

İLM-İ KELÂM'IN DOĞUŞU VE DOĞASI HAKKINDA FELSEFÎ BİR TAHLİL

Mehmet Fatih Birgöl*

Özet

Kelam ilmi, sadece İslam'ın vazettiği inanç esaslarının ifadesi ya da açıklanmasından ibaret değildir. Kelamı 'kelam' yapan, bizzat adının da ifade ettiği gibi, kendine has düşünme metodudur; bu metod ise, yine özgün bir diyalektikçe dayanmaktadır. Kuşkusuz metodu nedeniyle, İslam akidesini ifade etmek ya da incelemekten öte, sıklıkla spekülasyon alanına giren kelam ilminin, Selef tarafından bir ilim olarak değerlendirilmediğini görmekteyiz. Kelamın özgün diyalektik düşüncesi, hakkında konuştuğu İlahi kelama eklemleme eğilimi taşımaktadır; zira 'bilgi'nin nazara dayandığını ileri sürmekte, rasyonel bir alan içinde düşünmeye yönelmektedir. Fakat kelamcı, bunu yaparken, diğer tüm akıl yürütmeler kadar 'insanî' olduğunu unutmaya eğilimi taşır. Böylece bir kelamcının kelamı, ilahi kelamı sınırlar ve kayıtlar. Felsefe ve kelam arasındaki temel farklardan biri, felsefenin, insanî bir düşünce olduğunu bilmesidir. Nitekim bu konunun altını çizen Farabi, Sokrates'in şu sözünü nakleder: "*Ey kavim! Ben, sizin bu ilahi hikmetinizin batıl bir şey olduğunu söylemiyorum. Fakat diyorum ki; ben, ondan daha iyi (ahsenehâ) de değilim; ancak ben, "insanî hikmet ile hakim olduğumu söylüyorum"*".

Anahtar Kelimeler: Kelam İlmi, diyalektik, İslam Felsefesi,

An Philosophical Analysis of Kalâm: its Birth and Nature

Abstract

Islamic Theology (Ilm al-Kalam) is not just about the expression and explanation of the principles of Islamic faith. What makes Kalam Kalam is its own method of thinking as stated in its name. This method is based on an original dialectic. Certainly due to its method, Kalam often enters in the field of speculation rather than to express and study the Islamic creed, hence Salaf did not consider it as a science. Its own specific dialectical thought of Kalam has tended to be incorporated in the Divine Word about which it talks. For it asserts that knowledge is based on reasoning, and turns towards to think in a rational area. But the theologian (mutakallim), in doing so, tends to forget that he is in a human act as much as all the other reasoning acts. Thus, the word of a theologian bounds the word of the divine. One of the basic differences between philosophy and theology is that Philosophy is considered as a human thought. In fact, underlining this issue Farabi quotes Socrates' following promise: "O my people! I'm not telling you that there is something false in your divine wisdom. I say, mine is not better than yours. But I'm wise by human wisdom."

Keywords: Ilm al-Kalam, dialectic, Islamic Theology,

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafafth@yahoo.com

Selef ve Kelam

Müslümanlar arasında ‘kelam’ nasıl ortaya çıktı? İlk asır içinde İslâm’ın ana gövdesini oluşturan selefın, ‘kelam’a karşı tavrı ne idi? ‘Kelam’ nasıl Sünnileşti ve hangi safhaları geçirdi? Tüm bu safhalarda ortak olarak kendisini gösteren ‘kelam’ın düşünme biçimi nedir ve bu, ‘kendine özgü düşünme’ ile neyi düşünmekte, bu düşünmenin sonucunda ne söylemektedir? Geçirdiği tarihsel süreç içinde, ‘kelam’ın tavrında değişiklikler var mıdır? Bu kısa incelemede araştıracağımız meseleler, bu sorularla ilişkilidir.

Malum olduğu üzere, ıstılâhî ve özgün anlamıyla ‘kelam’ın, ilk olarak ne zaman ve kim tarafından kullanıldığını tam ve kesin şekilde bilmiyoruz. Fakat birinci asır içinde, siyasi ihtilaflarla birlikte, inanca yönelik tartışmaların da başladığı ve kelamın da bu sıralarda özel anlamıyla ortaya çıktığı açıktır. Çünkü Haricilik, Şia, Kaderiyye, Mürci’e gibi ilk dönem grupların, ‘teolojik’ bir üstyapıya ve itikada dair ileri sürdükleri bazı özgün tezlere sahip olmaksızın, sadece siyasi hareketlerden ibaret olduğunu kabul etmek mümkün değildir.¹ Esasen tüm bu fırkaların, siyasi muhalefetlerini, kendilerini diğer fırkalardan ayıran hususi dinî yorumlar üzerine bina etmiş olmaları da, bu durumu yeterince açıklamaktadır.

İşte tam burada, ilk önemli sorunla karşılaşyoruz: Birinci asır içinde kendini gösteren çeşitli fırkaların ‘kelam’ı varsa, Müslümanların büyük çoğunluğunu temsil eden Ehl-i Sünnet’in, ilk asırdaki kökeni olan Selef’in de, -elbette içeriği yani söylediği sonradan ortaya çıkan fırkalardan farklı olmakla birlikte-, metodik olarak ‘kelam’ adı verilebilecek bir ‘kelam’ından söz edilebilir mi?

Bu soruya olumlu cevap vermek, özellikle Eş’arîlikle birlikte, sonraki dönemlerde yaygınlık ve meşruiyet kazanacak olan Ehl-i Sünnet kelamının kökensel sahilliğini de onaylamak anlamına gelecektir. Selef’in bu anlamda bir ‘kelam’ı olmadığını ileri sürmek ise, İslam düşünce tarihi boyunca, Ehl-i Sünnet adına icra edilen tüm ‘kelam’ etkinliğini, en

¹Josef van Ess, *İslam Kelamı’nın Başlangıcı*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XLI, s. 401.

güçlü dayanağından yani kökenden büyük ölçüde mahrum kılacaktır. Zira Ehl-i Sünnet'in asıl anlamdaki özgünlüğü, kesintisiz bir geleneğe sahip olmasındadır ve mezkûr soruya verilecek olumsuz cevap, 'kelam'ı, -şu ya da bu ölçüde- geleneğe yabancılaştıracaktır.

Öncelikle, asıl anlamıyla Selefin, sadece 'İlahî Kelam'dan yani Allah ve Resulü'nün kelimelerinden bahsettiğini ve ona mutlak bağlılığı merkeze koyduğunu, tartışmasız biçimde görmekteyiz. Tabiin'den Yahya b. Ya'mer şöyle demektedir:

Kader hakkında ilk konuşan, Basra'da, Ma'bed el-Cühenî idi. Ben ve Humejd b. Abdurrahman el-Hımyerî, hac ya da umre için [Mekke'ye] geldik; dedik ki "Eğer Allah Resulü'nün (s.a.v.) sahabelerinden birine rastlarsak, bu gibilerin kader hakkında söylediklerini soralım". Mescidin içinde, bize, Abdullah b. Ömer b. Hattâb tevafuk etti; arkadaşımın yanına vardık; birimiz sağında, diğeri solundaydı. Arkadaşımın sözü (kelam) bana bıraktığı zannıyla, dedim ki: "Ey Ebu Abdurrahman! Bizim önümüzde, Kur'ân'ı okuyan ve ilmi araştıran bazı insanlar zuhur etti; bunlar kaderin olmadığı ve işin başıboş [kadersiz] olduğu kanısındalar". Dedi ki: "Onlarla karşılaştığında, benim onlardan berî olduğumu, onların da benden berî olduklarını haber ver! Abdullah b. Ömer'in kendisine and içtiği (Allah'a) yemin olsun ki, onlardan birinin Uhud kadar altını olsa da infak etse, kadere iman edene kadar Allah bunu kabul etmez!"²

Sahabenin önde gelen fakihlerinden biri olan İbn Ömer, bundan sonra, babası Ömer b. Hattab'dan (r.a.), ünlü Cebraîl hadisini nakletmektedir ve bilindiği üzere, bu hadiste, "iman nedir" sorusuna verilen cevapta "hayrı ve şerri ile kadere iman" maddesi de zikredilmektedir.

Burada, birkaç hususu, biraz daha farklı bir açıdan irdelemekte yarar var. Kelam tarihi içinde ünlenmiş Ma'bed el-Cühenî'nin, 'kader hakkında ilk konuşan kişi' olarak nitelenmesi ne anlama gelmektedir? Zira 'İslam' söz konusu olduğunda, kader hakkında ilk konuşan kişi, kuşkusuz tebliğ vazifesi gereği, Hz. Peygamber (s.a.v.) olmalıdır. Dolayısıyla burada 'kader hakkında ilk konuşan' olmak, İbn Ömer'in şiddetli tepkisinin de gösterdiği üzere, aslında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kader hakkında konuştuğu gibi konuşmayan ilk kişi olmak anlamına geliyor olmalıdır. Nitekim kendisini onlardan, onları da kendisinden

² Müslim, İman, 1.

beri kılan İbn Ömer (r.a.), onların sözünün yanlışlığını göstermek için, herhangi bir türde ‘kelam’ etmemekte, sadece bir hadis nakletmektedir.

Peki, Yahya b. Ma’mer, niçin Ma’bed’in sözlerini, Peygamber’in (s.a.v.) sahabelerinden birine sormak ihtiyacı hissetmişti? Bu sorunun cevabı, herhalde sorunun sunumunda gizlidir; Ma’bed, Kur’ân’ı okuyan ve şüphesiz onu anlamaya yönelik ‘ilim’le uğraşan insanlardan biridir. Bunun anlamı şudur: Ma’bed’in kader hakkındaki sözleri, sadece birtakım akıl yürütmelerden ya da mesnetsiz sözlerden ibaret değildir ve iddiasına, Kur’ân’dan yani ilahi kelimadan deliller getirmiş olmalıdır. Üstelik Ma’bed’in kader hakkındaki sözleri, ilim ehli olan bu iki tabiiyi etkileyecek ve zihinlerinde istifham oluşturacak kadar ikna edici kanıtlar içeriyor olmalıdır. Aksi takdirde, Ma’bed’in konuştuğu biçimiyle ‘kader’ meselesi, Kur’ân’ı okuyan ve ilimle meşgul olan iki seçkin tabiinin zihinlerine niçin takılsın ve özellikle bir sahabeye danışma niyetiyle Mekke’ye yönelsinler?

Açık olan şudur: Selef söz konusu olduğunda, başlangıçtan itibaren, terimsel anlamıyla ‘kelam’ hakkında şiddetli bir tepki vardır ve hatta Eş’arî’nin zuhurundan sonra da epey süre devam etmiştir. Bu konuda, yalnızca tabiin ya da etbau’t-tabiin değil, başta müçtehit imamlar olmak üzere, Selef’in ‘kelam’a ilişkin olumsuz tavrını, bütüncül bir koleksiyon halinde ortaya koyan, Suyuti’nin *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelâm ‘an Fenni’l-Mantık ve’l-Kelam* adlı eserine göz atmak yeterlidir.

