yoktur. Çünkü İslâm âlimleri, kelâmın konusunu akideleri ve onların dayanağını oluşturan nazarî bahisleri içerecek şekilde genişletmişler, zaman zaman da bunları söz konusu ilimde amaçlanan maksatlar yapmışlar; bu ilmi yüce yaratıcı, O'nun sıfat ve fiilleriyle ilgili inançları ve bunların uzantısı olan peygamberlik ve meâd bahislerini ispat eden bir ilim olarak tedvin etmişler ve kelâmın başka bir ilme ihtiyaç duymasına kesinlikle razı olmamışlardır. Böylece diğer ilimlere ihtiyaç duymadan kendi kendine yeten ve başka bir ilimde ilkesi bulunmayan temel bir ilim ortaya çıkmıştır.¹²

Kelâm ilminin ilkeleri, ya kendinde bedfihî (açık) olup açıklanmaktan tamamıyla müstağnidir; ya da kelâm ilminin içinde açıklanır durumdadır. Kelâm ilminde açıklanan ilkeler, bir bakımdan bu ilmin meseleleri, bir başka bakımdan da ele alınıp incelenen meselelerin ilkeleri durumundadır. Ancak söz konusu ilkeler ile meseleler birbirlerine dayanmadığından, bunlar arasında bir kısır döngü ortaya çıkmaz.¹³ Bu açıklamalardan, "ma'dûm" ve "hâl" in problemleriyle, nazar ve delil bahislerinin aslında birer kelâmî mesele olduğu ortaya çıkar.

Dinî ilimlerin en yücesi olan kelâmın ilkelerinin, başka bir dinî ilimde açıklanması ve böylece kelâmın o ilme muhtaç olmasını mümkün görmeye gelince, buna ancak bir filozof veya mütefelsif (filozof taslağı) cüret edebilir. Şayet kelâm kitaplarında dinî akidelerin ispatını ve bunlara yönelik şüphelerin giderilmesini amaç edinmeyen bazı bilgiler bulunursa, bunu yararı artırmak için kitaba çeşitli ilimlere ait bazı meselelerin karıştırılması olarak değerlendirmelidir. Dinî ilimler, kelâmdan yardım alır, ancak kelâm, kesinlikle başkasından yardım almaz. Bu anlamda dinî ilimlerin tamamını kuşatmış olan kelâmı, bir başka ilim kuşatamaz. Bu nedenle kelâm, dinî ilimlerin mutlak olarak reisi unvanını taşımaktadır.¹⁴

Söylenen hususların uygulamasına örnek olarak Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinin muhtevası gösterilebilir. Söz konusu eserde vesâil kısmında genel ilkeler, tarif, huccet, kıyas, nazar gibi mantığa; vücûd, adem, mahiyet, illet-malûl, cevher, araz, cisim gibi felsefeye ait olan konular ödünç alınma yerine inşâ şeklinde ortaya konulmaktadır. Makasida ilişkin olarak ise ilâhiyyat başlığı altında Zât-i Bârî, sıfât-ı ilâhiyye, ef'âlullah konuları ve nübüvvât başlığı altında da nübüvvet, haşr ve cezâ, imâmet meseleleri ele alınmaktadır.

¹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâlaf*, I, 15.

¹² a.g.e., I, 15.

¹³ a.g.e., I, 15.

¹⁴ a.g.e., I, 16.

Akide-Dil Merkezli Kelâm Tartışmaları

Kur'an, akidenin özünü ortaya koymuş, Resûlullah da bu ilâhî gerçekleri açıklamış, tekrar ve teyid etmiştir. Selef âlimleri de bu akideler etrafında kümelmişlerdir. İslâmî ilimlerin tedvini sırasında kelâmın mesâili bu çekirdek etrafında zât-i ilâhî ile O'na ait isim, sıfat ve fiiller (tevhid ilmi) şeklinde belirlenmiştir. Daha sonra bu Allah merkezli inanç sisteminin (inâyet-i ilâhiyye) daha iyi bir şekilde anlatımını gerçekleştirmek üzere bunlara öldükten sonra dirilme ve peygamber gönderme konuları eklenmiştir. Böylece “usûl-i selâse” diye adlandırılan nüve oluşmuş ve bu ilmin mesâiline temel teşkil eden esaslar üzerinde kelâmı tedvin hareketi devam etmiştir. Bu süreçte karşılaşılan çeşitli sorunlara ve geçirilen aşamalara paralel olarak hem mesâilde hem de vesâilde bazı gelişmeler olmuştur. Örneğin Selef âlimleri Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği kitaba imanın bir gereği olarak Kur'an'da geçen melek, cin, şeytan, ruh gibi varlıklara; arş, kürsî, levh, kalem, sidretü'l-müntehâ, mele-i a'lâ, melekût, seb'a semâvât gibi tabirlere ve ilk yaratılış, ölüm sonrası hayat (mebde ve meâd) gibi gaybî konulara yönelmişlerdir. Onlar, birinci grupta yer alan varlıkların dış dünyadaki tecelli veya karşılıkları hakkında bilgilere sahiptiler. Zâten Kur'an da bu konular hakkında bilgi veriyordu. İkinci grupta yer alan kavramların mahiyeti hakkında ise herhangi bir bilgiye sahip değildiler. Kur'an'da da bunlara ilişkin açıklama ve dış gerçeklikleri hakkında yeterli bilgi yer almamaktaydı. Bundan dolayı da İslâm bilginleri söz konusu kavramları anlama ve yorumlama konusunda ihtilâfa düştüler. Bazıları bu kavramları günlük dildeki lafzî (literal) mânâlarıyla kabul ederken; bazıları onların, putlara verilen isimler türünden zihinde ve dış dünyada karşılığı bulunmayan kuru sözcükler olduklarını iddia ettiler. Böylece söz konusu ifadelerin delâleti (müteşâbih olup olmadıkları) etrafında tartışmalar başladı. Bu tür naslara aklî ve naklî delillere dayanarak anlam verenler yanında “Allahu a'lem” (en doğrusunu Allah bilir) diyerek her hangi bir anlam vermeden lafzî mânâsıyla olduğu gibi kalmasını savunanlar ve bu konularda kendilerine ait bir kanaatin olmadığını söyleyenler de çıktı. Selef âlimleri içinde söz konusu tabirlerin anlamsız olmadığını ve mutlaka karşılıklarının bulunduğunu kabul edenler de kendilerinin bu anlamları bilemeyeceklerini söylediler. İbn Abbâs ve İbn Mesûd gibi sahâbiler müteşâbih âyetlerin mânâlarını bildiklerini söyleyerek onları yorumladıklarını, ilimde rusûh sahibi olanların da bunları yorumlayabileceklerini savunmuşlardır. Nitekim İbn Mesûd “Allah'ın kitabında hiçbir âyet yoktur ki, hangi hususta indiğini ve onunla neyin kastedildiğini bilmiş olmayayım” demiştir.¹⁵ Sözelimi “ruhun, Allah'ın bir emri olduğunu” bildiren âyetin,¹⁶ onun metafizik bir anlamının bulunduğunu reddetmediği, ancak bu anlamı kendilerin-

¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, Riyad 1381, XVII, 407.

¹⁶ el-İsrâ 17/85.

den nefyederek teslim olmalarını istediği; aynı şekilde Miraç hadisinde Hz. Peygamber'in âlemin melekûtunu seyrettiği bildirilerek söz konusu âlemin mevcudiyetinin (dış dünyadaki gerçekliğinin) teyit edildiği;¹⁷ Hz. Peygamber'e "gündüzlerini susuz, gecelerini uykusuz geçirecek nefsinin dünyadan uzak tuttuğunu ve bunun sonucunda kendisini "Rabbinin arşına bâriz bir şekilde bakıyor, orada birbirlerini ziyaret eden cennet ehlini seyrediyor gibi hissettiğini" ifade eden Hârîse b. Mâlik'in -tasavvur düzeyinde de olsa- gayb âlemine doğru bir açılımda bulunduğu¹⁸ görülmektedir. Öte yandan Kur'an'da her ikisi de lafzen "Allah" dediği halde, tasavvur ettikleri varlık farklı olduğu için "Rabbimiz Allah" diyen müşriklerin¹⁹ tapınmaları kabul edilmezken, müslümanların ibadetinin makbul sayıldığı bildirilmektedir.²⁰ Benzer bir tartışma Kâdî Abdülcebbar'ın *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin* adlı tefsirinin başında Besmele'nin tefsiri münasebetiyle yer almaktadır. Kâdî, söz konusu yerde Allah'tan istiânenin bizzat besmelede geçen Allah, Rahmân ve Rahîm isimleri ile yapıp yapılmaması hakkında "yardımın isimlerden değil, müsemmeâdan (bizzat Allah'tan) istendiğini, dolayısıyla isme (Allah, Rahmân ve Rahîm kelimelerine) takılıp kalmamak gerektiğini" savunmaktadır.²¹

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, bu insanlarda gayb bir "hâl" olarak mevcuttu ve zihinlerinde söz konusu kavramlarla ilgili bazı karşılıklar bulunmaktaydı. İbn Haldûn hâl ile bilmek arasındaki farkı konuşma ile konuşulmanın gereklerini yerine getirme, yetime ve düşküne merhamet etmenin önemini bilme ile onlara fiilen merhamet etme eylemi arasındaki farka benzeterek, uygulamanın sonucunda oluşan hâlî bilginin önemine dikkat çeker.²² Seyyid Şerif Cürcânî, bu ilimleri ilk ortaya koanların, bizim kullandığımız terimleri kullanmamakla beraber, onların hakikatlerini bildiklerini kaydetmektedir.²³ Ancak onlar, bu karşılıklarla değil, söz konusu kavramların Allah'la ilişkisi ile ilgilendikleri için onların ontik yapıları hakkında konuşmayı gereksiz görmekte ve kendi dünyalarında bir hâl olarak kalmalarını tercih etmekteydiler.

Her şeye rağmen Selef döneminde dil üzerinden bir "gayb âlemi" tartışmasının başlamış olduğu ve Selef âlimlerinin harf ve kelimelerin zihin dışında (vücûd) bulunduğunu iddia eden Bâtınîler'e karşı çıkmak üzere reddiyeler yazmak durumunda kaldıklarını görüyoruz. Aynı dönemde bazı dilciler ise dillerin sadece kelâma ait semboller zincirini değil, bunun ötesinde bir mantığı, felsefeyi, metafizi-

¹⁷ Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 42.

¹⁸ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe*, İstanbul 1996, s. 93-94.

¹⁹ bk. el-Mü'minûn 23/87.

²⁰ bk. el-Kâfirûn 109/1-2.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin*, Beyrut ts., s. 2.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1072-1073.