Kelam ve Kelamî Düşünme Biçimi

Burada, ‘kelam’ ilminin kökenine ait temel sorunlardan bir diğeriyle yüzleşmekteyiz: Selef, sadece –Ma’bed ve daha niceleri gibi- ilahi kelimadan farklı ‘kelam’ edenleri kastettikleri için mi ‘kelam’a şiddetle karşı çıkmaktadır? Yoksa onların ‘kelam’a karşı çıkmaları, içeriğinden bağımsız olarak, bir ‘kelam’ı ‘kelam’ yapan, kendine özgü düşünme metodunu da hedef almakta mıdır?

İşin doğrusu, bu sorulara, ‘kelam’ı ve onun kendine özgü düşünme biçimini ayırıştırarak cevap vermek mümkün değildir; zira kime ait olursa olsun ‘kelam’, her şeyden önce kendine özgü düşünme metoduyla ‘kelam’dır. Dolayısıyla bir ‘kelam’ı kelam yapan

şey, içeriğinden yani ileri sürdüğü iddiadan önce, bu iddiasını üretme ve ortaya koyma biçimidir. Bu nedenledir ki 'kelam' –Latin ve Greklerden farklı olarak- daha teolojik içeriği belli olmazdan önce, birincil olarak bir 'kelam'dır. Nitekim 'kelam' isminin bizzat kendisi, muhtevastan dolayı değil, muhalifine, zora sokan ve kendi savını kabule zorlayan sorular yönelterek konuşmak yani kendine özgü bir tür diyalektik ile beliren tartışma tarzındaki orijinal metot nedeniyle ıstılahî anlamını kazanmıştır.³

Anlaşılan odur ki, selef, başlangıçta basit biçimiyle beliren ve ilk asrın sonundan itibaren, özellikle Mutezile'nin elinde mükemmelleşen metoduyla birlikte 'kelam'a, -yalnız ilahi kelama muhalif içeriği nedeniyle değil-, öncelikle ve bilhassa metodu yüzünden karşı çıkmıştır. Yani onlar, 'kelam' ile kelamı üreten düşünme biçimini yani metodunu görmüşler ve doğal olarak, her ikisini de şiddetle reddetmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren, selefın, 'kelam'ın metoduna 'husumet' ve 'muhâsama' yani düşmanlık ve hasımlaşma adını vermeleri ise oldukça dikkat çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Zira böylelikle yalnız kelam değil, onu üreten 'husumet' yani özgün diyalektiğın de reddedilmiş olduğu açık biçimde anlaşılmaktadır.

Herhalde İmam Ebu Yusuf'un şu sözü, 'kelam' ile 'kelam metodu' arasındaki ayrıma dair idrakin en açık ifadelerinden biridir: “*Husumet ve 'kelam'a dair ilim, cehalettir; husumet ve 'kelam'a dair bilgisizlik, ilimdir*”. Abdullah b. Mübarek ise, sözü edilen 'husumet'in ne anlama geldiğini netleştirerek şöyle diyor: “*Yalan, Rafizîlere aittir; husumet Mutezileye aittir; din ise hadis ehline aittir*”.⁴ Buradaki 'husumet'in, doğrudan kelamcıların diyalektiğe dayalı özgün metodunu ifade ettiğinde kuşku yok.

Sonuç itibariyle, sonraki asırlarda ortaya çıkan yaygın kanaatin aksine, selef için, kelamcının ne söylediğinden önce, 'kelamî düşünme' ile söylemiş olmasının yeterli bir olumsuzluk nedeni sayıldığı inkâr edilemez. Bu nedenle 'kelam' ehlinin reddedilmesi amacıyla tartışmaya girilmesi de, savunulan şey 'hak' olsa bile, kuşkusuz 'kelam' yapmak anlamına geldiği için, şiddetle reddedilmiştir.

³ Ess, *İslam Kelamı'nın Başlangıcı*, s. 401.

⁴ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sami Neşşar, Mat. Saade, Mısır 1946, s.60.

Abdullah b. Mehdi, cariyesini satın almak isteyen bir kimsenin kelamla uğraştığı (sâhibu'l-husûmât) bildirilince, “*Bana, senin, din hakkında cedelleştiğin (muhâsama) ulaştı*” demiş, bu kişi “*Ey Ebu Said, biz bunu, ancak onlara (bid’at fırkalarına) karşı delil getirerek galip olmak için yapıyoruz*” diye cevap verince, şöyle karşılık vermiştir: “*Sen batılı batilla mı savuşturuyorsun? Sen kelamı, ancak kelamla defetmekte sin! Kalk yanımdan! Vallahi cariyemi ebediyen sana satmam!*”⁵

İmam Malik b. Enes, Şafii ya da Ahmed b. Hanbel’in, kelamcılarla ya da ‘kelam’ ile ilgili konularda tartışmaya girmemek hususunda, ne kadar titiz olduklarına dair birçok sahih nakil bulunmaktadır. Bunların şiddetli tepkilerinin tümü, kelamcılara cevap vermekten aciz kalmalarından değil, özü itibariyle ‘kelam’ın metodunu reddedişlerinden kaynaklanmaktadır. İshak b. İsa şöyle diyor: Malik b. Enes’i tartışmayı (cidal) ayıplayarak şöyle derken işittim: “*Bize, hepsi diğerinden daha cedelci olan adamlar her geldiğinde, onu, Peygamberimizin (s.a.v.) Cebrail’den ve onun da Allah’tan bize getirdiği ile reddetmek istedik*”.⁶ İmam Malik’in sözleri, aslında ‘kader’ hakkında sorulan İbn Ömer’in yaptığını yapmaya çalışmaktan ibarettir. Zaten bu insanları ‘Selef’ olarak konumlandırana da, onların bu tavrıdır.

Kelamî Düşüncenin Temel Nitelikleri

‘Kelam’ı üreten bu ‘husumet/muhasama’ ya ‘cedel/cidâl’ nedir venasıl bir düşünme biçimidir?

Müteahhir kelamın en büyük ismi sayılan Taftazani, klasik eseri *Şerhu’l-Akâid*’in başında, bu ilme niçin ‘kelam’ adının verildiğine dair sekiz maddelik bir açıklama getirmektedir. Bu açıklamalar tam sırasıyla şöyledir:

1. Bu ilme ‘kelam’ adı verilmiştir; çünkü mütekellimler, tartışmalarının (mebâhis) başlığı olarak ‘şu konudaki kelam’ ifadesini kullanırlardı.
2. Bu ilme ‘kelam’ adı verilmiştir; çünkü ‘kelam’ problemi, ilm-i kelamın en ünlü bahsidir.

⁵ Suyuti, *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelân ani’l-Mantık ve’l-Kelâm*, s. 60-1.

⁶ Suyuti, *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelân ani’l-Mantık ve’l-Kelâm*, s. 56.

3. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü bu ilim, şer'î meselelerin tahkikinde ve hasımların susturulmasında (ilzam), -tıpkı felsefe için mantık gibi- söze/düşünceye yani 'kelam'a kudret verir.

4. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü bu ilim, söz (kelam) ile öğrenilmesi ve öğretilmesi gereken ilk ilimdir.

5. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü bu ilim, diğer ilimler düşünme (teemmül) ve kitapların mütalaasına dayanmakta iken, tartışma (mübahase) ve iki taraftan söz (kelam) söylenmesi ile tahakkuk eder.

6. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü bu ilim, en çok çekişme ve tartışmaları barındıran ve bu yüzden muhaliflerle 'kelam'a en fazla ihtiyaç duyulan ilimdir.

7. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü bu ilmin delilleri o kadar güçlüdür ki, diğer ilimler yanında adeta 'asıl söz (kelam)' olmak niteliğine sahiptir; nitekim iki sözden (kelam) daha güçlü olana 'işte söz (kelam) budur' denilir.

8. Bu ilme 'kelam' adı verilmiştir; çünkü sem'iyatı (nakle dayanan nasları) desteklemek üzere öylesine kesin deliller üzerine bina edilmiştir ki, -şüpheleri izale ederek- kalbe şiddetle etki eder ve harekete geçirir.⁷

'Kelam' teriminin ortaya çıkışına dair sayılan bu sekiz nedenin her biri, açık biçimde, ilm-i kelamın diyalektik metoduna gönderme yapmaktadır. İkinci maddedeki 'kelam' meselesi yani Kur'ân'ın yaratılmışlığı sorunu da, bu konudaki şiddetli tartışmalar nedeniyle zikredilmektedir. Hatta 'kelam'ın -kuşkusuz metodu kastedilerek- mantığın, felsefe hakkındaki konumuna yerleştirilmiş olması da oldukça dikkat çekicidir. Zira bilindiği üzere mantık, gerçekten de felsefenin epistemik temelini oluşturan usul konumundadır ve zaten daha antik dönemden itibaren 'organon' (âlet) ismini almıştır; böylelikle Taftazani, 'kelam'ın aynı zamanda -mantıktan farklı- bir metot olduğunu da, açık biçimde belirtmiş olmaktadır.

Mamafih Taftazani'nin, bu ilme niçin 'kelam' adının verildiğine ilişkin açıklamalarında, ancak biraz dikkatle bakıldığında görülebilecek bir çelişki de dile getirilmiş olmaktadır. İlk altı maddede, kelamın diyalektik yapısına vurgu yapılmakta ve

⁷ Taftazani, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988/1408, s.10-11.

özellikle altıncı maddede, bu ilim içindeki tartışma ve ihtilafların, diğer ilimlere göre çokluğundan söz edilmektedir. Oysa yedinci ve özellikle sekizinci maddeler, kelim ilminin kanıtlamalarının en kesin ve en sağlam deliller üstüne bina edildiğini ileri sürmektedir. O halde, en kesin kanıtlamaların yer aldığı ve dolayısıyla kalbi en şiddetli biçimde etkileyen bir ilimde, niçin diğer tüm ilimlerden daha çok ihtilaf ve tartışma bulunmaktadır?

Bu konuya ileride, kelamın düşünme biçimini ele alırken, tekrar döneceğiz; fakat burada, Taftazani'nin, bu sekiz nedeni saydıktan hemen sonra, bizim açımızdan önemli bir hususu vurguladığına dikkat çekmemiz gerek:

İşte bu, öncekilerin (kudema) 'kelam'ıdır ve tartışma konularının (hılâfiyyât) büyük çoğunluğu, Müslüman fırkalarla, özellikle de Mutezile ile. Çünkü onlar, inançlar (akâid) konusunda, apaçık (zâhir) sünnetin getirdiği ve sahabenin –Allah onların hepsinden razı olsun- üzerinde gittiği şeyler hakkında, tartışma (hılâf) kaidelerini ilk defa ortaya koyan fırkadır.⁸

Burada İmam Ebu Yusuf'un "... *Husumet Mutezile'ye aittir...*" sözünü hatırlayalım. Şu halde içeriğinden bağımsız olarak bir metod anlamında 'kelam', Mutezile'ye aittir ve İmam Ebu Yusuf'un sözü ile asırlar sonra gelen Taftazani'nin tespiti aynı hususu vurgulamaktadır. O halde, burada, başka ve son derece önemli bir sorunla karşılaşmaktayız: Özellikle Eş'arîlik sonrasında giderek artan bir şekilde meşruiyet kazanan ve naklî/şer'î ilimlerden biri kabul edilerek müfredata giren 'kelam', acaba gerçekten de fıkıh, hadis ya da tefsir gibi, kökensel anlamda naklî/şer'î bir ilim midir?