²³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 14.

ziği ve dünya görüşünü yansıttığını düşünüyorlardı. Bu nedenle dil kurallarını sadece gramerle ilgili görme yerine, toplum mantığını ifade eden esaslar olarak kabul ediyorlar, başkalarını ilzâm etmek için âyet ve hadis yanında toplum vicdanını ifade eden kelâm-ı kibâr, atasözü, şiir gibi hatabî malzemeyi (makbûlat-meşhûrât) de delil olarak kullanıyorlardı. Hatta dil kurallarından hareketle hayatını düzenleyenler ve güncel problemlere fetvâ verenler vardı. Kûfe ve Basra okullarının dil tartışmalarına paralel olarak aynı bölgede ortaya çıkan fıkıh (rivâyet-rey) ve kelâm (Bağdat ve Basra Mutezililiği gibi) tartışmalar bu konuda hatırlanması gereken olgulardır.²⁴ Aristo mantığını esas alan ve bunu zenginleştirmeyi üstlenen Farâbî, bu mantık adına kelâmcıların ve fıkıhçıların savuna geldikleri gâibin şâhîde benzetilmesi (fikhî kıyas) yöntemine karşı çıkmıştır.²⁵ Ayrıca dil ile düşüncenin farklı varlık alanları olduklarını söyleyerek mantıkta tasdike tasavvuru da ekleyip bu tartışmalara bir şekilde girmiş, tasavvurun bütün insanlarda ortak olduğunu, tasdikini ise dillere göre farklılık arz ettiğini, dolayısıyla tasavvurun esas, tasdikini ise onu ifade için bir araç olarak görülmesi gerektiğini söylemiş, her dilin gramerinin o dile ait olduğunu ve bunun mantığın yerine geçemeyeceğini savunmuştur.²⁶ Böylece tasavvurdan hareket eden felsefe ile terimlerden hareket eden (bugünkü anlamda semantik metodu kullanan) kelâm arasında açık bir yöntem ayrışması ortaya çıkmıştır.²⁷

Seyyid Şerif Cürcânî’ye göre kelâm ilminin bu ismi alışması da onun iştigal alanı hakkında bilinçli bir farkında oluşu realitesini ortaya koyar. Bilindiği üzere bu ilme “kelâm” adının verilmesinin sebepleri arasında ele alınan konu başlıklarının “el-kelâm fi...” şeklinde başlaması; bu ilimde en çok tartışılan konular içinde “Kur’an’ın mahlûk olup olmaması meselesi”nin bulunması, kelâmın şer’î meselelerde ve karşıt görüş sahipleriyle yapılan tartışmalarda kişiye konuşma, ikna ve susturma kudreti kazandırması” gibi hususlar yanında, bu ilmin felsefî mantığın karşısında durması ve mantığın felsefe içinde üstlendiği rolü, kelâmın şer’î ilimler arasında üstlenmesi gibi hususlar gösterilebilir. Bu duruma göre kelâm, sadece kendisi için değil, diğer İslâmî ilimler için de bazı önemli “ölçüler” koymaktadır. Ancak mantığın felsefedeki işlevi bazen hizmet verme ve âlet işlevi görme; bazen de bütün ilimlerin reisi olma şeklinde iken; kelâmın dinî ilimlerdeki işlevi sadece onların “reisi” olma şeklindedir.²⁸

²⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul 2002, s. 62-108; Mehmet Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (doktora tezi, 2001), MÜSBE.

²⁵ Farâbî, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî (el-Kryâsü's-sağır)*, Kum 1408, I, 175-194.

²⁶ a.g.e., s. 152-154.

²⁷ Hüseyin Atay, “Tebziratü'l-edille’ye Mukaddime”, *Tebziratü'l-edille*, Ankara 2004, I, 19-28.

²⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 16.

Görüldüğü üzere kelâmın tedvin döneminde dilden hareketle gaybı temellendirme gayreti gösterilmiş, ancak bu teşebbüs başarılı olmamış, bir gayb âlemi sistemi (metafizik) ortaya konamamış, yapılan çalışmalar bir tefsir faaliyeti olarak kalmıştır. Selef âlimleri nasları zorlamayı uygun bulmadıkları için çoğu zaman tasavvurlarını ifade yerine, dillerini tutmayı (sükût) tercih etmişlerdir. Onların titizlikle muhafaza etmeye çalıştığı bu sınır, sonraki dönemlerde Bâtınîler ve sûfiler tarafından ihlâl edilerek söz konusu kavramlara bu gruplarca ontik mânâlar yüklenmiş ve harflerin esrarından hareketle anlam inşâ etme yoluna gidilmiştir. Örnek olarak Rey bölgesinde faaliyet gösteren İsmâîlî imam Ahmed b. Halef el-Hallâc'ın dâisi Gıyâs'ın *Kitâbü'l-Beyân*'ı ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Zîne*'si ile Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinden ilk işaretlerini alan Mağripli sûfî İbn Kassî'nin *Hal'u'n-na'leyn* adlı eserinde ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bu esere yazdığı şerhte yer alan; arş, kürsî, levh gibi kavramları felsefedeki akıl ve feleklere eşdeğer hâle getirme çabaları gösterilebilir.²⁹ Bir başka İbn Arabî (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî) ise bu yaklaşıma karşı çıkararak zikredilen kavramların mutlaka Kur'an'ın bütünlüğü içinde yorumlanması gerektiğini savunmuştur.³⁰

Allah Merkezli (Teolojik) Kelâm Tartışmaları

Allah inancını merkeze alan bir sistem oluşturmayı tasarlayan ve ulûhiyetin ispatı ile Allah'ın âlemle irtibatını temellendirmek üzere yola çıkan ilk dönem kelâmcıları varlık tartışması yapmayı veya bir varlık teorisi geliştirmeyi değil; âlemin varlığının geçiciliğinden (fâni oluş) hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeyi, buldukları verilerle ulûhiyet düşüncelerini aklî izahlara kavuşturup pekiştirmeyi hedeflemişlerdi. Bu nedenle tabiatla ilgilenmeyi, felsefenin heyulâ ve sûret ilişkisi gibi kıdem-i âlem anlayışına götüren görüşlerini dışarıda bırakarak sürdürmüşlerdir. Kendilerini daha etkili ifade edebilmek ve muarızlarına daha kolay kabul ettirebilmek için muhkem naslarla belirlenen hususlarla müteşâbihât, ayrıca duyulur âlemde olup bitenlerle gayb âlemi arasında ilişki kurma yoluna gittiler. Bunun için de "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemini benimsediler. Söz konusu yöntemde şâhid, tecrübe ile veya naslarla (muhkemât ile) bilinen; gâib ise duyuların ötesinde kalan (metafizik) veya naslarda açıkça belirlenmeyen hususlardan oluşmaktaydı. İlk kelâmcılar, aralarındaki illet ilişkisi nedeniyle şâhidde görünenin gâipte de geçerli olacağını düşünüyorlardı. Bu benzetme yöntemini kullanarak melek, cin, ruh, âhîret ahvâli gibi gayb âlemine

²⁹ bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Kum 1408, s. 160-166; İbn Kassî, *Hal'u'n-na'leyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1174; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1879; a.e. (diğer bir nüsha için bk.), Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2.

³⁰ bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim mine'l-kavâsim* (nşr. Ammâr Talibî), Cezayir ts., s. 292-336.

ilişkin kavramları temellendirmeye çalıştılar. Her ne kadar Mücessime ve Müşebbihe gibi kaba teşbihçi ve antropomorfist yaklaşımlar sergileyen bazı haşvî gruplar, aynı yöntemi Allah’ın zâtı ve sıfatları konusunda da uygulamaya devam ettirirlerse de, bu metod ulûhiyet bahislerinde tıkanmakta, Allah’ın zâtını veya zât-sıfat ilişkisini bu yöntemle açıklama imkânı bulunmamaktaydı. Bundan dolayı rü’yetullah tartışmalarında görüldüğü gibi Mutezile kelâmcıları, şâhidde imkânsız gördükleri şeylerin, gâip için de geçerli olduğunu iddia ederlerken, Ehl-i Sünnet kelâmcıları şâhiddekini gâiptekine benzetmenin her zaman doğru olmayacağını söyleyerek ve şâhid-gâib kıyaslamalarının her hususta değil, ancak bazı özel konularda uygulanabileceğini savunuyorlardı.

Şâhid-gâib tartışmaları zihinleri karıştırınca, mesele daha soyut alana çekilerek “Allah’ın zâtı ve birliği” merkezli olarak kelâm yapılmaya başlandı. Allah’ın varlığı hudûs yolu ile ispat edilmeye çalışıldığından bu delilin doğası gereği somuttan soyuta gitmek gerekiyordu. Dolayısıyla Allah’ın varlığına ulaşmak için âlemi tanımayı, bu da onunla ilgilenmeyi gerektiriyordu. Bu dönemde kelâm ilmine konu teşkil eden isbât-ı vâcip, devir ve teselsülün iptâli, rü’yetullah, esmâ-i hüsnâ, ilâhî sıfat ve fiiller, zât-sıfat ilişkisi, Allah’ın fiillerinin hikmet ve amaçlı oluşu gibi temel meselelere bakıldığında bu durum açıkça görülebilir. Hatta peygamber gönderme ve haşir neşir (âhiret ahvâli) gibi konular bile Allah’ın fiili olmaları hasebiyle kelâma dahil edilmiştir.

İlk dönem kelâmcıları bu çerçevede dolayısıyla kelâm ilminin konusunu: “Allah’ın zâtı, sıfatları ve Allah’a dayanması cihetiyle mümkinât” olarak belirlediler.³¹ Bu çerçevede onları, kelâm ilmini “ilm-i tevhid ve’s-sıfat” olarak adlandırmaya götürdü. İmâm Mâtürîdî’nin kelâm meselelerini konu edinen kitabına *Kitâbü’t-Tevhîd* adını vermesi; Kâdî Abdülcebbar’ın Mutezile kelâmını detaylı bir şekilde yazmak üzere kaleme aldığı *el-Muğnî* külliyyâtını tevhid ve adalet (ulûhiyet meselesi) üzerine bina etmesi bu anlayışın sonucudur. Dolayısıyla bu dönem kelâmcılarının ortaya koyduğu tabiat teorisi, felsefeden ödünç alınmış olup özgün değildir. Orijinal olan yönü ise kelâmcıların bu malzemeden hareketle âlemin hudûsunu ispat etmeye ve Allah-âlem ilişkisini temellendirmeye çalışmalarıdır. Nitekim Allah’ın rahmetinin eseri olan varlıklar üzerinde düşünmeyi ve onlardan ibret almayı öğütleyen Kur’an da;³² Allah’ın zâtını değil de nimetlerini düşünmeyi öğütleyen Hz. Peygamber de³³ bu yaklaşımı teyid etmiş bulunmaktadır.

Kendisi ilk dönem kelâmcılarından olmamasına rağmen onların izinden giderek kelâm ilminin konusunun “Allah’ın zâtı olduğu” görüşünü tekrar eden Kadî Sirâcüddin el-Urmevî, bütün uğraşın O’nun zâtını tanımaya, selbî ve sübûtî

³¹ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkâhu’l-kelem*, İstanbul 1330, s. 8-9.

³² Âl-i İmrân 3/190; el-A’raf, 7/185; el-Vâkıa, 56/58, 63, 68; el-Gâşıye, 88/17.

³³ Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, Beyrut 1932, I, 311.

sıfatlarını ispata ve âlemle ilgili fiil ve hükümlerini ortaya koymaya yönelik olduğunu kaydetmektedir.³⁴ Seyyid Şerif Cürçânî ise, Urmevî'nin bu görüşüne iki açıdan itiraz edilebileceğini belirtmektedir.

Ona göre birinci itiraz şu şekilde özetlenebilir: Kelâm ilminde cevher ve arazlar ile bunların hâlleri gibi Allah'ın zâtına ilişkin olmayan konular, Allah'la herhangi bir ontik irtibat kurulmaksızın vesâil çerçevesinde incelenmektedir. Kuşkusuz bir ilmin bazı meselelerinin, yine o ilmin başka meselelerinin ilkesi (vesâili) olması mümkündür. Ancak böyle olması için ilke olan meselelerin, ilkeleri oldukları meseleler üzerine temellenmemesi gerekir. Bu durumda onlar -ileride geleceği gibi- bir yönden mesele, bir yönden de vesile olurlar. Şâyet bunlar, kelâmı değil de başka bir ilimde açıklanırlarsa, bu durumda söz konusu ilim kelâm ilminden daha yüce olan bir ilim haline gelir. Halbuki eşrefü'l-ulûm olan kelâmın ilkelerinin, kendisinden daha şer'î olmayan bir ilim (sözgelimi felsefe) tarafından açıklanması doğru değildir. Aksi halde şer'î ilimlerin mutlak olarak en üstünü olan kelâm, şer'î olmayan ancak kendisinden daha yüce olan bir ilme muhtaç olur. Bu durum ise ittifakla yanlıştır.

İkinci itiraz ise şu şekildedir: Bir ilmin konusu o ilim tarafından belirlenip açıklanamaz. Çünkü burada açıklanması istenen, konuya ilişkin zâtî niteliklerin ispatıdır. Bu ise konunun varlık ve mâhiyetine bağlıdır. Halbuki konunun varlığı, ilimde açıklanan zâtî araz olamaz. Aksi halde kendi üzerine dayandırılması/temellendirilmesi gerekir. Buna göre kelâmın konusunun, Allah'ın zâtı olması durumunda ya yaratıcının ispatının kendiliğinden açık olması, dolayısıyla hiçbir şekilde açıklanmaya muhtaç olmaması; ya da bunun kelâmıdan daha yüce bir ilim tarafından açıklanmış olması gerekir. Çünkü bir ilmin konusu, derece bakımından ondan daha aşağı olan bir ilimde değil, daha yüce ve genel olan bir ilimde açıklanabilir. Halbuki Allah'ın zâtının hem bedîhî (açık) olması hem de kelâmıdan daha yüce bir ilimce (meselâ felsefece) açıklanmış olması isabetli değildir. Birincinin yanlış oluşu, kuşkulanmaya gerek duyulmayacak kadar açık olan hususlardandır. İkincinin yanlış oluşu ise Urmevî'nin de ifade ettiği gibi "mevcûd olmak bakımından mevcûdun hâllerini" inceleyen felsefenin, mevcut yanında Allah'ın zâtını da konu edindiği ve uluhiyet meselesinin kelâm ilmine konu olarak felsefe tarafından belirlendiği sonucuna götürmesindedir. Çünkü Allah'ın varlığının ispatı, kelâm ilminin en yüce maksadıdır. Şer'î ilimlerin en yücesi olan kelâmın, şer'î olmayan bir ilimden (felsefe) daha aşağı konumda olması kabul edilemeyeceği gibi; ondan daha yüce olduğu halde ona muhtaç gibiymiş gibi gösterilmesi de kabul edilemeyecek, hatta yadırganacak bir durumdur.³⁵

³⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 12.

³⁵ *a.g.e.*, I, 13.

Temel felsefeleri bir tabiat teorisi oluşturmaktan çok bu yolla Allah'ın yaratıcılığını ispat etmek olan ilk dönem kelâmcıları, duyulur âlemlerle (tabiat) de hakikati araştırma amacıyla değil, onun Allah ile irtibatını kurmak için ilgilenmişlerdir. Bu yaklaşımı, kelâm tarihinde tabiat felsefesi ile ilk defa ilgilenen kişiler oldukları kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrâhim en-Nazzâm'ın çalışmalarıyla onlara yöneltilen eleştirilerde, ayrıca Hayyât ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mutezilî âlimlerin onlarla ilgili savunmalarında görmek mümkündür.³⁶ İlk Mutezilîler gibi, Ehl-i Sünnet kelâmının kurucuları olarak kabul edilen İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî gibi âlimler de eşyanın hakikati yerine, bunun Allah ile irtibatına ilgi duymuşlar, mesâilerini, eşyanın ne olduğunu tanımaya değil, bunlar yoluyla âlemin hâdis olduğunu, var olmak ve varlıklarını sürdürebilmek için Allah'a muhtaç bulduklarını ispata teksif etmişlerdir. Cevher ve arazların varlığı, âlemin hâdis oluşuna vesile olduğu için onları ilgilendiriyordu. Hem mesâil hem de vesâil yönünden Mutezile'yi reddederek onlardan ayrılan ve Selefiyye ile uyumlu bir sistem kurma yoluna giren İmâm Eş'arî, hayatın realiteleleriyle yüz yüze gelince sıfâtullah konusunda nefy ile ispat arasında (teşbihin reddi ve sübûtî sıfatların ispatı) bir yol izleme durumunda kalmış, Selefî söyleme göre yazmış olduğu *Usûlü Ehlî's-sünne ve'l-cemâa ve el-İbâne'nin aksine el-Lüma', Risâle ilâ ehlî's-sağr ve el-Has ale'l-bahs'te (İstihsânü'l-havz fi ilmi'l-keâm)* tabiatla ilgilenmeye başlamış; bu eserlerinde cevher, araz, hareket, sükûn, renk, oluş gibi konulara yer vererek, bunun bid'at olmadığını savunma ihtiyacı duymuştur.³⁷ İbn Fûrek de Eş'arî'nin bu tavrını teyit etmiştir. Ebü'l-Muîn en-Neseî ise selefî olan Mâtürîdîler'in görüşünü şu şekilde dile getirir: Onlar, eşyanın hakikatinin tanımı ile ilgilenmediler. Çünkü dinî inançların tashihinde buna ihtiyaç yoktur. Bu konuda bilinmesi gerekli olan şey şudur: Arazların varlığının ispatı, onların âlemin cüzlerinden oluşan cevherlerden ayrı bulunmasının imkânsızlığı ve bu yolla âlemin hâdis olduğuna intikaldir.³⁸ Aynı geleneğin temsilcilerinden olan Ömer en-Neseî de ünlü eseri *Akâid'*de “eşyanın hakikatinin sâbit ve bu gerçeği ortaya koyanın da ilim olduğunu” kaydederek benzer yaklaşımda bulunmuştur.

Selef âlimleri ve ilk kelâmcıların bir başka özelliği de mantık ilminin öğrenilmesine ve öğretilmesine şiddetle karşı çıkmış olmalarıdır. İmâm Eş'arî, Kadî Ebü Bekir el-Bâkîllânî, İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî gibi Ehl-i Sünnet'e mensup; Ebü Ali el-Cübbâî, Ebü Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî ve Muhammed b. Heysem gibi Kerrâmiyye'ye mensup kelâmcılar, felsefî metodu ve mantık esaslarını reddettiler. Bunun sebebi, onların, dinî inançlara aklî delillerle destek olmak için inşâ ettikleri kelâm ilmi-

³⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, Beyrut 1957, s. 15-47.

³⁷ Örnek olarak bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, Kahire 1975, s. 61-73; *İstihsânü'l-havz (el-Has ale'l-bahs)*, Beyrut 1952 (*Kitâbü'l-Lüma'* içinde) s. 87-89.

³⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebziratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 72.

nin, kabul ettikleri usûl gereğince dinî akideleri bir takım aklî delillerle ispat etmiş olmasıdır. Örnek olarak hudûs delili ile Allah'ın varlığına, burhân-ı temânü' ile O'nun birliğine, arazları da havâdisten hâlî olmayanların da hâdis olduğunu ispat ederek âlemin yaratılmış olduğuna istidlâlde bulunmaları, teselsülün iptali ile âlemin kıdemini reddetmeleri gibi deliller gösterilebilir. Böylece ortaya “**kelâm metodu**” denilen yeni bir yöntem çıktı. Daha sonra buna cevher-i ferdin ve halânın ispatı, mâhiyetin aklî terkininin reddi, arazın araz ile kâim olmaması ve arazın iki zamanda bâkî kalmaması gibi mukaddimler eklendi. Eş'arî, Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâînî gibi kelâmcılar in'ikâs-ı edilleyi yani delilin butlânından medlûlün de butlânının lâzım geleceğini kabul etmişler; Bâkılânî de söz konusu delillerin dinî akideler mesâbesinde olduğuna inanmış, dinî akidelerin söz konusu delillere dayandırılması, onu bu delilleri cerhetmenin dinî akideleri cerhetme hükmünde olacağı kanaatine ulaştırmıştı. Ondan sonra gelen ünlü Eş'arî kelâmcısı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de bu çerçeveyi benimsemekle ve genişletmekle beraber, akılla bilinen ilâhî sıfatları kabul etmiş, bu konuda akla aykırı gibi görünen nasları tevil ederek bazı haberî sıfatların Allah'a nisbetine karşı çıkmıştır.

Mantığın temeli olan terkin-i aklî (zihnî çıkarımlar) ve tabiî küllînin hariçte varlığı kabul edilmelidir ki, külliyât-ı hamsten (cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz-ı âmme) ibaret olan zihnî küllî, tabiî külliyeye uygun olsun. Bu ise mütekelimîne göre bâtıl idi. Zirâ kelâmcılara göre küllî, bir zihnî varsayımdan ibaretti ve hâriçte ona mutâbık bir şey yoktu. Kelâmcıların bu görüşü kabul olunduğu takdirde beş küllî ve onlara dayanan tüm tarifler ile mâkûlât bâtıl olacaktır. Mantık ilminin kabul edilmesi hâlinde de ilk önce kelâmcıların mukaddimâtından pek çoğu iptal edilmiş olacaktı. Bu ise onların dinî akideleri ispat etmek üzere kullandıkları bütün özel delilleri iptale götürüyordu. Bu yüzden ilk kelâmcılar, delilin iptalinden medlûlün iptalinin gerekeceği (in'ikâs-ı edille) prensibine dayanarak mantık ilmini kabul etmeye karşı çıkmışlardı.³⁹

İlk dönem kelâmında metafiziğin merkezine Allah inancı konulunca, sistem de bu inanç etrafında teşekkül etti. Muhâlif veya muvâfık fikirler, bu inanca yakınlık ve uzaklığa göre oluştu. Bu bilginler, Allah-âlem ilişkisi konusunda Allah yanında âlemi de kadîm sayan Seneviyye'yi, O'nu tümünden inkâr eden Maddiyiyyûn (Materyalizm), Allah ile âlemi tek vücut sayan Vücûdiyye ve Allah'ın hiçbir zaman bilinemeyeceğini iddia eden Lâ Edriyye'yi reddederlerken; Allah'ı “illet-i ulâ” (ilk illet) olarak tavsif eden filozoflara daha sıcak yaklaştılar. Ancak Allah'ın mücerret kabulünü yeterli görmeyerek değişik sıfat teorileri ile O'na selbî, sübûtî ve fiilî sıfatlar nisbet ettiler. Bu dönemde özellikle Eş'arîler'in

³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 43-44; a.mlf., *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 5-7.

âdet ve imkân meselelerinin üzerinde yoğun bir şekilde durmuş olmaları, konunun Allah-âlem ilişkisi ile irtibatı ve metafizik bir muhtevâyâya sahip oluşu nede niyledir. Zira karşılarında yer alan Mekanist filozoflar, atomlardan meydana geldiğini kabul ettikleri âlemin kadîm olduğunu ve tabîi olarak (kendiliğinden) hareket ettiğini söylüyorlardı. Bu da ilk kelâmcıların büyük bir özenle oluşturdukları metafizik anlayışın merkezinde yer alan Allah’ın ta’îli (varlığının reddi, yok sayılması) ve aşkın değerlerin fizik kanunlarına ircâ edilmesi (Materyalizm) anlamına geliyordu. Onlara göre âlemin yaratılmış olduğunu söylemek, sonuç itibariyle “Allah’ın varlığını itiraf” anlamına geldiği için, çok önemliydi.