Eğer selef, sadece –bid'at ehline ait olan- 'kelam'ı reddetmiş olsaydı, kuşkusuz bu soruya olumlu cevap verilebilirdi. Fakat açıkçası, sadece 'kelam'ı değil, onun metodunu da reddeden selefın, sapkın fırkalara yönelik olarak ve Ehl-i Sünnet akidesini savunmak için, kelam metoduyla cevap vermeye de şiddetle karşı çıkmış olması, selefın akidesini savunmak iddiasındaki Sünnî 'kelam'ın, naklî-İslamî bir ilim oluşunu da şüphe altına sokmaktadır. Aslında bu metodik reddin nedeninin, Taftazani tarafından zımnen ifade edilmiş olduğunu görmekteyiz: Bu ilmin metodu yani 'hılâfin kaideleri', ilk kez Mutezile tarafından tesis edilmiştir.

⁸ Teftazani, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s.11.

Kendisine gelip Kur'ân hakkında soru soran yani Mutezile'nin popülerleştirdiği 'Kur'ân'ın yaratılmışlığı' meselesini açan birine karşı, İmam Malik şu cevabı vermiştir:

Galiba sen Amr b. Ubeyd'in ashabındansın; Allah Amr'a lanet etsin! Çünkü 'kelam'ın bu bidatlerini o ihdas etmiştir. Eğer 'kelam' bir ilim olsaydı, Peygamber (s.a.v.), Sahabe ve tabiin, tıpkı ahkâm ve şer'î ilkeler hakkında konuştukları gibi, 'kelam hakkında da konuşurlardı. Oysa (kelam), batıla delalet eden bir batıldır!⁹

İmam Malik'in 'kelam'ı bir ilim olarak görmediği, çünkü onun zihninde 'ilim' denilen şeyin ancak naklî/şer'î ilim olduğu açıkça görülüyor. Dolayısıyla 'kelam', kesinlikle bir ilim, daha doğrusu naklî/şer'î bir ilim olarak görülüyor.

Keskin zekâsı ve münazaradan çekinmeyen tabiatına rağmen, İmam Şafii'nin, ilm-i kelama karşı gösterdiği şiddet, kesinlikle İmam Malik'ten daha az değildir. Nitekim Şafî'nin kendisi, aslında gücü yetmediğinden ya da nüfuz edemediğinden değil, bilinçli bir şekilde 'kelam'dan uzak durduğunu belirten ve önde gelen öğrencisi Rebî' tarafından nakledilen şu sözleri, oldukça dikkate değer:

Şafî bana dedi ki: "Eğer her bir muhalif için büyük bir kitap yazmayı isteseydim, bunu yapabildim. Fakat 'kelam' benim işim değildir ve 'kelam'a ilişkin bir şeyin bana nispet edilmesi hoşuma gitmez."¹⁰

Şafii'nin, niçin 'kelam'dan uzak durduğunu, adeta üzerine 'kelam'la ilgili bir toz zerresinin bile gelmesini istemediğini açıklayan bir başka nakil, diğer bir önde gelen öğrencisi Müzenî tarafından nakledilmektedir:

Şafii [Mısır'a] gelinceye kadar 'kelam' ile uğraşıyordum; Şafii geldiğinde, ona gittim ve 'kelam'la ilgili bir mesele sordum. Bana "Nerede olduğunun farkında mısın?" dedi; "Evet" dedim "Fustat Ulu Camiindeyim". O, "Sen, Taran'dasın¹¹" dedi. Sonra bana fıkıhla ilgili bir mesele sordu; cevap verdim ama o, benim cevabımın yanlışlığını gösteren bir şey söyledi; ben, ilk cevabımdan başka bir şekilde cevap verdim ama onu da boşa çıkardı.

⁹ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelân ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 57.

¹⁰ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelân ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 66.

¹¹ Müzenî'den nakleden Ebu'l-Kasım Osman b. Said, 'Taran'ın Kızıldeniz'de, birçok gemilerin battığı bir yer olduğunu belirtmektedir.

Benim her cevabımın yanlışlığını gösteriyordu. Sonra dedi ki, “Şu halde, hakkında hata ettiğinde küfür gerekecek âlemlerin Rabbi’ne dair ‘kelam’ nasıl olacak?”. Bunun üzerine ‘kelam’ı terk ettim ve fikha yöneldim.¹²

İmam Ahmed’in ‘kelam’a karşı tavrı da aynı mahiyettedir. Ahmed b. Hanbel, ‘kelam’a dalmayı ve kelamcılarla tartışmayı hoş görmediği gibi, onların görüşlerini çürütmeye yönelik kitap telifini de caiz görmüyordu. Kelamcılara karşı bu tür bir reddiye yazan Abbas el-Hemedânî’ye şöyle demişti: “Allah’tan sakın! Kendini bu işe vererek ‘kelam’ ile şöhret kazanman ve kitaplar telif etmen hoş değil. Eğer bu, hayırlı bir iş olsaydı, Sahabe bize tekaddüm ederdi. Bu kitaplarda hiçbir fayda görmüyorum; bunların hepsi de bid’attir”. Bunun üzerine Abbas, Ahmed b. Hanbel’e şu cevabı vermiştir: “Sözlerin makbuldür. Bundan dolayı Allah’a tevbe ve istiğfar ediyorum. Ancak ben kelamcıları, ne istediğim için ne de kapılarını çaldığım için kitaplar hazırlıyorum. Fakat işitiyorum ki, onlar bazı sözler (kelam) ediyorlar ve hiç kimse de onları reddetmiyor. Bu beni kederlendiriyor, sabredemiyorum ve reddediyorum”. Ahmed b. Hanbel ise sadece “Eğer sana irşat olunmak isteyen biri gelirse onu irşat et” demekle yetinmiş ve bu sözü birkaç defa tekrar etmiştir.¹³

İmam Ahmed’e gelerek “Burada bazı kimseler var ki, Cehmiyye ile münazaraya girer ve hatalarını ortaya çıkarırlar; bunlar hakkında ne dersin?” diye soranlara verdiği cevap oldukça açık biçimde, hakkı ‘kelam’ ile savunmayı yanlışladığını ve şiddetle reddettiğini göstermektedir: “Bu gibi hevâların hiç birinde ‘kelam’ı doğru bulmuyorum. Hiç kimsenin onlarla münazaraya girişmesini caiz görmüyorum. Muaviye b. Kurra, ‘husumet’ler amelleri yok eder’ demiyor mu? ‘Kelam’ kötüdür, insanı hayra götürmez. Cidal ve kelam ehlinen sakınınız. Sünete ve sizden önceki ilim ehlinin üzerinde bulunduğu şeye sarılınız. Bunlar kelamı ve bid’at ehli ile birlikte ona dalmayı kötü görüyorlardı. Selamet bunun terk edilmesindedir. Cidal ve husumet ile emrolunmadınız. ‘Kelam’ı seven birini gördüğünüz vakit ondan uzaklaşınız”.¹⁴

Ashabu’r-Re’y ve Kelamî Düşünme

¹² Suyuti, *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelân ani’l-Mantık ve’l-Kelâm*, s. 62-3.

¹³ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay. Ank. 1989, s. 257.

¹⁴ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 257.

Buraya kadarki açıklamalarımızda, İmam Ebu Hanife'nin isminin geçmemesi, merak uyandırmış olabilir. Selefın, özü itibarıyla inanç ve metod açısından kesinlikle aynı tavır içinde olmakla birlikte, daha ilk asırdan itibaren, Hz. Ali ve özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinden başlayarak, Kufe merkezli ve 'Ashâbu'r-re'y' olarak isimlendirilen bir grubun ortaya çıktığı ve İmam Ebu Hanife'nin, bu re'y ashabının en önemli isimlerinden biri olduğu malumdur. İmam Ebu Hanife'nin, daha kendi döneminden itibaren, içtihat usulündeki –örneğin 'istihsan'ı kabul etmesi ya da hadislere yönelik kritiği gibi- bir takım nedenlerle, bazı aşırı ve hassas selef mensuplarınca eleştirildiğini de görmekteyiz. Tabii bu eleştiriler, genellikle konuya tam vakıf olmamaktan kaynaklanmakta ya da sadece kulaktan işitilmiş, Ebu Hanife'ye izafe edilen bazı sözlere dayanmaktadır. Bu arada, benzer eleştirilere uğrayan pek çok ismin bulunduğunu, mesela Eshâbu'l-Hadis olarak nitelenen ve Kufe ekolünden farklı bir usul benimseyen Medine ekolünün en önde gelen ismi, İmam Malik'in kendisinin de, re'y ehli olmakla itham edildiğini hatırlayabiliriz. Hatta İmam Ahmed'e “*Ebu Hanife'nin ayıplanan tarafı nedir?*” denince, “*Re'y ciheti*” diye yanıtlamış, “*Malik, re'y ile hüküm vermemiş midir?*” denince de “*Evet, o da re'yi kullanmıştır ama Ebu Hanife'ninki daha fazla idi*” demiştir. Bu sefer ona “*Niçin herkesin nispetinde konuşmuyorsun?*” denince susmuştur.¹⁵

Kısacası İmam Ebu Hanife'nin, bir fakih olarak, kendine özgü bir içtihat usulü olduğu ve kendi usulü içinde re'ye önem verdiği meydandadır. Fakat diğer İmamların açık beyanları, haklı olarak, onun da tartışmasız biçimde seleften kabul edildiğini göstermektedir. Zira İmam'ın re'y metodu, her şeyden önce ve özü itibarıyla 'fıkıh'tır; dolayısıyla onun re'yinin işleyişi ya da yönelimi yani düşünme biçimi, kesinlikle 'kelam'ın kendine özgü diyalektiğiyle aynı şey değildir.

Nitekim Eshabu'r-re'y'den olan İmam Ebu Hanife'nin 'kelam'a bakışı da, özü itibarıyla, İmam Malik, Şafii ve Ahmed'den farklı değildir; o da açık bir biçimde 'kelam'ı, metoduyla birlikte yadsımakta ve bir ilim olarak kabul etmemektedir. Yetiştirdiği üç büyük öğrencisinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, İmam Ebu Hanife'nin şöyle söylediğini nakletmektedir: “*Allah Amr b. Ubeyd'e lanet etsin! İnsanlara, 'kelam'a dair ve kendilerine*

¹⁵ M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkında Re'y Taraftarları*, D.İ.B. Yay. Ank. 1994, s.118-9.

faydasız şeyler hakkında, 'kelam'a giden yolu açtı".¹⁶ Bu sözün, İmam Malik'in, Mutezile'nin iki kurucusundan biri olan Amr hakkındaki lanetlemesiyle aynı mahiyeti taşıdığına dikkat çekmek isteriz. Yine Muhammed b. Hasan şöyle demektedir: "Ebu Hanife bizi fıkhı teşvik eder, fakat kelamı yasaklardı".¹⁷ İmam Şafii ile ortak olan bu tavır da göstermektedir ki, İmam Ebu Hanife de, 'kelam'ı bir ilim kabul etmemektedir ve dolayısıyla talebelerine yasaklamaktadır.