Mevcûd Merkezli (Ontolojik) Kelâm Tartışmaları

Mu’tezilî kelâmcılar tarafından başlatılan, İmâm Es’arî, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi sünnî kelâmcılar tarafından sürdürülen vesâil (cevher, araz ve cisim gibi varlığın temel taşları veya özü kabul edilen malzemeleri kullanarak âlemin hâdis olduğunu ve onu yaratan Allah’ın varlığını ispat etme, dolayısıyla metafiziği temellendirme) yöntemi, zamanla farklı bir mecrâyâ girmiştir. Bu serüven şu şekilde özetlenebilir: Dinî ilimlerin en yüksek tabakasında bulunan ve eşrefü’l-ülûm olarak isimlendirilen kelâm ilminin, vesâil kabilinden de olsa başka bir ilme (felsefe) muhtaç olmasının, bu ilmin yüksek konumuna uygun düşmeyeceği fikri benimsenmiş; bu sebeple de kelâm ilmi, kendini başka ilimlere bağımlı kılmamak, özellikle “temel ilkelerini felsefeden alıyor” iddiasına muhatap olmamak için, mevcûd ve onun ahvâli ile doğrudan ilgilenmek, ayrıca bu kavramla ilgili tüm ilke ve bulguları kendi bünyesinde inşâ etmek zorunda kalmıştır. Aksi takdirde kendisinden daha yüce bir ilmin varlığını kabullenmek durumunda kalacağı, bunun da o günkü telakkiye ters düşeceği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşım, müteahhirün dönemi kelâmcılarının çoğunlukla benimsediği bir tutumdur. Bu tutumun bir gereği olarak cevher ve araz gibi kavramları felsefeden alma yerine; bunların varlık ve mâhiyetleri bizzat kelâmcılar tarafından araştırılmaya başlanmış, bunun sonucunda da daha önce kelâm kitaplarında vesâil konumunda yer alan bazı hususlar, bu yeni dönemde mesâil şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştı.

Bu misyonu üstlenen kişilerin öncülüğünü, kelâmın konusunu “kendi olmaklığı bakımından mevcûd” (el-mevcûd min haysü hüve’l-mevcûd) şeklinde tanımlayan Gazzâlî yapmıştır.⁴⁰ O, her ne kadar dört bölüm (kutub) üzerine bina ettiği *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*’ın ilk üç bölümünü Allah’ın varlığı, sıfatları ve fiillerine tahsis ederek farklı davranmış ise de; kelâmın yukarıda nakledilen konusuyla ilgili tanımlamasıyla, bu ilmin konusunu felsefe ile paralel hale getirmiş, filozof ile mütekellimi aynı konularda farklı görüşler beyan eden kişiler olarak görmüştür.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 13.

Böylece Gazzâlî, bir taraftan felsefe ile mücadele ederken, bir taraftan da kelâmî felsefî eksene oturmuş, bir anlamda mücadele ettiği şeye âdetâ gönüllü olarak teslim olmuştur. Câbirî'nin ifadesi ile “daha sonra çıkarmak üzere yuttuğu felsefe, nun midesine oturmuştur.”

Gazzâlî'nin, kelâmın merkezine yerleştirdiği mevcûd “kâin”, “sâbit” ve “mütehayyiz” varlık demektir. Mutezile, ma'dûmu da mevcûd kategorisi içinde gördüğü için onun “şey” olarak nitelenmesinde herhangi bir sakınca görmez. Ehl-i Sünnet ise ma'dûmu “hiçbir şey” şeklinde niteler. Bu dönemde daha çok Allah'ın nasıl bir mevcûd olduğu, O'nu diğer mevcûdlardan ayıran hususların neler olduğu, zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki tartışılmıştır. Yeni misyonu ile kelâm ilmi “dinin savunucusu olma” yerine, “şeylerin hakikatini araştırmayı amaç edinen bir disiplin” haline gelmiştir. Böylece felsefe ile kelâm konularıyla değil, yöntem ve sonuçları itibarıyla birbirlerinden ayırır olmuşlardır. Kelâmın konusu felsefe ile birleşince, bu ilmi felsefeden ayırmak için konusuna göre yapılan tanımına daha önce de ifade edildiği üzere, “alâ kanûnî'l-İslâm” kaydının konulmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Gazzâlî, yaptığı yeni tanımlama ile kelâm ile sadece felsefenin konularını belirlemekle kalmadı; müsbet ilimlerle kelâm arasındaki ilişkiyi de belirlemiş oldu. Yeni konseptte müspet ilimler, sınırlı varlığın (mevcûd-i mukayyed); felsefe ve kelâm ise mutlak varlığın (mevcûd-i mutlak) ahvâlinden söz eder olmuştur. Hiçbir kayıt ile mukayyed olmayan mutlak mevcûd, hâriçte değil, sadece zihinde bulunabileceğinden, onun bu yaklaşımı kelâm ilminin konusunu zihnî hale getirmiş ya da küllînin mutlak olarak hâriçte varlığını kabul etmiş oluyordu. Bu ise zihnî varlığın mevcûdiyetini kabullenmeyen kelâmcıların görüşlerine göre doğru değildi. Gazzâlî *Faysalü't-tefrika*'da bu problemi aşmak için varlığı **vücûd-i zâtî** (yer, hayvan, bitki, arş, kürsî, yedi kat gök gibi hâriçte vücûdu olan, hakiki ve sâbit varlık); **vücûd-i hissî** (uyuyanın gördüğü rüyâ veya hasta kişinin gördüğü halüsinasyon gibi gerçek varlığı olmayıp sadece gözde vücudu olan ve sadece bu kişinin algıladığı varlık; Gazzâlî peygamberlerin melekleri aslı suretlerinde görmelerini de bu bağlamda mütalaa eder); **vücûd-i hayâlî** (dış dünyada veya gözde olmayıp sadece hayalde canlandırılan varlık); **vücûd-i aklî** (ruhu ve sûreti olan bir şeyin sadece ruhunu aklen kavrama); **vücûd-i şibhî** (dört kategoriden hiç birinde mevcut olmayan bir varlığın, başka bir varlık sayesinde düşünülmesi) gibi derecelere ayırdı ve varlığın her birinde bu derecelerin farklı bir mevcûdiyet sergilediğini iddia etti. Bunların birincisini kabule engel olduğunda ikincisine, ikincisini kabule engel bulunduğu da üçüncüsüne yönelmeyi önerdi. Aksi yönelimin ise söz konusu olamayacağını söyledi.⁴¹ Haşrû'l-ecsâdı vücûd-i hakiki olarak kabul eden Gazzâlî, bunu vücûd-i aklî olarak yorumlayan filozofları ve

⁴¹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, Beyrut 1986, s. 55-61.

haşri tümünden inkâr eden zenâdikayı reddetmektedir. Yaptığı bu varlık mertebesi sıralaması ile Gazzâlî, felâsifenin âhiret anlayışını eleştirdiği gibi; Fahreddin er-Râzî de onların ruh anlayışını eleştirmiştir. Hatta Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu değil, ikincil bir problemi (mesâili) olarak kabul eden İbn Sinâ'nın, O'nun varlığını hangi mertebede kabul ettiğini soranlar ve onu ateizmle itham edenler dahi çıkmıştır.⁴²

Kelâm ilminin konusunun “mevcûd” merkezli olduğunu söyleyen Gazzâlî, mevcûdu kadîm ve hâdis; hâdis olanı cevher ve araz, arazi hayat şartı olan ve olmayan; cevheri ise hayvan, bitki ve cansız şeklinde taksim etmektedir. Kadîmi de selbî ve sübûtî sıfatlarıyla hâdis; kendi hakkında câiz olan hükümlerle de muhdes varlıklardan ayırmaktadır. Sözelimi fiil O'nun için câizdir ve âlem O'nun câiz olan fiilidir. Câizliği sebebiyle de bir muhdise muhtaçtır⁴³. Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'da varlık anlayışını “nûr” kavramı üzerine bina eder ve gerçek nûrun (en-nûrû'l-hak) Allah olduğunu söyler; âlemi ise şehâdet, melekût ve ceberût olmak üzere üçe ayırır. Birincide yer, gök, insan, hayvan ve benzeri varlıkların; ikincide nefisler, ruhlar ve akılların; üçüncüde ise geçiş hallerinin yer aldığını bildirir.⁴⁴ *el-İktisâd*'ta ise varlıkları mütehayyiz ve gayr-i mütehayyiz; mütehayyiz varlıkları mücerred (atom) ve mürekkep (cisim); gayr-i mütehayyiz varlıkları da başkasına muhtaç olan (araz) ve başkasına muhtaç olmayan (Allah) şeklinde taksim eder.⁴⁵

Gazzâlî'den itibaren müteahhirin kelâmcıları “in'ikâs-ı edille”yi, yani “delilin butlânından medfûlün de bâtil olacağı” düşüncesini kabul etmediler, bazı kelâmî delillere aykırı olan mantığın temel dinî akidelere aykırı olmadığını söylediler. Hatta pek çok kelâmî mukaddimeyi iptal ederek onların yerine akli kıyas ile doğruladıkları yeni delilleri koyup dinî akideleri bunlarla ispat yoluna gittiler. Gazzâlî'den önce mantık okumak, şarap içmekle eş değer bir davranış olarak görüldüğü halde, Gazzâlî “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” dedi. Daha öncekilerin çoğu mantık ilmi ile meşgul olmayı küfre yakın bir eylem saydıkları halde, Gazzâlî mantık bilmeyi farz-ı kifâye düzeyine çıkardı. Hem Bâkullânî'nin hem de Gazzâlî'nin tutumu, kendilerinin kabul ettikleri nazariyenin tabii bir gereği olup, aslâ kuru bir taassup veya hoşgörünün sonucu değildi.⁴⁶

Gazzâlî, kendi döneminde felsefeye tümünden karşı çıkanlara da, onların her dediğini kabul edenlere de muhalefet etti. Şâyet felsefeye nisbet edilen her ilim,

⁴² Bu hususta Hilmi Yavuz ile Düccane Cündioğlu arasında cereyan eden tartışma için bk. Düccane Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm*, İstanbul 2004, s. 133-160.

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5-6.

⁴⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 130-149.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'ükad*, Ankara 1962, s. 24.

⁴⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, s. 44-45.

şer'a muhâlif gerekçesiyle reddedilecek olursa –güneş ve ay tutulmalarını izah eden görüşlerin bile reddedilmesi gerekir- bu durumda dinin temeli cehil ve akli delilleri inkâr olur ki, bunun yanlış olduğunda aslâ şüphe yoktur. Matematik ve benzeri ilimlerde kullanılan akli delilleri inkâr etmekle İslâm'a destek olunacağı iddiasında bulunan kimse, dine çok büyük zarar vermiş olur. Gazzâlî bir taraftan da felsefeye teslim olanları eleştirerek bunun da bir taklit olduğunu söyledi ve filozofları eleştirmek amacıyla *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazdı. Böylece tartışmadan, ölçüp biçmeden her gördüğünü ve işittiğini hemen kabul etmenin yanlışlığını ortaya koymaya çalıştı. Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların metafiziğini reddederken, onların mantık yaklaşımlarını almakta tereddüt etmedi.⁴⁷

Gazzâlî'nin yüklediği misyonu Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî gibi müteahhirîn dönemi Eş'ariyye kelâmcıları daha da ileri götürerek felsefe ile kelâmı mezcetmiş ve aralarındaki farklılığı büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Bunun sonucunda kelâm için felsefe bir öteki olmaktan çıkıp, kendi içinden biri haline gelmiştir. Bu uygulamanın örnekleri Râzî'nin *el-Muhassal*'ında, *el-Metâlib*'inde ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde görülmektedir. Özellikle varlıkları zât-ı ilâhî, sıfatları, fiilleri, ulvî ve süflî varlıklar, ervâh-ı mukaddese, mekân, zaman, nübüvvet, nefis, meâd şeklinde derecelendirdiği ikinci eserin ve mevcûd, mümkün, ilâhiyât, akıllar, nefisler şeklinde sıralamış bulunduğu sonuncu eserin planının müteahhirîn dönemi kelâmcılarınca örnek alındığı bilinmektedir. Râzî'nin bu gayretlerinin sonucunda kelâm, sadece dinî ilimleri değil, felsefenin yaptığı gibi bütün ilimleri şemsiyesi altına alan küllî bir ilim konumuna gelmiştir. Bu da onu bütün ilimlere müdahale etme ve hepsini kontrol etme gibi bir yetki ile donatmıştır. “Bilginin İslâmîleştirilmesi” veya “İslâmî fizik, İslâmî astronomi, İslâmî biyoloji” gibi söylemler, bu anlayışın günümüzdeki uzantıları sayılabilir. Beyzâvî'de ise kelâm ile felsefe birbirinden ayrılmaz hâle gelmiş, bu zâtın eserlerindeki “Sem'iyât” bahisleri olmayacak olsa, onun telif ettiği kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırmak âdetâ imkânsızlaşmıştır.

Bu dönemde kelâmın “gayb âlemi” söylemi de “mevcûd” kapsamında cereyan etmiş; varlık yoğun olarak kadîm, hâdis, vâcip veya mümkün oluşu cihetleri ile tartışılmış; cevher-araz gibi onu meydana getiren unsurlar üzerinde durulmuştur. Buna karşılık filozofların “mücerredât” olarak adlandırdıkları nefisler ve akıllar, dış dünyada mevcûdiyetleri olmadığı için kelâmcıların çoğu tarafından kabul görmemiştir. Bir kısım kelâmcılar ise sadece nefisleri (ruh) kabul ederek akılları reddetmişlerdir. Aynı nedenle ma'dûm, muhâl, halâ, melâ ve hâl gibi konular üzerinde fazla durmamışlardır. Hatta âhîret bahislerinin çok geri planda kalışı bile, bu konu (şu anda mevcûd olup olmadıkları tartışması) ile ilgili olarak değerlendirilebilir. Daha önceki dönemlere göre melek, cin, şeytan ve ruh konu-

⁴⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm*, s. 8-11.

larının önem kazanması da “mevcûd” kapsamında değerlendirilmelerinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim bu dönemde söz konusu varlıklardan ilk üçü ittifakla kabul edilirken “rûh meselesi” uzun tartışmalara konu olmuştur. Sözgelimi Muammer b. Abbâd, Ebû'l-Kasım el-Belhî, Râgıb el-İsfahânî, Gazzâlî, Şeyh Müfid ve Debûsî gibi âlimler, rûhun cismânî (mütehayyiz) değil, mücerred (gayr-i mütehayyiz) olduğunu, âşıkın mâşûk üzerindeki tasarrufu gibi mânevî etki yoluyla bedende tasarruf ettiğini ileri sürerlerken; Nazzâm, Cüveynî, Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler, rûhun latîf cisimlerden oluştuğunu ve gül suyunun güle sirâyet etmesi gibi onun da bedene sirâyet etmiş bulunduğunu söylemişlerdir. Ayrıca rûhu hissolunan özel bir heykel, dimağda veya kalpte bir kuvvet, ahlât-ı erbaanın mütedil şekli, nûr ve hava şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁴⁸

Öte yandan kelâmcılar, rûhları “felekî ve beşerî” diye taksim eden filozoflara itiraz ederek bu taksimi “melekî ve beşerî” şeklinde yapmışlardır. Ayrıca felsefecilerin aksine “mücerredât” diye bir varlık türünü kabullenmedikleri için, melek ve insan ruhlarının da maddî olduğunu söylemekte, insan ruhunu bedene sirâyet eden latîf cisim; melekiyeti ise latîf, nûrânî ve değişik şekillere girebilen “bir cism-i latîf” olarak tanımlamakta; rûh ile beden arasındaki ilişkiyi gül suyunun güle ve ateşin kömüre sirâyeti şeklinde izah etmekteydiler. Halbuki onları rûhun mâhiyetinden daha çok varlığı, yaratılmış bulunduğu, bedenle doğru orantılı olduğu (bir beden için iki ruhu olmadığı gibi bir rûhun da iki bedeninin olmadığı) ve bedenden sonra da devam ettiği gibi hususlar ilgilendirmekteydi.⁴⁹ Kelâmcılarla felsefeciler arasında cismânî haşrin tartışılması da “mevcûd” bağlamında cereyan etmiştir. Bedene ilişkin elem ve lezzetlere dair âyetleri “birer temsil” olarak yorumlayan İbn Rüşd, kelâmcıların haşri maddileştiren yaklaşımına itiraz etmiştir.

Kelâmın konularının “mevcûd” merkezli olarak ele alındığı bu dönemde varlık-mâhiyet, zât-sıfat ve isim-müsemme ilişkisi gibi konular çokça tartışılmış; rûh-madde ve Allah-âlem ilişkisi sebebiyle ittihâd, hulûl ve tenâsüh meselelerinden söz edilmiştir. Bu yöntem Gazzâlî’den sonra gelen kelâmcılar tarafından devam ettirilmiş; Âmidî gibi varlığı mevcûd, mâdûm ve hâl şeklinde taksim eden kelâmcılar, kendilerinden sonrakilerin önünü açmıştır. Böylece zihin dışında âlemin varlığını (âlem-i hâricî) kabul eden Hakikiyyûn (Realistler) teyid edilirken; vücûd-i hâricîyi inkâr eden ve âlemin düşüncelerimizin mahsulü (istihzârî) olduğunu iddia eden Misâliyyûn (İdealistler) reddedilmiştir. Benzer tartışmalar daha sonra Batı dünyasında Kant, Berkeley, Fichte, D. Hume ve Stuart Mill gibi ruhçu filozoflarla Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, John Toland, Denis Diderot, Baron d’Holbach gibi materyalistler arasında da cereyan etmiştir.

⁴⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i ulâ*, s. 168.

⁴⁹ a.g.e., s. 168-169.

Bu açıklamalarda da görüldüğü üzere, o dönemde dile getirilen hususlar îmana doğrudan konu olacak şeyler değildi ve kelâm ilmi içinde bu şekilde yer almaları gerekmiyordu. Zira ortaya konulan hususlar felsefe yapmaktan başka bir şey değildi. Dolayısıyla “mevcûd” meselesi, kelâmcıları asıl maksatları olan Allah’ın varlığını konuşmaktan nisbeten uzaklaştırmış, onları ikincil derecede mesâil sayılabilecek, hattâ vesâil olarak kabul edilebilecek konulara yöneltmiş; tartışmalarını madde, nefis, ruh ve Allah şeklinde yaptıkları varlık sıralaması ekseninde sürdürmeye itmiştir.

Kelâmın konularını “Allah ve diğer varlıklarla ilişkisi” şeklinde belirleyerek mütekaddimîn kelâmının söylemine yakın bir yaklaşımda bulunan Şemseddin İsfehânî ve Şemseddin Semerkandî gibi dönemin kelâmcıları yanında, cem ve tahkik dönemi kelâmcıları da bu tanımlama şekline itiraz ederek kelâmın konusunun sadece mevcûd olması durumunda mâdûm, hâl, mâhiyet, hareket, sükûn, illet, âsâr-ı ulviyye, cevâhir-i mücerrede, halâ gibi itibârî konulardan ve iştirâku’l-vücûd, teselsül, kabil ve fâil oluş, buudların sınırlı oluşu, umûr-i âmme gibi hâricte vücûdu bulunmayan meselelerden söz etmenin gereksiz olacağını savunmuşlardır.

Mâlûm (Tasavvur) Merkezli Kelâm Tartışmaları

Fahreddin er-Râzî ve Âmidî’den itibaren “mâdûm” ve “hâl” kavramlarından söz etmeye başlayarak “mevcûd” kavramının sınırlarını zorlayan kelâmcılar; Adudüddîn el-İcî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Sa’düddîn et-Teftâzânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi âlimlerin de içinde bulunduğu cem ve tahkik döneminde, kelâm ilminin konusunu: “mâlûmu bilme” şeklinde ifade ederek bunu: “dînî inançların bilinmesine vesile olması cihetiyle her türlü mâlûm” tarzında oldukça geniş kapsamlı bir biçimde açıklamışlardır.

“Kendisine beşerî ilmin taalluku mümkün olan (bilgiye konu olan) her şey” anlamına gelen “mâlûm”, mevcûd ve mâdûm olarak ikiye ayrılır. Müteahhirûn kelâmcıları, onun hâricte (zihin dışında) gerçekleşen şekline “mevcûd”, henüz veya hiç gerçekleşmeyenine de “mâdûm” demektirler. Buna karşılık İslâm filozofları, hiçbir şekilde gerçekleşmeyen için “mâdûm”, gerçekleşmiş olan veya gerçekleşme ihtimali bulunan için de “mevcûd” demektedirler, bunu da hâricî ve zihnî diye ikiye ayırmaktadırlar. Yoktan var olmamış (kendisine adem sebkât etmemiş) olan mevcûda “kadîm”; yokluk sonrası olmuş olan mevcûda ise “hâdis” demektirler. Kendi kendine mekân kaplayan hâdis “cevher”; kendi kendine müstakil olmayıp bir başkası ile var olan hâdis “araz” ve herhangi bir şekilde mekân kaplamaktan uzak olan (gayr-i mütehayyiz) hâdis de “mücerred” demektir-

ler.⁵⁰ Nefis ve akıllar örneğinde görüldüğü gibi, gayr-i mütehayyiz varlıkları filozoflar kabul etse de kelâmcılar kabul etmezler.

Müteahhirîn dönemi kelâm meselelerinin tümü “mâlûm” kavramı çerçevesinde oluşmuş olup bunların bir kısmı birer akide-i dîniyye, bir kısmı ise bu dinî akidelere mebde’ teşkil eden şeyler türündendir. Sözelimi “Allah’ın birliği, O’nun ezeli ve ebedî olarak mevcûd olduğu, cisimlerin hudûsü, tekrar yaratılmasının ispatı” gibi meseleler bizzat birer akide-i dîniyye; “cisimlerin cevher ve arazlardan oluştuğu, halânın cevâzi, hâlin câiz olmaması, cevherlerin arazlardan hâli olmaması, tabiat kanunlarının zorunlu olmaması” gibi hususlar da dinî akidelerin dayandığı aklı hükümler veya mesâil içine girmiş mebâdî konuları türündendir. Mâlûm tabiri, bunların ikisini de içine almaktadır. Teftâzânî, mâlûmun kapsamını “kidem, vahdet, kudret, irâde, ve benzeri yönlerden Sâniin sıfatlarından (hâllerinden); hudûs, iftikar (ihtiyaç), cüzlerden oluşma (terkîb), fenâ (yok olma) ve benzeri bakımlardan cisim ve arazın hallerinden İslâmî akide veya ona vesile olması hasebiyle söz etme” şeklinde açıklar; mâlûmun mevcûd, mâdûm ve hâlin (idrâk olunan ve tasavvur edilen şeylerin) hepsini içerdiğini kaydeder.⁵¹ Cürcânî ise kelâm ilminde nazar, delil, vücûdu olmayan şeylerin hâli gibi mevcûd olmayan şeylerden söz edildiğinden de hareketle bu ilmin konusunun “mevcûd” kavramıyla sınırlanmayacağını ileri sürer ve kelâmın konusunun “mâlûm” şeklinde ifade edilmesinin gereğini savunur.⁵² Mantık kelâma dahil olduktan sonra, kelâmın konusuna delillerin durumları, kıyasın neveleri gibi hâriçte varlıkları bulunmayan bazı itibârî meselelerin de girmesi üzerine, bu ilmin konusunu, bu meseleleri de kapsayacak şekilde genişletme ihtiyacı duyulmuş ve böylece “bilinmeye konu olan ve beşer tarafından bilinebilen her şey (mâlûm), kelâmın konusu haline gelmiştir. Halbuki mütekaddimîn kelâmcıları, bu hususları sadece vesâil kapsamında ele almış; sözelimi arazların hudûsunu cisimlerin hudûsü, cisimlerin hudûsunu âlemin hudûsü ve âlemin hudûsunu da isbât-ı vâcib için birer mebde olarak kabul etmişlerdi.