Oysa birkaç asırlık bir süreç sonunda, 'kelam'ın, üstelik özellikle Mutezile elinde sistemleşen metoduyla birlikte, naklî/şer'î ilimlerden biri olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Bu durumda, yukarıda aktardığımız selefe ait 'kelam' değerlendirmeleri ile örneğin, geleneğimizin en mükemmel ansiklopedilerinden biri sayılabilecek *Mevz'uâtu'l-Ulûm*'daki 'kelam' bölümünde söylenenler arasında ne kadar büyük ve temel fark olduğuna hayret etmemek mümkün değildir:

İmdi bu tafsilden zâhir oldu ki, ilm-i kelâm, ulûm-ı şer'iyededir. Lakin tarîka-i kitâb ve sünnet üzere olucak. Ve dahi ânda bazı kelâm-ı mümevvih vardır ki kelâma müşâbihdir, lâkin hakikatde değildir, mesela kelâm-ı Ehl-i İ'tizâl ve ânların emsâli gibi; belki ânlar ilm-i şer'îdir, mesâili itibarı ile ve gayr-i şer'îdir, delâili itibarı ile.¹⁸

Görülüyor ki, kelam, artık şer'î bir ilim kabul edilmekle kalmamıştır; 'kelam'ın kendine özgü düşünme biçimini sistemleştiren, 'kelam' metodunu tesis eden Mutezile başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet kelamı dışındaki tüm 'kelam'lar, ilm-i kelimadan dışlanmışlardır! Sapkınların 'kelam'ına karşı, onların 'kelam' metoduyla hakkı savunmayı caiz görmeyen bakış açısı nerededir, 'kelam' metodunu bizatihi kendisine ait gören ve bu nedenle diğer 'kelam'ları, ilm-i kelimadan dışlayan bakış açısı nerededir!

İmam Ebu Hanife: Kelam ve Uzaklaşan İlahî Kelam

Öyleyse, şimdi, bu sürecin kökenine dair dikkatli bir tahlil yapmamız gerekmektedir. 'Kelam'ın düşünme biçimi ve metodu, nasıl oldu da selefin saflarını aşabildi ve içeriye girdi? Bu düşünme biçimi, içeriye girerken, herhangi bir değişime uğradı mı, yoksa olduğu

¹⁶ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 60.

¹⁷ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 60.

¹⁸ Taşköruzade, *Mevz'uâtu'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Mat. İst. h.1313, I/595.

gibi mi içerildi? Nasıl bir dönüşüm sonucunda, 'kelam' ilmi ve metodu şer'î bir ilim haline geldi?

Bu sorulara cevap aramazdan önce, vurgulamamız gereken bir husus var: Kuşkusuz 'kelam' denince, akla ilk gelen 'inanç'tır. Yani 'kelam' öncelikle inanca ilişkin konulara odaklanır. Kuşkusuz 'kelam'ı reddeden selef de, inanca ait olmak üzere –tabii 'kelam' formunda olmamakla birlikte- konuşmuştur; yani İslam'ın akaidi esasları, 'kelam'ın inhisarında değildir. Nitekim İmam Malik, tevhidi ve akaidi öğrenmek hususunda 'kelam'ın gerekliliğine inananlara da şiddetle itiraz etmiş ve şöyle demiştir: *“Peygamber'in (s.a.v.) Müslümanlara istincayı öğretip de tevhidi öğretmediğini zannetmek imkânsızdır. Onun 'Ben, insanlarla lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum; bunu söyledikleri zaman kanları ve malları muhafaza altındadır' sözü tevhidden başka ne olabilir?”*¹⁹

O halde meseleye, bu noktadan girmekte yarar var: Esasen sonraki kelamcıların – kendilerine köken olarak göstermek üzere- kullandığı anlamda değil, asıl anlamda mütekaddimîn yani selef için ne 'kelam' ne de 'kelam'ı üreten düşünme biçiminin onaylanması söz konusu olamaz. Fakat elbette onlar, 'kelam'ın odaklandığı ve tartışma konusu yaptığı inanç alanına dair, kendine özgü bir metotla konuşmuşlardır. Burada, gözden kaçırılmaması gereken, daha sonraları 'Sünni kelam' diye adlandırılacak olan şeyin, onlar için, İmam Ebu Hanife ve Şafii'nin akaide ilişkin telif ettikleri, ünlü risalelerinin de adı olan 'fikh-ı ekber' olduğudur. Peki, bu ism-i tafdil olan 'ekber' neyin büyüğüdür? Neye kıyaslanarak 'daha' ya da 'en' büyük olarak isimlendirilmiştir? Elbette 'fikh-ı ekber', vahye göre 'amel'i yani 'eylemeyi' ele alan bilgiye göre 'ekber'dir. Kuşkusuz bu değerlendirme, rahatlıkla anlaşılabilir bir olgudur; zira tüm eylemler, inancın makamı olan kalbe bağlı olarak değerlendirilir. Fakat ne mütekaddimîn ne de müteahhirîn döneminde, amele ilişkin ilmi ifade etmek üzere 'fikh-ı asgar' terimi, asla kullanılmamıştır. Çünkü ilk başta, tamamen ve saf anlamda vahye yönelmiş olan 'fıkıh', inancı ve eylemi içeren bir bütün olarak kavranmaktaydı; dahası, buradaki 'amel', sadece ibadet, muamelat ve ukubat gibi başlıklardan öte, özü ile 'ihsan'ı yani 'pür ahlak'ı da tamamen içermekteydi.

¹⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 255.

İslam düşünce tarihini kavrayabilmek açısından, ciddi ve derin biçimde incelenmesi gereken tarihsel bir süreç sonunda, ‘ekber’liği gitmiş olan ‘fıkıh’, –formel anlamda- vahye göre doğru amelin bilgisi haline indirgenmiş, fıkıhtan ayrıştırılan ‘fikh-ı ekber’ ise ortadan kalkarak, ‘kelam’a dönüşmüştür. Amelin formunun ardındaki öze ilişkin kalbî ve ahlakî meseleler ise, büyük ölçüde tasavvufun konusu haline gelmiştir.

Her halükârda, kendilerinde ‘fikhî’ bütün halinde barındıran, selefin ‘fikh-ı ekber’ âlimleri, sadece birkaç örneğini sunabildiğimiz nakillerin gösterdiği üzere, karşıtlarını ‘kelam’ ehli olarak görmekteydiler. Tekrar belirtelim ki, mezhep imamları başta olmak üzere, seleften nakledilen ve ‘kelam’ı şiddetle zemmeden sözler, ‘fikh-ı ekber’in, birkaç kuşak sonra ‘kelam’a dönüşmesinin ne kadar köklü ve önemli bir değişim olduğunu göstermektedir.

Tabii ‘fıkıh’ kelimesinin, Kur’ân’da ve hadislerde de aynen korunan asıl anlamına dikkat etmek gereklidir: Fıkıh, bir şeyi gereği gibi, nasıl gerekiyorsa öylece anlamaktır²⁰; böyle bir anlamının makamı ise –bizzat Kur’ân’da ifade edildiği gibi- kalptir; yani fıkıh, kalbin kavrayışı, yöneldiği şeyi gereği gibi bilmesidir. Kuşkusuz böyle bir bilgi, ne teorik ne de pratiktir; o, tam bir samimiyetle gerçekleştirilen ‘amel’i meydana getiren bilgidir. Kısacası, ünlü Cebraîl hadisinde ifade edildiği biçimde, ‘iman’ı, ‘İslâm’ı ve ‘ihsan’ı meydana getiren bilgidir; en azından selef için durum böyledir.

O halde fıkıh, öncelikle bir ‘düşünme’dir. Ama nasıl bir düşünme? Elbette birincil olarak vahye yönelmiş ve vahye odaklanmış bir düşünmedir fıkıh; böylelikle özel anlamını yani ‘dine ilişkin bilgi’ ya da daha açık bir ifade ile ‘fakihin, fikhettiği şey’, anlamını kazanmıştır. Vahiy ise Allah’ın ‘kelam’ıdır. Yani fikhın bağlı olduğu şey de ‘kelam’dır; ama ilahî kelamdır. Ve fıkıh, ‘vahyi’ gereği gibi anlamaktır; o, Allah’ın hakkında ‘hayr’ murat ettiği kişiye bir hediyesidir. En azından Müslüman bir kalp için böyledir. Dolayısıyla içtihat eden bir fakih, yanılmış olsa da sevaba nail olacağına inanmaktadır.

Oysa ‘kelam ilmi’, insanların ‘kelam’larından müteşekkildir ve kuşkusuz övülmüş olan ‘fıkıh’a dayanmaz. Seleftin ‘kelam’ ile ‘kelamcı’ hakkındaki son derece menfi tavrının nedeni budur. Selef, ‘ilahî kelam’ yanındaki ‘beşerî kelam’a tepki göstermektedir aslında.

²⁰ Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İst. Cemal Efendi Mat. 1305, C.4, s.823-4.

Kelamcıların 'kelamı', her ne kadar 'ilahî kelam'a odaklansa ve bu nedenle onu kuşatmaya çalışsa da beşerîdir; çünkü kökü bizatihi kelamcının zihnine dayanan diyalektikten oluşmaktadır. Bu durum ise, bozulmanın temeli kabul edilmiştir.

Öyleyse burada,asıl sorunumuz ortaya çıkmaktadır: 'Kelam'ın öğretilmesini ve öğrenilmesini şiddetle yasaklayan, kelamcıların cezalandırılmasını isteyen Selefin çocukları, niçin 'kelam'a doğru yürümüşlerdir?

Galiba bu sorunun cevabı bizzat 'kelam'da yatmaktadır. İşte burada karşımıza, az önce sözünü ettiğimiz Eshabu'r-re'y ekolü ve elbette dehası ile kendisini gösteren İmam Ebu Hanife çıkmaktadır. İmam'ın günümüze ulaşan beş küçük eserinden biri olan *el-Âlim ve'l-Müteallim*, öğrencisi Ebu Mukatil'in, hocasına sorduğu soruları ve İmam'ın verdiği cevapları içermektedir. Bu eserdeki ilginç bir pasajda, Ebu Mukatil şöyle demektedir:

... Birtakım kimseler gördüm. Onlar “Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber'in ashabı bu konulara girmediler. Onlar için kâfi olan şey, senin için de kâfidir” diyorlardı. Böyle söyleyenler benim üzüntümü artırdılar. Onların halini, büyük ve suyu bol bir nehirde çıkış yerini bilmediği için boğulacak olan kimseye, bir başkasının “yerinde dur; sakın çıkış yeri arama” demesine benzettim.

İmam ise, bu sözlere şöyle karşılık veriyor:

Senin onların bazı kusurlarını ve onlara karşı bazı delilleri bulduğunu görüyorum. Fakat onlar sana “Hz. Peygamber'in ashabı için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?” dediklerinde “evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan, benim için de mümkün olurdu” şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir. Biz, bize ta'n eden, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız. O halde aramızda isabetlinin ve hatalının kim olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir. Hz. Peygamber'in ashabının hali, kendileriyle vuruşanı olmayan, silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir kavmin halidir. Hâlbuki biz, bizi vuran ve kanımızı helal sayanlarla karşı karşıyayız. Öyle ki, kişi, insanların ihtilaf ettikleri konuda lisanını muhafaza etse bile, işittiği hususlarda kalbindeki hisleri menedemeyecektir. Zira kalp, iki şeyden birini yahut her ikisini de kötü görecektir.

Kalbin, birbirinden farklı iki hususu da sevmesi mümkün değildir. Kalp zulme meylettığı zaman, zalimleri sever, zalimleri sevdiğinde de onlardan olur. Kalp Hakka ve hak ehline meylettığı zaman, onlarla dost olur.²¹

İmam Ebu Hanife, burada, saf ve mutlak anlamda vahye yönelmiş olan ve dahası vahyin de kendisine yöneldiği, bu nedenle vahyi gereği gibi anlayan ve tam bir birlik halinde olan fikhın ‘ekber’ bölümünün nasıl ve niçin ayrılmaya başladığını açıklamaktadır. Hz. Peygamber’in Ashabı için kâfi olan, birinci asrın sonlarından itibaren yaşayan Müslümanlar için kâfi değildir artık. Zira onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.

Burada, naklettiğimiz tercüme, kuşkusuz yanlış değildir. Fakat bizim baktığımız açıdan, bu çevirideki bazı kavramlaştırmalar, bugüne göre yapılmış ve okuyucunun yararlanması düşünülerek, kelimelerin anlamları da kısmen yuvarlanmıştır; dolayısıyla, bu doğru fakat biraz fazla güncel çeviride, burada yaptığımız soruşturma açısından oldukça önemli bazı noktaları vurgulamamız gerekiyor. Örneğin ‘mümkün olmak’ diye çevrilen (وسع) bir şeyin, bir şeye geniş gelmesi ya da kudret ve takat yetirmek anlamındadır. Bunun yanında, asıl metinde, burada naklettiğimiz çeviride ‘şart’ ile karşılanmış olan ‘hazret’ (حضرة) kelimesi geçmektedir. Hazret, bir kişinin yakını (kurb) ve önü anlamındadır. O halde bu son derece önemli cümlenin tam çevirisi şöyledir:

“Evet, onların konumunda (menzile) olsaydım, onları (genişçe) içine alan beni de içine alırdı; hâlbuki benim önümde/yakınımda [olan], onların önünde/yakınında olmuş ile benzer (misl) değildir”.

Niçin? İmam’ın açıklaması şöyle: Zira Ashabın önünde, kendileriyle vuruşan kişiler yoktu ve bu nedenle silah taşımak ihtiyacında değildiler. Hâlbuki bizim önümüzde, bizim kanımızı ve malımızı helal gören insanlar var ve biz, silah taşımak zorundayız. Tabii, bu cümle bir teşbih; zira hepimiz biliyoruz ki, İslam için en fazla vuruşan ve kan döken insanlar, bizzat Ashabdır; fakat onların önünde, kendileriyle vuruşanlar kâfirlerdi; dolayısıyla İmam, onların, vahiy dışında bir ‘kelam’a ihtiyacı olmadığını söylemektedir. Fakat İmam’ın bahsettiği ve kendilerinden olmayan Müslümanların kanını helal görenler,

²¹ İmam Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, İmam- Azam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, içinde, İFAV, İst. 1992, s. 10.

bunu İslam adına yapmaktadırlar; dolayısıyla onlara karşı koymak ve kendimizi savunmak gereklidir. Tabii bunu kılıçtan önce 'kelam'la yapmak zorunludur. Böylelikle karşımızdakini ikna ederek, canımızı ve malımızı yani kendimizi korumuş olacağız.

Görülüyor ki İmam Ebu Hanife, kendilerinin kanını helal görenlerin, şüphesiz bu cinayetlerini meşru göstermeye yarayan 'kelam'ları hakkında savunma yapmayı yani konuşmayı, kendini korumak için taşınan bir silaha benzetmektedir. Silah, bize hakikati vermez; sadece kendimizi korumamızı sağlar. 'Kelam'a karşı 'kelam' yapmayı şiddetle reddeden Selef düşünüldüğünde, özde değil ama tavırda bir farklılık olduğu açıkça tespit edilebiliyor. Çünkü hiçbir 'kelam' etmeksizin 'ilahi kelam'ı dile getirmek, artık canı kurtarmak için yeterli olmamaktadır.

İmam Ebu Hanife'nin söz konusu ettiği bir başka husus daha var; kuşkusuz canı korumak gereklidir; ama bu, dünyevi ve maddi bir meseledir. Hâlbuki kişinin korunması gereken çok daha önemli bir şey söz konusudur: Kalp. Bizim önümüzde olan ile Ashabın önünde olan arasındaki temel farklardan biri, insanların ihtilaf ettikleri şeylerin, sadece canı tehlikeye düşürmesi değil, aynı zamanda kalbi etkilemesidir. Ashabın kalbi ise sadece vahiyden etkilenmiştir; onları sahabe kılan da budur. Oysa bizler, birbirlerini –bu arada bizleri de- kâfir saydıkları için muhatabının kanını helal gören insanlarla karşı karşıyayız. Eğer bazılarının tavsiye ettiği gibi, bu ihtilaflar hakkında dilimizi 'kelam'dan sakındırırsak, yalnız canı değil, kalbi de kaybetmek gibi bir tehlike söz konusu olabilir. Buradaki ibarelerin kelime kelime çevirisi şöyle:

... Halbuki biz, bizi ta'n eden ve kanı, bizden helal görene duçar (ibtıla) olmuşuz; bununla birlikte kişi, insanların hakkında ihtilaf ettiklerinde lisanını 'kelam'dan men etse de, bunları işittiğinden, kalbini men edemez. Çünkü muhakkak ki kalp, ya iki işten (emr) birini ya da ikisini birden kötü görecektir yahut ikisine birden muhabbet edecek ki, -bu iki olgu ihtilaflı olduğu için- [ikisine birden muhabbet] olamaz. Bu durumda kalp, zulme (cevr) meylederse, zulüm ehline sevecek; bir topluluğu sevdiğinde, onlardan olacak. Kalp hakka ve hak ehline meylederse, onlara dost olacak. Zira amellerin ve 'kelam'ın hakikatlandırılması (tahkik) ancak kalp bakımından olur; nitekim kalbiyle mümin olmadığı

halde lisanı ile iman eden, Allah katında mümin olamaz; lisanı ile söylemediği (tekellüm) halde kalbi ile iman eden ise Allah katında mümindir.

Açıkça görülüyor ki, selef için ‘kelam’, ‘vahiy’ yani ‘Allah’ın insanla konuşması’ değil, insanların ihtilaf ettiği şeyler yani ‘beşerin vahiy hakkında konuşması’dır. Bu ihtilafların ‘vahiy’ hakkında vuku bulması, acaba ‘vahyin’, insanlardan uzaklaşmasından mı kaynaklanmaktadır?

Hadislerde aktarılan yargılar, kıyamete kadar sürecek bir bozulma sürecini açıkça ifham etmektedir. Belki de bu nedenle, Ashabı, bol ve rahatça içine alan ‘vahiy’, artık beni içine almamakta ya da tam olarak alamamaktadır. Ona yönelmediğim ya da onu bilmediğim için değil, ya da –Hâşâ- onun yetersizliğinden hiç değil. Onun, beni, genişlikle içine almamasının nedeni, ilahi kelamın etrafını kuşatmaya başlayan beşeri ‘kelam’dır. Bu yüzden sahabenin önünde olan sadece vahiy iken, benim önümde vahiy perdeleyen ‘kelam’lar bulunmaktadır. Daralmanın nedeni budur. Bunlardan hangisi ‘vahiy’ yani ilahî kelam? Elbette lâfzen bunu bilmekteyiz; zira Kur’ân ortada ve apaçık biçimde durmaktadır. Fakat ‘kelam’ ehli, ‘ilahi kelam’ı nasıl anlamam gerektiğini söyleyen hatta dikte eden birçok ‘kelam’lar ediyorlar. Bu ‘kelam’lar, birçok ayetler, hadisler, kelimeler, kavramlar eşliğinde ilerleyen ve saldırgan sorularla kendini ifade eden bir diyalektikle belirlemektedir. Tıpkı Ma’bed’in, kader hakkındaki ‘kelam’ı ya da Amr’ın, halku’l-Kur’ân iddiasındaki ‘kelam’ı gibi. Böylelikle ‘vahiy’ beni artık içine rahatça almıyor; dolayısıyla bu perdeyi aralamak gereklidir ve bu nedenle kendimi ‘kelam’dan alıkoymam mümkün değildir. Sadece benim kanımı helal gören yani vahiy adına beni öldürmeye çalışanlara karşı canımı kurtarmak için değil, aynı zamanda amellerin ve imanın hakikiliğini belirleyen kalbimi korumak için.

Dikkat çekici bir biçimde, İmam’ın, iddiasının doğruluğunu göstermek için, son derece açık olarak ‘çelişmezlik ilkesi’ni uyguladığını görüyoruz: İmam’ın ‘hak’ ve ‘batıl’ karşıtlığına dayandığı anlaşılıyor. Dolayısıyla kalp, bunlardan birine meylettğinde diğerinden yüz çevirecektir. Zira kalbin aynı anda ve aynı bakımdan iki karşıtı birden sevmesi ya da sevmemesi mümkün değildir. Açık bir biçimde, rasyonel bir kanıtlamadır bu; kesinlikle bir akıl yürütmedir.

Mamafih biz, yine de İmam'ın 'kelamcı' olmadığından eminiz. Zira o, sahabeyi içine alan şeyi, henüz gözden yitirmemiştir. Fakat onun asıl büyüklüğü, sahabeyi içine alan şeyin, artık kendisini aynı genişlikle içine almadığını görmesinde yatmaktadır. Çünkü o, kendisinden sonra gelen nicelerinden farklı olarak, sadece ardında olanı değil, önünde olanı da görebilmektedir.