Kelâmcıların çoğunluğuna göre mâlûm “hâriçte vücûdu henüz tahakkuk ve taayyun etmeyen (mâdûm)” ve “hâriçte vücûdu tahakkuk ve taayyun eden (mevcûd)” olmak üzere iki kısma ayrılır. Buna ilk olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından dile getirilen daha sonra da Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi kelâmcıların paylaştığı mevcûd ile mâdûm arasında “hâl” adı verilen üçüncü bir kategori eklenmiştir. Bu tasnife göre varlık (mâlûm), bizâtihi sâbit ve gerçekleşmiş olan **mevcûd**, başkasına bağlı olarak (tebeyyetle)

⁵⁰ Arapgirli Hüseyin Avni, “Mâlûm ve İnde’l-Mütekellimîn Mâlûmun Aksâmı”, *Ceride-i İlmîyye*, V/59 (İstanbul 1338), s. 1875-1877.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 173-186.

⁵² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 13-14.

gerçekleşmiş olan **hâl** ve aslâ gerçekleşme imkânı olmayan **mâdûm** olmak üzere üç kısma ayrılır. Hâl ne mevcûd ne de mâdûm kategorisinde olmayıp bu ikisi arasında bulunduğu varsayılan itibârî bir durum olup geminin hareketine bağlı olarak gemideki insanların hareketine benzer bir durumdur. Mevcûd, vücûdu bizâtihi olan (vâcib) ve bizâtihi olmayan (mümkün) diye ikiye ayrıldığı gibi; mâdûm da mümteni (zâtı gereği gerçekleşmesi imkânsız olan) ve mümkün (zâtı gereği gerçekleşmesi muhtemel olan) diye ikiye ayrılır. Bir başka taksimle mâlûm, yokluğu aklen düşünülemez (ademi mutasavver olmayıp); varlığı zâtının gereği olduğundan başka müessire muhtaç olmayan (vâcibu'l-vücûd), varlığı ve yokluğu aklen câiz olup vücûd ve ademi hususunda bir müessire muhtaç olan (mümkünü'l-vücûd) ve varlığı aklen mutasavver olmayıp yokluğu zâtının gereği olan (mümteni'u'l-vücûd) olmak üzere üçe ayrılır.⁵³

Öte yandan kelâmcılar, cismin heyûlâ ve sûretten mürekkep olduğunu söyleyerek atomun varlığını (cüz-i ferdi) inkâr eden kudemâ-yı felâsifeye (İlk Çağ filozoflarına) karşı, cisimlerin parçalanamayan cüzlerden meydana geldiklerini savunmuşlar; felsefecilerin kıdem-i zâtî ve hudûs-i zâtî ayırımlarına katılmayarak kıdem ile hudûsu sadece zamanla irtibatlandırmışlardır. Zâtî kıdem ve hudûse kail olan kelâmcılar ise, Allah Teâlâ'nın kadîm olması gibi vücûdu başkasına muhtaç olmayan ve başkası ile mesbûk bulunmayan (zaman yönünden kendinden önce herhangi bir mevcûd bulunmayan) kadîme "kadîm-i zâtî"; Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları (filozoflara göre ise heyûlâ ve sûret ile akıllar ve felekler) gibi vücûdu adem ile mesbûk olmayan (kendinden önce başka bir varlık bulunmayan) kadîme de "kadîm-i zamânî" demekte; kadîm-i zamânînin, kadîm-i zâtîden daha genel olduğunu söylemektedirler. Ayrıca baba ile çocuğunun var olması (vücûdu) örneğinde olduğu gibi, bir şeyin varlığından itibaren (vücûdundan) geçen zamanın, başkalarının varlığından sonra geçen zamandan daha çok olmasına "kıdem-i izâfî" tabirini kullananlar bulunmaktadır. Bunun gibi hâdis de zâtî ve zamânî olmak üzere ikiye ayrılır. Kendisinden önce başka varlık veya varlıklar bulunan (gayr ile mesbûk) ve var edilmesi başkasının icadına muhtaç olana "hâdis-i zâtî"; yoktan var edilmiş (adem ile mesbûk) olana da "hâdis-i zamânî" denilir. Hâdis-i zâtî, hâdis-i zamânîden daha umumîdir. Yani her hâdis-i zamânî, hâdis-i zâtîdir ancak her hâdis-i zâtî, hâdis-i zamânî değildir. İslâm filozoflarına göre mebd-i vâcib ile mesbûk olmaları sebebiyle illet-i ulâ ve akl-ı evvel hâdis-i zâtîdir fakat hâdis-i zamânî değildir. Çünkü yoktan var edilmiş değildir (vücûduna adem sebkâ etmemiştir). Aksine kıdem-i zamânî ile kadîm-

⁵³ Arapçılı Hüseyin Avni, "Mâlûm ve İnde'l-Mütেকellimîn Mâlûmun Aksâmı", *Ceride-i İlmîyye*, V/59 (İstanbul 1338), s. 1875-1877.

dir. Hudûs-i izâfî ise bir şeyin varlığının üzerinden geçen zamanın, diğerinin varlığının üzerinden geçen zamandan daha az olmasıdır.⁵⁴

Bu arada kelâmcılar cevheri heyûlâ, sûret, cisim, nefis, akıl şeklinde kısımlara ayıran filozofların taksiminde yer alan heyûlânın ve akılların dış dünyadaki gerçekliklerini (ontik varlıklarını) kabul etmezler. Arazları da felsefecilere uyarak kemiyet, keyfiyet, eyniyet, zaman, vaz', mülk, izâfet, fiil, infiâl olmak üzere dokuz kısma ayırırlar. Bunlardan kemiyet ve keyfiyetin gayr-i nisbî; diğerlerinin ise nisbî olduklarını söylerler. Müteteklimlerin çoğunluğu vücûd-i zihnînin varlığını kabul etmedikleri için kemiyet kavramını da bütün çeşitleri ile reddederler. Sadece miktarı yani hat, satıh ve cismi (bir, iki veya üç boyutu olan cevheri) kabul ederler. Onlara göre bütün cisimler cüz-i ferdlere mürekkep olup ayrıca miktar olarak adlandırılacak başka bir şey mevcut değildir ve “miktar” diye adlandırılan şey itibârî bir durumdur.⁵⁵

Zaman ise bazı kelâmcılara göre devamlı yenilenen itibârî bir durum (emr-i mev’hûm-i müteceddid), bazılarına göre ise süreklilik gösteren itibârî bir durum (emr-i mev’hûm-i mümted) olup devamlı yenilenen mâlum türünde bir fiil ile sınırlandırılıp belirlendiğinden, onun hâricte vücûdu yoktur. Dünyanın yaratılmasından önce ne hareket eden bir cisim, ne de cisimler arası ilişkiden söz edilebilirdi. Dolayısıyla maddeyi önceleyen bir zaman söz konusu değildi. Aristo’nun, zamanı “hareketin sayımı” olarak açıklayan, dolayısıyla nesnel bir gerçekliği bulunmayan itibârî bir şey olarak tanımlayan görüşüne karşılık Eş’ârî, zamanın “atomik anlardan meydana geldiğini, hareket ve cisimlerle bitişik olduğunu” söylemektedir. Kendimizi hareketten soyutlayabildiğimiz halde, zamandan soyutlayamadığımızı söyleyen Ebû'l-Berekât el-Bağdadî ile Molla Sadra ise; zamanı “hareketin değil, varlığın sayımı” olarak ele almakta; zamansız ezelîliğe “sermediyet”; dünyanın içindeki değişimleri yansıtmak üzere kullanılan kavrama da “zaman” demektedirler. Onlar ayrıca Tanrı’nın, kendisi ile beraber var olan zamanın yaratıcısı olduğunu, ancak bunun hudûsu gerektiren bir türden olmadığını iddia etmektedirler. Buna karşılık “reel ve müşahhas bir zaman” anlayışına kail olan Gazzâlî, zamanın bir başlangıç ve sonunun olması gerektiğini, aksi takdirde “teaddüd-i kudemâ” oluşacağını savunmaktadır.⁵⁶

Keyfiyet de keyfiyyet-i mahsûsa, keyfiyet-i nefsânîyye, keyfiyet-i kemmiyye, keyfiyyet-i istidâdiyye gibi çeşitlere ayrılır. Kelâmcılar bunlardan keyfiyyet-i nefsânîyye ile keyfiyyet-i mahsûsanın varlığını kabul, diğerlerini ise reddederler.

⁵⁴ Arapgirli Hüseyin Avni, “Mâlûm ve İnde'l-Müteteklimîn Mâlûmun Aksâmı”, *Ceride-i İlmîyye*, V/59 (İstanbul 1338), s. 1875-1877.

⁵⁵ Arapgirli Hüseyin Avni, “A'râz-ı Gayr-i Nisbiyye”, *Ceride-i İlmîyye*, VII/69 (İstanbul 1340), s. 2198.

⁵⁶ a.g.m., s. 2196.

Nisbî arazlara gelince, bunlardan “nerede?” sorusuna cevap olan araz “eyn” (mekân)dir. Kelâmcılara göre mekân, cismin işgal eylediği bûd-i mevhûmdan (itibarî boyuttan) ibaret olup hâriçte mevcûd değildir. Eş’arîler, zâtı ile kaim olan tek varlığın Allah olduğu, dolayısıyla O’nun dışında her şeyin bir mekâna muhtaç bulunduğu görüşüne katılmayarak, mütehayyiz olmayan “basît” veya “mürekkep” cevherlerin bulunabileceği kanaatindedirler. Buna karşılık Mâtüridîler ise, Allah dışında bütün varlıkların mütehayyiz oldukları, dolayısıyla bir mekâna muhtaç buldukları görüşünü savunmaktadırlar. Mekân dediğimiz şey, birbirine dayanan cevher ve arazlardan oluşan cisimler olduğuna göre, bunun dışında mekân denilen ayrı bir varlıktan nasıl söz edilebilir? Filozofların aksine mekân ile hayyizin aynı şeyler olmadıklarını, aralarında umûm-husus farkı bulunduğunu, hayyizin daha umûmî, mekânın ise daha husûsî olduğunu, yani her mekânın hayyiz olduğunu, ancak her hayyizin mekân olmadığını söylemektedirler. Örneğin bir mekânda bulunan varlığın (mütemekkin) işgal ettiği yer, onun mekânıdır. Buna karşılık “hayyiz”, -örneğin bardağın içinin, suyun hayyizi olması gibi- mütehayyiz ile meşgul bir ferağ-ı mevhûm (itibarî bir boşluk) durumundadır. Mütehayyiz onu işgal etmemesi durumunda “halâ” oluşur. Dolayısıyla kelâmcılara göre mekân itibarî bir durum olup hâriçte mevcûd değildir ve hakikatte imtidâd ve eb’ad ile mevsûf değildir. Hâriçte mevcut ve imtidâd ile mevsûf olan şey ise mekânı işgal eden cisimlerdir. Binaenaleyh mekân, vehim gücünün (kuvve-i vâhime) hâriçte mevcûd olan bazı cisimlerin bazısına göre konumuna ilişkin bir adlandırmadan ibarettir.⁵⁷

Görüldüğü üzere bu dönemde kelâm ilminin tartıştığı meselelerin büyük çoğunluğu felsefeden alınmış konulardan oluşmaktadır. Bunların bir kısmı vesâil kabilinden addedilse de bir kısmı mesâil içinde yer almıştır. Söz konusu tartışmaların, entelektüel katkı ötesinde kelâma ne gibi bilimsel faydalar sağladığı sorgulanabilir. Zaman ve mekânın mevcûd veya itibarî olmasının, keyfiyet, kemiyet ve halâ gibi kavramların mahiyetlerinin şöyle veya böyle oluşunun kelâmın gaye ve iddiaları ile ne ölçüde uyumlu olduğu da sorgulanabilir. Kelâm, bu yolla güncelleşip zenginlik mi kazandı? Yoksa özünden uzaklaşarak kendi değerlerine yabancılaştı mı? Kelâmın formatlarını yeniden belirlemek iddiasıyla ortaya çıkan yeni ilm-i kelâm dönemi bilginleri bu tür bir sorgulama yapmak ve evin içini yabancı unsurlardan temizleyip yeni unsurlarla donatma durumundaydılar. Peki bunu yapabildiler mi?