Burada şöyle bir soru akla geliyor; İmam, niçin ilk şıkkı yani kalbin her ikisinden birden ikrah etmesini söz konusu etmemektedir? Zira kalbe uygulanan çelişmezlik ilkesi için üç ihtimal söz konusudur: Ya her ikisinden birden yüz çevirecek ya ikisinden birine meyledecek ya da ikisine birden muhabbet duyacak. İmam, bize, karşıt olan iki şeye birden meyletmenin kalp için mümkün olmayacağını söylüyor ve her ikisinden birine yönelme şıkkı üzerinde duruyor. Fakat her ikisinden birden yüz çevirmekten bahsetmiyor. Acaba neden? Oysa bu ihtimal, rasyonel olarak düşünüldüğünde çelişmezliğe aykırı değil gibi gözüküyor. Oysa dikkatle düşünüldüğünde, hak ve batılın ikisinden birden yüz çevirmenin, batılın ta kendisi olacağı gözden kaçmıyor. Yani İmam, birbiri ile çelişik iki görüşten birden ikrah eden kalbin, eğer bu görüşlerden biri hak ise, en az batıla meyleden kadar hatalı olduğunu düşünüyor olmalıdır. Fakat her halükârda, burada, İmam'ın, çelişmezlik ilkesini bilindik rasyonel tarzdan biraz farklı uyguladığı anlaşılıyor. Zira 'ratio' için çelişik her iki görüşten yüz çevirmek yani olumsuzlamak yasaklanmış değildir; aynı anda aynı bakımdan çelişiklere meyletmek yani olumlamak men edilmiştir. Bir duvar, aynı anda hem beyaz hem de siyah olamaz; ama bir duvar ne beyaz ne de siyah olmayıp mesela kırmızı olabilir. Oysa İmam, her iki çelişğin olumsuzlanmasını söz konusu etmiyor; zira onun kalbinde, 'hak'kın olmadığı ve olamayacağı bir ihtimal söz konusu değil. Yani bir hak 'kelam' var; onun dışındakiler ise batıl; bu nedenle iki 'kelam'ın birden reddi söz konusu edilmemektedir.

İmam Ebu Hanife için, bu hak 'kelam'ın, Allah Resulü'nün bildirdiği ve açıkladığı 'ilahî kelam' olduğunda kuşku yok. Onun, kendisini eleştiren Osman b. Betti'ye yazdığı mektuptaki ifadeleri, bu açıdan oldukça önemlidir:

İnsanların ihdas ettikleri ve kendiliklerinden ortaya koydukları (ibtede'û) şey, onları hidayete ulaştırmaz. Kur'ân'ın getirdiği, Muhammed'in (s.a.v.) kendisine davet ettiği ve –

insanlar tefrikaya düşene kadar- Sahabenin üzerinde olduğundan başka şey yoktur. Bunun dışındakiler, bid'attir ve uydurmadır (muhtes).²²

İşte bu nedenle İmam, kesinlikle bir kelamcı değildir ve terminolojik anlamda 'kelam' metoduyla düşünmemektedir. Zira 'kelam' ehlinin düşünme biçimi ile İmam'ın ve ister Ehl-i hadis ister Ehl-i re'y, diğer tüm Selef'in düşünme biçimi arasındaki temel fark, bu cümlede görülmektedir: Kelamcı, Kur'ân, sünnet ve Sahabe'nin üzerinde olduğu şeyin dışında bir 'kelam' etmektedir. Dolayısıyla 'kelam', her ne kadar konuşurken ilahi kelama dayanıyor görünse de, aslında yeni ve farklı bir problemi dile getirmektedir. Fakat buradaki asıl can alıcı husus, kelamcının ortaya koyduğu kendi 'kelam'ı ile 'ilahi kelam'ı özdeşleştirmeye eğilimli olmasıdır. Zaten bu yüzden, karşındakileri tekfir etmekte, İslam'dan çıkmakla itham etmektedir. Oysa Selef, böyle bir eğilimden özellikle kaçınmak için, 'İlahi kelam' ile karışabilecek bir 'kelam' etmeyi dalalet saymaktadırlar. Kelamcılarla, hakkın savunulması için, kelam metoduyla tartışılmasını dahi caiz görmemelerinin nedeni de budur. Zira hakkı savunmak için, onu üreten metot gereği, Hak ile karışma eğilimini içinde barındıran bir 'kelam'ın ortaya çıkması mukadderdir.

Tahakküm ve Kelamî Düşünme

Böylelikle, yukarıda sözünü ettiğimiz ve İmam Ebu Hanife'nin, canımızı ve daha önemlisi kalbimizi korumamız gereken şeyin mahiyetine ilişkin düşüncelerini daha iyi kavramaktayız: 'Kelam', kendi yorumunu üretir ve bunu öyle bir düşünme ile yapar ki, muhatabı üzerinde tahakküm kurmak ister. Bu tahakküm eğilimi, 'kelam'ın doğasında vardır ve İslam Düşünce Tarihi içinde, pek çok bariz örnekle gösterilebilir. Mutezile'nin başrolünü oynadığı 'mihne' terörü, bunun bariz örneklerinden biridir ve bize, 'kelam'ı üreten düşünme biçiminin doğasına ilişkin önemli saptamalar yapma imkânı sunmaktadır.

Bilindiği üzere üç Abbasi halifesi, Memun, Mutasım ve Vasık döneminde (218-232/833-846) uygulanan 'mihne' yani sorgulama devresinde, Mutezile'nin ortaya attığı 'halku'l-Kur'ân' inancı, zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu uygulamayı başlatan

²² İmam Ebu Hanife, *Risâletu Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî Âlimu Ehli'l-Basra*, 'İmam-ı Azam'ın Beş Eseri' içinde, s. 65. Kitabın sonundaki Arapça metni esas alarak, çeviride bazı tashihler yapılmıştır.

Memun'un, Bağdat'taki naibi olan İshak b. İbrahim'e yazdığı üç mektuptan ilki, özellikle dikkat çekicidir. Zira bu mektupta, aldığı mükemmel eğitim yanında, zekâsı ve ilme düşkünlüğü ile tanınan Memun'un ağzından, Mutezile kelamının, halku'l-Kur'ân meselesine ilişkin temel iddiaları, özlü ve güçlü bir biçimde sıralanmaktadır.

Mektubun başında, cehalet ve hamakat ile itham edilen aşağı tabakalara hakaret edildikten sonra, kendisini sünnete izafe eden ve bu aşağı tabakayı dalaletle sürükleyen zümre hedef alınmaktadır. Memun, delillerini ortaya koymazdan önce, tüm kelamcılarını yaptığı gibi, akıl yürütmesini yönlendirecek olan sonucu ifade etmektedir: Kur'ân mahlûktur. Neden? Zira kadim olan yalnız Allah'tır ve Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu söylemek, Kur'ân ile Allah'ı bir tutmak anlamına gelecektir. Bu ön kabul ışığında, çeşitli ayetler delil olarak getirilmekte, fakat ayetlerin hiçbiri, temel iddiaya yani yaratılmışlığa apaçık ve kesin biçimde delalet etmediğinden, yapılan tevili tutarlı gösterecek 'kelam'lar yani yorumlar katılmaktadır:

Aziz ve Celil olan Allah, göğüslerde olana şifa, müminlere rahmet ve hidayet kıldığı kitabının apaçık (muhkem) ayetlerinde buyurmuştur ki: "Biz, onu, Arapça bir Kur'ân kıldık (جعل)"²³; Allah, kıldığı her şeyi yaratmıştır (خلق). Allah buyurmuştur ki: "Gökleri ve yeri yaratan (خلق), karanlıkları ve aydınlığı kılan (جعل) Allah'a hamd olsun"²⁴. Aziz ve Celil olan Allah buyurmuştur ki: "İşte böylece, sana, geçmiş işlerin haberlerini anlatıyoruz"²⁵. Allah, (burada), sonrakilerin öncekileri izlediği [yaratılmış] birtakım işleri anlattığını haber vermektedir. Allah buyurmuştur ki: "Elif, Lam, Ra. Öyle bir kitap ki, ayetleri apaçıktır (muhkem); sonra hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan (Allah) katından açıklanmıştır (tafsil)". Her apaçık olan, [zorunlu olarak] açıklanmış olmalıdır ve dolayısıyla onu apaçık ve açıklanmış kılan vardır. Allah, kitabını, apaçık kılan ve açıklayandır yani onun yaratıcısı (خلق) ve var edicisidir (مبتدع).²⁶

Oldukça kısa fakat mükemmel bir kelam metni ile muhatap olduğumuzda kuşku yok. Memun, önce muhkem olan ayetlere dayandığını vurgulamakta, böylece bizzat Kur'ân

²³ Zuhruf 43/3.

²⁴ En'âm 6/1.

²⁵ Hud 11/1.

²⁶ Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1979, VIII, 632.

tarafından paranteze alınan müteşabihler alanına girmediğini de belirtmiş olmaktadır.²⁷ Fakat Kur'ân'ın Arapça bir kitap 'kılındığı' hakkındaki ayette bulunan 'kılmak' anlamındaki fiilin (جعل), bir başka ayet aracılığıyla, doğrudan 'yaratma' (خلق) anlamıyla özdeşleştirilmesi, esasen ikinci derece bir delildir. Zira her ne olursa olsun, Kur'ân, kendisini Allah'ın kelamı olarak tavsif etmekte, fakat sonradan yaratılmışlığı hakkında hiçbir şey söylememektedir. Kur'ân'ın Arapça kılınması, onun yaratıldığını elbette açık olarak kanıtlamaz. Bunun gibi, Kur'ân'da, sonradan meydana gelmiş yani yaratılmış olayların anlatılması da, Allah'ın, Kur'ân'ı muhkem kılan ve tafsil eden mütekellim olması da, Kur'ân'ın yaratılmışlığını kesin biçimde kanıtlamaz. Çünkü kelimeler, mütekellimle birlikte ve söz konusu olan, bir insanın değil, Allah'ın kelamıdır. Mamafih Memun, delil olarak zikrettiği her ayetin arasına koyduğu 'kelam'ıyla, bize, aslında ilahi kelamı nasıl anlamamız gerektiğini dikte etmekte, yani tam anlamıyla 'kelam' yapmaktadır.

Buradaki asıl mesele, ne ilahi kelamda ne de sünnette, Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemiğinin bulunmamasıdır. Ne var ki Memun, diğer Mutezililer gibi, ezeliğin yalnızca Allah'a has olduğuna inanmakta ve Allah'ın kelamının ezeli olduğunun kabul edilmesi durumunda, tevhidin yani Kur'ân'ın telkin ettiği 'Tanrı tasavvurunun' ciddi biçimde zedeleneceğini düşünmektedir. Fakat tevhidi zedeleyecek böyle bir mesele, niçin Kur'ân'da açık biçimde dile getirilmemiş, Allah Resulü (s.a.v.) niçin halku'l-Kur'ân'dan bahsetmemiştir?

Bu sorulara, bir kelamcının düşünme biçimi ile yanıt bulmak mümkün değildir. Çünkü o, tümevarımdan ziyade tümdengelimle düşünür; zihninde mevcut 'Tanrı tasavvuru'na ait rasyonel ve tümel ilkeler, ilahi kelamı anlarken çerçeve işlevi gördüğünden, en basitinden en karmaşığına kadar 'tevil' de kaçınılmaz hale gelir. Her tevil, yeni problematikler doğurmakta ve her problematik de tartışmaları çoğaltmaktadır. Sonuçta

²⁷ Bilindiğı üzere muhkem ve müteşabih kavramları doğrudan Kur'ân'a aittir ve insan bilgisinin, ilahi kelama ilişkin sınırlarına işaret etmektedir: “Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkartmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki onların tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. Zaten ancak ince akıl sahipleri düşünüp anlarlar”; (Âl-i İmran 2/7). İlimde yüksek payeye erişenlerin (râsihûn) de ayetlerin tevilini bilip bilemeyeceğı, gramatik olarak tartışma konusudur. Fakat ne olursa olsun, kalplerinde eğrilik olanların müteşabihlere yapıştığına kuşku yoktur. Dolayısıyla Me'mûn, sözün başında, iddiasının temelini müteşabih değil muhkem ayetlere dayandığını ileri sürerek, kendi tezini teminat altına lamış olmaktadır.

'kelam', önümüzde duran ilahi kelamdan farklı olarak, her kuşakta kendisini üretip durmaktadır. Bu 'kelam'ların ortak yanı ise, kuşkusuz, Memun'un 'kelam'ında görülen iddiayı –az ya da çok- taşımasıdır: İlahi kelam, böyle anlaşılmalıdır!

Ne var ki, 'kelam'a özgü düşünme, -özü gereği- ilahi kelama eklemlenmiştir. Bu eklemlenme işleminin gerçekleşebilmesi ise ancak diyalektik ile mümkün olduğundan, ne kadar güçlü görünürse görünsün, daima ayrıştırılabilirlik özelliği taşımaktadır. Çünkü yapısı gereği 'kelam', öz olarak konumlandığı 'İlahi kelam'a ilişmekte, fakat zâtî olmak iddiasına rağmen, –arzusu hilafına- arazîlikten kurtulamamaktadır. Hangisi olursa olsun fark etmez; bir 'kelam', kendisini İlahi kelam' ile özdeşleştirme eğilimini her zaman taşımakla birlikte, bu özdeşlik iddiası daima iptal edilebilir ve 'kelam', 'İlahi kelam'dan ayrıştırılabilir. Eğer bir 'kelam'ı, başka bir 'kelam' ayrıştırırsa, 'kelam'a özgü diyalektiğin, birbirine kesin biçimde bağlı iki cephesi ortaya açık biçimde çıkacaktır: İlk önce bizzat İlahi kelama ilişme, sonra da bunu yapabilmek için, İlahi kelama ilişmiş farklı 'kelam'ları ayrıştırma.

Mamafih 'kelam'ın doğasındaki ayrıştırılabilirlik, 'kelam' yapmadan da gösterilebilir. Memun'un vefatı ardından, Mutasım zamanında hapis ve sorgusu devam eden Ahmed b. Hanbel'in cevapları, bu konuda açık bir örnek teşkil etmektedir. Kendisini hapseden İshak b. İbrahim, Halifenin kendisine eziyet edeceğini ve güneş görmeyen zindana atacağını belirttikten sonra, Mutezile'nin en güçlü delilini zikrederek şöyle der: "*Aziz ve Celil olan Allah şöyle buyurmamış mıdır: 'Biz, onu, Arapça bir Kur'ân kıldık'. Kılınmış olan ise ancak yaratılmış olabilir!*". İmam Ahmed'in verdiği yanıt, söz konusu ayete ilişkin 'kelam'ı ayrıştırmaktan ibarettir: "*Allah, 'Onları yenmiş, çiğnenmiş ekin gibi kıldı'²⁸ diyor; onları yarattı mı?*".²⁹ Böylece aynı fiilin (جعل), yaratma anlamında kullanılmadığı da, bizzat ilahi kelamın şahadetiyle gösterilmiş, dolayısıyla ilk ayetteki (جعل) fiiline 'yaratma' anlamının yüklenmesinin sadece bir 'kelam' yani diyalektik tevil olduğu kanıtlanmıştır.

Birkaç gün sonra, Halifenin huzurunda gerçekleşen sorgu sırasında, önde gelen iki Mutezile kelamcısı Abdurrahman b. İshak ve İbn Ebi Du'âd ile konuşması sırasında da aynı

²⁸ Fil 105/5.

²⁹ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, IX, 197.

minvalde cevap vermektedir. Sözün başında “*Allah Resulü neye davet etti?*” diye soran Ahmed b. Hanbel’e, Halifenin verdiği cevap, her Müslüman’ın üzerinde ittifak ettiği İslam’ın beş şartını saymaktan ibarettir. İmam Ahmed, böyle bir soru sorarak, Allah’ın bir insandan talep ettiği temeli ortaya koymaktadır. Üstelik kendisini şiddetle sorguya çekenin ağzından. O halde Allah Resulü’nün davetine uyan bir Müslümanı, bizzat davet edilen şartlar içinde bulunmayan ‘halku’l-Kur’ân’ gibi bir mesele ile sıkıştırmak ne anlama gelmektedir?

Halifenin işareti üzerine kendisiyle münazaraya başlayan Abdurrahman b. İshak “*Kur’ân hakkında ne dersin?*” diye sorunca, Ahmed b. Hanbel, “*Allah’ın ilmi hakkında ne dersin?*” diye karşılık verir. Aslında Ahmed b. Hanbel’in sorduğu soru, Mutezile’nin, Kur’ân’a yüklediği ‘yaratılmışlık’ niteliğini, Kur’ân’ın kendisine ilişkin nitelikler arasında bulunmadığını göstermekten ibarettir. Allah’ın ilmi, tıpkı Allah gibi ezeldir ve kuşkusuz onun kelamı da ilmi içindedir. Bu cevap üzerine susan Abdurrahman yerine İbn Ebi Du’âd ile konuşmaya başlayan İmam Ahmed, Kur’ân hakkında sadece Kur’ân ve sünnette mevcut niteliler dışında hiçbir şey söylememekte ve kendisine, Allah’ın kitabı ve Resulünün sünnetinden bir şey vermelerini tekrarlamaktadır. Ne kadar ilginçtir ki, bu nedenle, İbn Ebi Du’âd’ın şu sözlerine muhatap olur: “*Sen Allah’ın kitabında ve Resulünün sünnetinde olmayan bir şey söylemez misin?*”. Bu soruya karşılık, Ahmed b. Hanbel’in cevabı ise son derece ilginçtir: “*Sen daha iyi biliyorsun ki, onu tevil ettin ve senin tevilin onu hapsetti ve bağladı (kayd)*”.³⁰

Ahmed b. Hanbel’in bu sözü, ‘kelam’ın özünü yani ‘ilahî kelam’a eklemlenerek, kendisini onunla aynı düzeyde görme eğilimini açık biçimde dile getirmektedir. Esasen selefin, ‘kelam’a yönelik radikal reddinin temel nedeni de, işte bu niteliktir. Çünkü kelamî düşünmenin doğasında, -sonuç ister isabetli ister hatalı olsun-, yöneldiği ilahî kelamı hapsetme ve kayıtlama tutkusu bulunmaktadır.

Burada, İmam Ebu Hanife’nin sözlerini tekrar düşünürsek, ‘kelam’ın, açık bir şekilde ‘tahakküm’ içerdiğinden kuşku duyulamaz; nitekim İmam, esasen bu tahakkümden şikâyet etmektedir. Fakat bunda şaşılacak bir şey yoktur; zira burada, bilginin, bir tahakküm aracı

³⁰ Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, IX, 198-9.

olarak kullanılması söz konusudur. Bilgiyi ortaya koyan, ortaya koyduğu bilgiler aracılığıyla bir tür 'tahakküm' kurmuş olmaktadır. Bilginin ortaya konması ise, meselelerin ortaya konması yani soruların sorulması ile sağlanmakta ve halkın ihtilaf ettiği meseleler de böyle ortaya çıkmaktadır. İmam Ebu Hanife'nin, ihtilaf edilen meselelere yani ortaya atılan sorulara dair konuşmayı, -gönüllülükle değil- bir zorunluluk olarak kabul etmesinin nedeni de budur. 'Kelam' ehli, hem maddi bakımdan, cana karşı bir tahakküm iddiasında; ama daha da önemlisi 'hak' ile 'batıl' arasında karar verici olan 'kalp' üzerinde bir tahakkümü söz konusu olmaktadır. Üstelik bu, çok daha tehlikeli bir tahakkümdür. Kulak, onların 'kelam'ını işittiği için, batıla meyiletme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Herhalde bu, bir Müslüman açısından, canını kaybetmekten çok daha zor bir durum olarak algılanmalıdır.

Peki, bu tehlikeli 'kelam' daha önce söylenmiş bir şey mi? Elbette hayır; böyle olsaydı, sahabeyi içine alan, bizi de içine alırdı rahatlıkla. Yani sonradan söylenen, yeni ortaya atılmış, 'bid'at' olan bir 'kelam' söz konusudur ve işte bu yüzden, selefın dilinde 'kelam ehli' ile 'bid'at ehli' aynı kişiyi ifade etmektedir. Belki de yalnız can için değil, fakat asıl kalp için tehlike oluşturan 'kelam'ın tehlikeliliğinin kaynağı, onun yeni olması yani bid'atlıdır. İmam Ebu Hanife'nin vefatından altmış sekiz yıl sonra, Mutezile'nin elinde ortaya çıkan 'mihne' yıllarının temel nedenlerinden birinin, 'kelam'ın ilk çıkışından itibaren, aslında 'kelam'ın doğasında bulunan bu 'tahakküm' eğilimi olduğunda şüphe yoktur.

Evrilegelen Kelam ve Durakalan Kelamî Düşünme

Mutezile ve diğer fırkaların 'kelam'ı hakkında söylenenlerin, Ehl-i Sünnet 'kelam'ı için geçerli olup olmayacağı sorusu, dikkatli bir inceleme gerektirmektedir. Zira - Taftazani'nin belirttiği gibi- kelam ilmini sistemleştiren Mutezile'nin metodu devşirilmiş ve Hak olan inancın savunulması için kullanılmışsa, elbette içeriği farklı ve -Mutezile başta olmak üzere- diğer tüm fırkalara muhalif olmakla birlikte, hiç kuşkusuz ortaya çıkan, yine 'kelam' olacaktır. Bu durumda da, 'kelam'ın düşünme biçimi için geçerli olan eleştiriler, doğrudan Ehl-i Sünnet 'kelam'ına izafe edilebilecektir.