⁵⁷ Arapgirli Hüseyin Avni, “A’râz-ı Gayr-i Nisbiyye”, *Cerîde-i İlmîyye*, VII/69 (İstanbul 1340), s. 2195-2197.

Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Durum

Yeni İlm-i Kelâm döneminde, İzmirli İsmail Hakkı ve Muhammed İkbâl gibileri istisna edildiği takdirde, vesâil konuları müteahhirün dönemindeki zenginliğini kaybetmiş; buna karşılık fitrat, insan hakları, kadının sosyal konumu gibi yeni konular onun mesâili arasına girmiştir. Şüphesiz bu gelişmede vesâil arasında kullanım tarihi geçmiş bazı bilgilerin bulunması yanında, Aristo mantığına yöneltilen eleştiriler ve kelâm kitaplarının yarıdan fazlasını oluşturan felsefî konuların, onu asıl işlevinden uzaklaştırdığı yönündeki iddialar da etkili olmuştur. Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*'i ile Arapgirli Hüseyin Avni'nin *İlm-i Kelâm Dersleri* örnek olarak incelendiği takdirde, birincisinde mümkün, vacip, müstahîl şeklinde klasik varlık tasnifi kısa olarak verildikten sonra zorunlu varlık olan Allah'a geçildiği; ikincisinde ise esere doğrudan ulûhiyyet konusu ile başlandığı görülür.

Ulûhiyyet ve nübüvvet konularında ağır eleştirilere muhatap olan Yeni İlm-i Kelâm dönemi kelâmcıları, dini bütün olarak savunma ve metafiziği ispat etme zorunluluğu hissetmişler, selefleri gibi cüz'î meselelere dalma yerine, daha genel konularla ilgilenme durumunda kalmışlardır. Karşılarına çıkan konuların başında pozitivism ve materyalizm geldiği için onlar da vesâil kapsamında daha çok bu konular üzerinde durma gereği duymuşlardır. Şüphesiz ki materyalizmin kelâmı ilgilendiren en önemli tarafı, her türlü metafizik değeri inkâr ederek varlığı tümüyle maddeye indirgemesidir. Bu iddia kelâmın en önemli ilkesi olan yaratılışın, dolayısıyla Allah'ın varlığının inkârı anlamına geliyordu. Bu nedenle yeni ilm-i kelâm dönemi kelâmcıları mesailerini ağırlıklı olarak materyalizmin reddine ayırmışlardır. Bunların başında İzmirli İsmail Hakkı, Arapgirli Hüseyin Avni ve Abdüllatif Harpûtî gibi kelâmcılar gelmektedir. Her üçünün de ortak yaklaşım ve savunusu aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Cisimlerde madde ve kuvvetten başka mevcut tanımayan maddeciler, âlemin ana maddesinin (madde-i asliyye) yaratılmamış ve ezeli olduğunu; mükemmel bir şekilde tasarlanmış olarak görülen yapısının, ana unsurların etkisi ve tabîî kanunların gereği olarak aralarında vukua gelen etkileşimden ileri geldiğini; maddenin varlık ve hareketinde dış bir faktöre ihtiyacı olmadığını iddia ederek Allah Teâlâ'yı inkâr etmekte; yaratılış hususunda dahi bu âlemin başlangıçta çekim gücüne sahip sonsuz mertebede küçük maddelerden (atomlardan) ibaret olduğunu, bu maddelerin her birinin, söz konusu gücünü diğerine uzatmış bulunduğunu ve bütün olarak bir dönme hareketi teşkil ettiklerini, bu zerrelere (atom) bir tanesinin sehven çok cüz'î bir muvâzenesizlikte bulunarak kendisini takip eden diğer zerre ile bir araya geldiğini, iki zerrenin bir noktada birleşip çekim güçlerinin yayılmaya başlamasıyla diğer zerreleri de tesir altına alarak kendilerinin bulunduğu mevkiye doğru çekmeye muktedir olduklarını, böylece bozulan muvâzene-i asliyyeden bir takım birleşik (mürekkep) cisimlerin meydana

geldiğini savunmakta; bu birleşik maddede bir kimyevî sentezin (imtizâc-ı kimyevî) hâsıl olduğunu, maddenin cüzlerinin çekim yasası (câzibe kanunu) ile özel bir şekilde bir araya gelmesinden meydana gelen kürenin kendi ekseninde dönmeye başladığını ve tabiî kanunlar gereği olarak alevlenince de güneş gezegeninin (hakikat-i şemsiyye) vücûd bulduğunu; güneşin dönmesi sonucu, ondan büyüklü küçüklü bir takım gezegenlerin koparak kürelerin oluşturduğunu ve onların da kendi eksenlerinde dönmeye başladıklarını; böyle oluşmuş bir gezegen olan üzerinde yaşadığımız yer küresinin de uzun zaman uzayda kendi ekseninde döndükten sonra zaman içinde soğuyarak sıvı haline geldiğini; daha sonraları erimiş kurşunun yüzünde hâsıl olan tortu gibi, üzerinde toprak dediğimiz tabakanın meydana geldiğini, ilk zamanlar ince olan bu tabakanın zamanla kalınlaştığını ve bundan da hayvanlar, bitkiler ve madenlerin meydana geldiğini ileri sürmektedirler.

Yeni ilm-i kelâmcılara göre mevcûdu madde ve maddiyyâta indirgeyen bu tür akıl yürütmeler eksik olduğundan kesin bilgi ifade etmedikleri gibi; bu tür akıl yürütmeleri ikmâl için onların irad ettikleri ifadeler de “kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid” ve “temsîl” kabilinden olup birer “istikrâ-i nâkıs” (eksik ve hatalı akıl yürütme) olduklarından ilim değil, zan ifade ederler.

Kâinâtın aslının ne olduğu konusunda ihtilaf eden maddiyyûndan bazıları onun aslının madde (sonsuz cüz-i ferdler/atomlar); bazıları kuvvet, bazıları esîr, bazıları ise fezâ olduğunu söylemişler; bu âlemin işin başlangıcında maddelerden tereküp ederek kendi kendine şu hali kazanmasının mücerred faraziyeler ve tahmin yoluyla olduğunu ve bizim için tamamen meçhul bulunduğunu; hendese ve cebir ile mâlûm olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla bunların hiçbirinin his ve müşâhedeye dayanmayıp tesadûf kabilinden şeyler olduklarını iddia etmişlerdir.

Bu gibi fennî nazariyelere kesin bilgiler nazarıyla bakılmadığı gibi; bunlara dayanan zannî hükümlere de müsbet hakikatler nazarıyla bakılamaz. Bir an için durumun onların iddia ettikleri gibi olduğunu farz etsek bile “âlemin cüzleri olan zerrelere birbirini çekecek derecede olmasını kim yaratmıştır?” diye sorabiliriz. Şayet bunlar, kendiliklerinden böyle bir konumda olmuş iseler niçin şimdiye kadar o konumlarını muhafaza etmemişler de birbirleri ile birleşerek ezeli durumlarını bozmuşlardır? Çekim kuvvetlerinin etkisine bağlı olarak zerrelerden aslâ bir dengesizlik (muvâzenesizlik) zuhûru beklenmezken böyle bir hata veya tesadûf nasıl vukua gelmiştir? Çekim kuvveti ile birbirini sürüklemekte olan maddelerin bir tanesinde vukû bulan hatanın sebebini, herhangi bir hâricî müessir ile olmaksızın tasavvur etmek mümkün müdür? Öyle ise zerrelerin ezelden, ilk oluşumu sağlayan değişiklik anına kadar çekim kuvvetinin tesiriyle dönmesi, bir yaratıcı ve var edicilerinin bulunduğunu gösterir. Çünkü eğer zerrelerin çekim kuvveti-

nin derecesi, diğerinin dengi ise bunların her biri diğeri ile mütenâsip bir mevzide bulunmuş olacakları cihetle zerrelerin dönmeleri esnasında tasavvur olunan hatanın vukûuna imkân bulunamayacağına, aksine onu bir yaratıcının tayin ve tahsis ettiğine delâlet eder. Eğer çekim kuvvetleri birbirlerinin dengi değilseler, mâdem ki çekim gücü fazla olan madde, az olan maddeyi çekerek kendisine katıyor, bu durumda tasavvur olunan teşekkülün, ezelde vâki olması gerekirdi. Onlar, âlemin ortaya çıkışı için bir tarih farz ediyorlar. Halbuki ezelin tarihi tasavvur olunamaz. Özellikle çekim kuvvetleri birbirine denk olan zerreler arasında kuvvetlerin tevâzünü (denge) husûle gelip dönme olayının zuhur etmesi ihtimali vardır. Böylece söz konusu maddelerin kuvvetinin, çekim gücüne değil, Yüce yaratıcının kudretine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Zira mâdem ki evveli bulunmayan ezelde gerek madde ve gerekse ondan ayrılmayan cüzlerin hareketleri hâsıl imiş, milyonlarca sene vücûdunun geri kalması neden lâzım gelmiş, niçin daha evvel mevcut olmamış?

Eğer “madde ezelde türlerin meydana gelmesini sağlayacak yeteneğe sahip değildi, bu yeteneğe sahip oluncaya kadar meselâ bir milyon sene geçmesi gerekiyordu” derlerse, bu sözleriyle maddeye bir başlangıç ispat ederek yaratılmış olduğunu itiraf etmiş olurlar. Ayrıca onlar için “belirlenen o müddet geçmeden ezeli illetin o yeteneğe neden sahip olmadığı, meydana gelen bu türlerin neden beş milyon sene evvel zuhur etmemiş olduğu” sorulur.

Hâsılı, materyalistlerin kâinâtın oluşumunu izah için ileri sürdükleri şu nazariye ilmî bir hakikat değil, aksine eksik ve birçok itirazı gerektiren sıradan bir faraziyedir. Bir ilmî hakikat olarak kabul edilmesi durumunda dahi onda bir başlangıç kabul edilmiş olmaktadır. İşte bu başlangıç noktasının kabulü, bir yaratıcının varlığını ve âlemin yaratılmış olduğunu itiraf etmek demektir. Âlemin sonradan meydana geldiği ve bir mutlak kadirin eseri olduğu itiraf edildikten sonra yaratılışın nasıl olduğunu, tasvir edilen şekilde kabul etmek için o kadar bir mahzur yoktur. İşte bu noktalar nazar-ı itibara alınırca madde ile atomların hareketlerinin ezeli olmayıp yaratılmış varlıklardan olduklarını, varlığın özünün tam olarak bilinmediğini, bununla beraber onun madde ve atomlardan mürekkep olmadığı kesin olarak bilinen Allah Teâlâ'nın yaratma ve icadıyla vücûd bulunduğunu itiraf etmek gerekir.

Cenâb-ı Hakk'ın ilim ve kudretini insan türünün ilim ve kudretine kıyas edip “İnsan türü bir şeyi yoktan var edemediği cihetle hiçbir şeyin başlangıçta yoktan var olması mümkün değildir” demek de doğru olamaz. Eğer bu kıyas, sahih olsa âlim ve kadir olan bilcümle türler ve cinslerin ilim ve kudretleri birbirine benzer ve denk olmaları lazım gelirdi. Halbuki bunlar benzer ve denk değildirler. Çünkü eksik bilginin tasavvur edemediği şeyi kâmil bilginin tasavvur etmesi ve eksik kudretin taalluk etmediği şeye kâmil kudretin taalluk etmesi câiz

ve vâkidir. Müşâhede ettiğimiz şu olağanüstü kâinât, kapsadığı bunca incelik ve olağanüstülük dolayısıyla ancak bir sâni-i alîm, müdebbir-i hakîmin eseri olabilir. Yoksa onun şüür ve idrâkten yoksun bulunan madde veya tabiatın ya da tesadüfün eseri olmasını iddia etmek idrak sahibi kişiye yakışmaz. Binaenaleyh bu kâinatın mâhiyet ve sûreti gibi, madde-i asliyesi de yoktan var edilmiştir. Onu yoktan var eden zât dahi mükevvenâtın türlerini şu olağanüstü tasarım üzere halk ve icâd buyuran Allah Teâlâ Hazretleridir.⁵⁸

Yazmayı düşündüğü *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri için Eş'ariyye ve Selefiyye mezheplerine göre yazılan eserleri, milel ve nihâl kitaplarını, ehl-i bid'ata dair bazı kitapları tetkik ettiğini, bu arada çağdaş felsefe ile meşgul olduğunu kaydeden İzmirli İsmail Hakkı, incelediği bu eserlerin tümünde Fahreddin er-Râzî kelâmındaki tabiiyyât ve felekiyyâtın devam ettiğini, burada fizik, kimya, biyoloji gibi ilimlerin müstakil ilimler olarak görülmediğini, fennî terakkilerin yer almadığını, kendisinin yazacağı kelâm kitabında ise tabiiyyât (fizik) ve felekiyyâtın (astronomi) doğrudan doğruya yer almayacağını, buna karşı en yeni nazariyeleri göz önünde bulunduracağını kaydetmektedir. Yeni ilm-i kelâm, tabiiyyât ve felekiyyâtın meselelerini doğrudan içermemekle beraber, sonuçlarını ve kanunlarını inceleyerek onlarla dolaylı olarak ilgilenecektir. Kelâm ilminde mükevvenâtın ve masnûâtın hakikatleri bizzat maksûd olmayıp, bunlar esas maksat olan Allah'ın varlığına intikali sağlamaları itibariyle inceleme konusu olacaklardır. Yeni ilm-i kelâm tecrübî bilgilere, ilmî kanunlara aykırı olmayacak, dinî nasrlara yöneltilebilecek olan asrî şüpheler de yine ilmî kanun ve tecrübî bilgilerle reddolunacaktır. Bu eserde İslâm fırkalarının itikadî esasları yer alırken, mütekaddimîn kelâmının kabul ettiği "cevher-araz" yöntemine dayanmayacaktır. Bu kelâm, çağdaş felsefenin psikoloji, mantık, metafizik, ahlâk bölümleri ile felsefe tarihi ve dinler tarihiyle işbirliği halinde olacaktır.⁵⁹

Görüldüğü üzere yeni ilm-i kelâm döneminde, müteahhirûn dönemi kelâmcılarının tartıştıkları teorik ve biraz da spekülâtif konular yerine daha çok Aydınlanma Dönemi sonrasında ortaya atılan ve büyük kısmı teolojiyi ilgilendiren konular üzerinde durulmuştur. Allah'ın varlığını ispat, âlemin ezeli olmaması, dünya, ay, güneş ve yıldızların meydana gelişi, canlıların oluşumu, türlerin ortaya çıkışı, kâinatın işleyişi, bu sistemde sebeplerin ve Allah'ın payı gibi konular bunlardan bazılarıdır. Duyular ötesi her şeyi inkâr eden Materyalizm'e ve Pozitivizm'e karşı Allah'ın varlığını, tabiat kanunlarının zorunsuzluğunu ve mûcizelerin imkânını ispat tartışmaları üzerinden bir metafizik varlık alanı oluşturulmaya

⁵⁸ Arapgirli Hüseyin Avni, "Mâdiyyûna Göre Mâlûm ve Mevcûdun Aksâmı", *Cerîde-i İlmîyye*, VII/70 (İstanbul 1340), 2246-2250; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-i ûlâ*, s. 170-176; a. mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I, 2-19.

⁵⁹ a. mlf., *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 11-17.

çalışılmış, modern bilimlerin verilerinden de istifade edilerek bu cephe teyid edilmeye; Allah, rûh, melek, cin, şeytan gibi Kur’an’da zikredilen gaybî varlıklara inanmaya uygun bir zemin oluşturulmasına gayret gösterilmiştir. Materyalizm ve Pozitivizm’in ihtimalleri ortadan kaldıran katı doğmatizmüne ve mütekaddimîn kelâmcılarının “delilin butlânı ile medlûlün de butlânı gerekir” şeklindeki iddialarına karşı, müteahhirûn kelâmcılarının benimsediği “delilin butlânından medlûlün butlânı lâzım gelmez” metodundan hareketle bir hakikatin henüz keşfedilmemiş olmasından, aslâ keşfedilmeyeceği sonucunun çıkarılamayacağı tezini savunmuşlardır. Bazı kelâmcılar ise mütekaddimûn dönemi âlimlerinin yaklaşımını benimseyerek ontoloji yapmayı müsbet bilimlere ve felsefeye bırakarak teoloji yapmayı tercih etmişlerdir. Nitekim Muhammed Abduh, Mûsâ Cârullah, Hüseyin Kâzım Kadri gibi müelliflerde bu tutumu değişik oranlarda gözlemek mümkündür.

Sonuç

Bugün geriye dönüp kelâm tarihi boyunca yaşanan sürece baktığımızda bu ilmin konusu ve yöntemi hususlarında olumlu ve olumsuz birçok şeyin yapıldığını söyleyebiliriz. Genelde îmana ve özel olarak da gayb âlemine konu olan meselelerin vahye dayanması gerektiğini kaydetmeli ve bu hususta ciddi biçimde ısrar gösteren selefin hakkını teslim etmeliyiz. Ancak tasavvur düzeyinin ötesine geçemeyen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan inançların, zamanla etkisini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya bulduklarını ve bu hususta selefin tavrının yetersiz kaldığını da itiraf etmeliyiz.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının tutumuna gelince, onlar tanrı merkezli bir kelâmı benimsemek ve kelâmın konularını mesâil ve vesâil olarak belirlemek suretiyle isabetli davranmakla beraber, vesâilin malzemesini felsefeden almak suretiyle âdetâ bu disipline bağımlı hale gelmişler, bunun sonucunda da felsefenin yaşadığı dalgalanmalara paralel olarak kendileri de savrulmuşlar; hem Ehl-i hadis ve Selefiyye’nin hem de Felâsife ve Bâtuniyye’nin eleştirilerine uğramışlar; ciddi bir kararsızlık yaşayarak bir ona bir ötekine meyletmek zorunda kalmak suretiyle bir türlü istikrarlı bir çizgi sergileyememişlerdir.

Müteahhirûn dönemi kelâmcıları ise, seleflerinin durumlarını değerlendirerek onların durumuna düşmemek için önlem alma ihtiyacı duymuşlar, felâsifeye bağımlı olmamak için onların uğraştığı konularla bizzat ilgilenme gereği duymuşlardır. Mevcûd veya mâlûm eksenli olarak yapılan kelâm çalışmalarının arka planında bu ihtiyaç yatmaktadır. Ancak bu eksenlerdeki çalışma ve tartışmalar, ana gövdeden uzaklaşma gibi ciddi bir yabancılaşma dışında bir sonuç doğurmamıştır.

İbn Teymiyye'nin ifadesi ile yaptıkları gayretlerle “ne İslâm'a hizmet edebilmişler ne de filozofların belini kırabilmişlerdir”.⁶⁰

Yeni ilm-i kelâm dönemine gelince, bu dönemin bilginleri de yükselen Batı değerleri karşısında hasta bir medeniyetin temsilcisi olarak kimi zaman öfkelerini dile getirmiş, kimi zaman özlemlerini ifade etmiş, sonuçta “günü kurtarma” olarak nitelenebilecek çalışmalarla bir türlü konjonktürün etkisinden kurtulamamışlardır. Bu dönemde yapılan çalışmaların en önemli sonucu işlerin düzgün gitmediğinin farkına varılması ve sürekli olarak bir tecdidin yapılması gereğine vurgu yapılmasıdır. Yeni ilm-i kelâm dönemi müelliflerinin en temel meselelerinden biri de bu konudur. Dönemin bütün ileri gelen kelâmcıları bu konuda görüş beyan etme ihtiyacı duymuştur. Ancak bu, asırların ihmalini telâfiye ve bunun doğurduğu olumsuz birikimleri gidermeye yetmemiştir.

Günümüzde ise, artık ondokuzuncu yüzyılın katı Pozitivizm ve Materyalizm'i ile karşı karşıya değiliz. Bugün teolojinin savunduğu konulara olumlu bakan birçok bilim adamı bulunmakta olup bunlardan doğrudan veya dolaylı olarak yardım alma imkânı bulunmaktadır. Atom altı fizikten, ufuk ötesi astronomiye; hücre içi biyolojiden, his ve zihin ötesi parapsikolojiye kadar birçok disiplin Materyalizm'e karşı kelâm ilmine destek olmaya hazır haldedir. Bunun için kesinlikle ilimler arası koordinasyona dayalı (interdisipliner) çalışmalara ihtiyaç vardır. Kelâm sahasında ilmî çalışma yapan bilim adamlarının söz konusu disiplinlerin verilerini anlayabilecek ve yorumlayabilecek donanımına ulaşmaları gerekmektedir.

Günümüzün bir başka problemi ise itikada konu olan hususlar (mü'menin bih/değer hükümleri) ile gerçeklik yargılarını birbirinden ayırma zorunluluğudur. Nasların belirlediği değer yargıları, akıl ve tecrübelerle belirlenen gerçeklik yargıları ile karıştırılmamalıdır. Aynı konuda hem vahyin hem de aklın birbirinden farklı gibi görünen görüş beyan etmesi hâlinde bunların telifi (uzlaştırılması) gerekir. Vahyin beyanda bulunmadığı bir konuda ortaya konmuş olan bilimsel verileri de değer hükmüne dönüştürmemek icap eder. Bu nedenle kelâmın gayba ilişkin söyleminin de vahiyle sınırlı tutulmasının gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır. Bilimi, dinin yedeğine alma gibi bir iddiada bulunulmaması gerektiği gibi; sürekli olarak bilimin baskı ve kontrolünde olan bir din yorumu da benimsenmemelidir. Öte yandan kelâm yaparken başvurulan yöntemi önemsemekle beraber, bunun bir vesâil olduğu ve makâsıda (ulaşılmak istenen sonuçlar) ulaşmanın esas olduğu aslâ göz ardı edilmemelidir. Sözgelimi vahiy, nazar veya keşf metodlarını kullanan kişilerin ulaşacakları farklı sonuçlar karşısında, bunların sadece birini doğru kabul etme söz konusudur. Aksi hâlde bu, mantık baki-

⁶⁰ Mecmû'u fetâvâ, IX, 254.

mından çelişkiler oluşturacağı gibi, bu durum dini ve dindarı çok hakikatliliğe de götürebilir ki hak olduğunu iddia eden hiçbir din böyle bir sonuca razı olmaz.

Sonuç olarak kelâm, akli önemsemekle ve nasları aklın kabulleneceği çerçevede yorumlamaya özen göstermekle beraber, felsefe karşısında herhangi bir komplekse kapılmamalı, aksine üzerinden bu kompleksi atarak İslâm’ın gönül, duygu, ve rûhâniyet zenginliğine yönelmeli; muhkemâtın izin verdiği ve aklın onayladığı ölçüde müteşâbihâtın yorumu ile kendine daha derin metafizik alanlar oluşturma yoluna gitmelidir. Bu sayede insanları mânevî bakımdan tatmin etme imkânına kavuşulabileceği gibi; özgünlüğünden uzaklaştırılarak yozlaştırılmış bazı tasavvufî anlayışların ve Bâtıniyye’nin, bu alanda tespit ettiklerini iddia ettikleri mânevî boşluk bahanesi ile müslümanlara birtakım gnostik ve hermetik düşünceleri dayatmasının da önü kesilmiş olacaktır.