Esasen bu sorun hakkında fazlaca bir araştırmaya ihtiyaç yok; zira Eşari kelamının en büyük isimlerinden biri olarak yetişen Gazali, kendisini 'kelam'ın niçin tatmin etmediğini

açıklarken, zaten içerden biri olarak kavradığı söz konusu zafiyeti güçlü biçimde işaret etmektedir. Gazali'ye göre, 'İlahi vahiy' insanlara ulaştıktan bir müddet sonra, Şeytan'ın vesveselerine aldanan bidatçiler ortaya çıkarak, batıl birtakım inançlar ileri sürdüler. Yayılan bu batıl kanaatler nedeniyle, Müslümanların imanları karışıklığa uğradı ve Allah, doğru olan akideyi korumak için 'mütakellimin taifesini' yarattı. İşte 'ilm-i kelam' ve 'kelam' ehli böylece ortaya çıktı. Onlar, sapkın inançları reddettiler ve sünneti desteklediler:

Lakin bu işte, hasımlarından aldıkları ve doğruluklarını kabul ettikleri birtakım öncüllere dayandılar. Onları, söz konusu öncülleri kabule zorlayan, ya taklit ya ümmetin icmaı yahut Kur'ân ve sünnete (ahbâr) ilişkin mücerret kabuldü. Uğraşlarının çoğu da, hasımlarının çelişkilerini [meydana] çıkarmak ve kabullerinin gerektirdiği [sonuçları] sorgulamaktı; oysa zorunlu bilgiler dışında hiçbir şeyi asla kabul etmeyen biri için, bunun faydası azdır.³¹

Bu pasaj, bize, üç önemli hususu açık biçimde göstermektedir. Öncelikle, Hak olan akideyi bozan bidatçilerle mücadele için, Allah tarafından özel olarak görevlendirilen 'kelam' ve 'kelamcılar'dan bahsetmek, bizzat söz konusu bidatçileri 'kelamcı' ve bu bidatleri ortaya çıkararak düşünme biçimini 'kelam' olarak adlandıran seleften çok farklı bir değerlendirmeyi işaret etmektedir. Bu bakış açısı, daha önce naklettiğimiz Taşköprüzade'nin 'kelam' tasvirinin kökenini de göstermektedir. İkinci olarak, Hak inancı savunan 'kelam'cılarının, sapkın fırkaların ve özellikle 'kelam'ı sistemleştiren Mutezile'nin metodunu aldıkları, bizzat Gazali tarafından belirtilmiş olmaktadır. Bu devşirme işlemi için gösterilen üç neden de, üzerinde düşünölmeye değer: Taklit, kendisinin sahip olmadığı metodu alıntılamanın özünü ifade etmektedir. Ümmetin icmaı, asıl muhatapların –farklı fırkalardan olmakla birlikte- Müslüman olduğunu ve dolayısıyla kanıtlamaların, paylaşılan ortak inançlara dayanan kısmını işaret etmektedir. Kur'ân ve sünnete ilişkin mücerret kabul ise, -örneğin Memun'un yaptığı gibi- kelamın odaklandığı 'ilahi kelam'a eklemleme biçimini işaret etmektedir.

³¹ Gazalî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Ahmed Şemseddin, Mecmuat-u Resâili'l-İmâm Gazâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, VII, 32-3.

Fakat Gazali'nin, burada belirttiği çok önemli bir husus daha var; karşısındakinin kabulleri üzerinden yapılan diyalektiğin temel zafiyeti, sadece zorunlu bilgiler üzerinden düşünen bir zihni ikna edememesidir. Bu durumda Gazali'nin, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürerek, mantığı, ilimlerin miyarı olarak kabul etmesi ve böylelikle felsefileşmiş müteahhirîn kelamının kapısını açması, daha anlaşılır hale gelmektedir. Esasen onun yapmak istediği, kelamı, diyalektikten ziyade apodeiktik/burhanî bilgi üzerine inşa etme çabası olarak görülebilir. Dolayısıyla, Gazali'nin, Sünnî kelamın görüşlerini desteklemekle birlikte metodunu uygun görmediğini, felsefenin görüşlerini reddetmekle birlikte metodunu uygun bulduğunu ileri süren Wolfson, isabet etmektedir.³²

Mamafih burada da ciddi bir sorunla karşılaşmış olmaktadır: Mütekaddimîn kalamcılar, muhatap oldukları ve reddetmeye uğraştıkları sapkın 'kelam' fırkalarının metodunu alıp kullanmışlardı. Yani esas itibarıyla, kendilerine özgü bir metodoloji inşa etmemişler, rakiplerinin metodunu kendilerine uyarlayarak geliştirmişlerdi. Gazali başta olmak üzere, müteahhirîn kalamcılar da, şiddetle saldırdıkları filozofların metodunu almakla, aynı tavrı sergilemiş olmuyorlar mı? Yani özgün bir metodoloji ortaya koymak yerine, yeni bir uyarlama yaparak, rakiplerinin metodunu devşirmek söz konusu değil miydi?

Elbette burada, önümüze başka önemli sorunlar da çıkmaktadır. Müteahhir kalam, filozofların metodolojisini yani mantığı aldıktan sonra, kaçınılmaz olarak, kalam ilminin mahiyeti değişmiştir. Esasen 'müteahhir kalam' ayrımının nedeni de budur. Herhalde bu durumun en çarpıcı örneği, Gazali'nin 'kelam' ilminin konusuna ilişkin tanımıdır: “موضوعه الموجود بما هو الموجود” yani 'varolması bakımından varolan'.³³ Bilindiği üzere bu tanım, Aristoteles'in 'metafizik'in konusu hakkındaki tanımının aynısıdır.³⁴ Görülüyor ki, mantığın devşirilmesi ve filozoflarla tartışırken, –zorunlu olarak- felsefî konulara girilmesi, 'ilm-i kelam'ın konusunda da değişikliğe neden olmuştur. Acaba benzer bir durum, Mutezile elinde sistemleşmiş kalam metodunu devşirdiklerine göre, ilk dönem Sünnî kalamcılar için de geçerli midir? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkündür; zira

³² H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İst. 2001, s. 31.

³³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 6.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İst. 1996, s. 291, 1025b, 1-4.

mütekaddimîn kelamcılar, selefîn şiddetle reddettiği kelamcıların –özellikle Mutezile’nin- metodunu aldıktan ve onlarla tartışmaya giriştikten sonra, ilahi kelamın teklif ettiği inanç esaslarını, naklî formuyla bildiren ‘fikh-ı ekber’in konusunu ‘Allah’ın zat ve sıfatları’ olarak değiştirmişlerdir. ‘Allah’ın zat ve sıfatları’nı konu edinen bir ilmin, ‘teoloji’ ya da ‘ilahiyat’ yani ‘Tanrıbilim’ olmaya doğru gitmesi ise kaçınılmazdır.

İlm-i Kelam ve İslamî İlimler

‘Kelam’, kendisini üreten düşünme biçimi gereği, -en azından tefsir ve hadis ile aynı mahiyette olmak üzere- naklî/şer’î bir ilim sayılamaz. Çünkü tefsir ve hadis, ilahi vahyi olduğu gibi anlamaya ve nakletmeye odaklanmıştır, nazariyatını yapmaya değil. Fıkıh ise, zaten Kur’ân ve sünneti yani ilahi vahyi kavramaktan ibarettir; fakat fikhın kavrayışı, ‘Allah’ın hayır murat ettiği bir kalp’le gerçekleştiği için, elbette teorik ve pratik ayrımına tabi değildir. Kısacası ‘fikh’ metlûvv olan vahye yönelirse, ortaya tefsir çıkar; gayr-i metlûvv vahye yönelirse, ortaya hadis çıkar.

Oysa ‘kelam’, öncelikle ‘Tanrı tasavvuru’ peşindedir ve dolayısıyla teorik alan içinde düşünür. Ondaki tahakküm etme tutkusu da, özündeki ‘teoria’dan kaynaklanmaktadır. Öte yandan ‘kelam’a özgü derin karışıklığın kökeni de burada yatmaktadır: Zira teorik olan, insana verilmemiştir; bilakis insan aklının –elbette gücü yettiğince- en üst düzeydeki hareketi ile meydana gelen düşünmedir. Doğal olarak kelam, yapısı gereği, felsefeye doğru yaklaşır. Fakat daima, insana verilmiş olan ‘ilahi kelam’a’ ilişerek varolduğundan, felsefe de olamaz. Felsefe, insanî olduğunun farkındadır; ne var ki ‘kelam’, insanî olan düşünmesini ilahî kelama yaslama eğilimi nedeniyle, insanî olduğunun farkına varamaz.

‘Kelam’ın, böylesi ‘iki-aradalığı’nı en bariz biçimde gösteren, şüphesiz Farabi’dır. O, *Kitabu’l-Burhân*’da, Menon paradoksunu tartıştıktan sonra, her türlü tasavvur ve tasdik, kendisini önceleyen temel tasdik ve tasavvurlara muhtaç olduğunu belirler. Zira bir başlangıç noktası olmaksızın, sonsuza dek geriye uzayabilen bir zincir içinde, düşünme eyleminin gerçekleşmesi imkânsızdır. O halde ilk ve temel tasavvurlar nedir ve nereden gelmiştir? Farabi, tam burada, saf teorik ve dolayısıyla insan aklının üretimi olan ile ilahi ilham kaynaklı olanın arasını, son derece titiz biçimde ayırmaktadır:

İmdi, ilk olarak deriz ki: Tabiatıyla, ilham ve bir durumla ilgili kalbe gelen (ihtar) ve [bunlarla] insan zihninde geçmiş bir bilgi üzerine zait başka bir bilginin meydana gelmesi, talim olarak isimlendirilmez. Bu, bir topluluğun inandığı gibi ‘ilahi bir fiil’ konumundadır. Eğer bu sınıf, aynı şekilde ‘talim’ olarak isimlendirilirse de, bizim şu anda hakkında konuştuğumuz ‘talim’ (türün)den değildir. O halde bunu, insanın yapması mümkün olan dışındaki felsefe ile uğraşana bırakalım ve burada ancak insanî akledilirleri içeren felsefeye dâhil olan ‘insanî talim’ hakkında konuşalım. Sokrat’ın, Atina şehri yöneticilerine karşı savunması sırasında hakkında konuştuğu da budur: “*Ey kavmim! Ben, sizin bu ilahi hikmetinizin batıl bir şey olduğunu söylemiyorum. Fakat diyorum ki; ben, ondan daha iyi (ahsenehâ) de değilim; ancak ben, “insanî hikmet ile hakîm olduğumu söylüyorum”.*³⁵

Vahiy, Tanrı’dan insana doğru gelir; oysa felsefe, elbette gücü yettiği ölçüde, insan aklının en soyut ve köklü biçimde düşünme çabasıdır. Bu nedenle filozof, varlığı, ulaşabildiği en derin kökene kadar sökmeye çalışır; bunun ardından onu tekrar –fakat âdetâ varlıkla birlikte- inşa etmeye yönelir; esasen ‘teoria’ zaten budur. İşte bu sökme ve yeniden inşa sırasında, -ehil bir kalbe sahip olan- felsefe, insandan Tanrı’ya doğru ilerleyişi gerçekleştirebilir. Tanrıdan insana ve insandan Tanrıya doğru olan iki hareket örtüşürse, müjdeler olsun! Bu, Farabi’nin kavramlaştırmasıyla, ilahi hikmet ile hâkim olanın, insanî hikmet ile hakîm olması olarak da isimlendirilebilir.

Kelama gelince, o, Tanrı’ya doğru yürüyüşünü, Tanrı’dan insana geliş ile eşitleme eğilimi taşır. Böylelikle –İmam Ahmed’in dediği gibi- ilahi kelamı hapsedme ve kayıtlama hatasını sık sık tekrarlar. Tasavvuf ile kelam arasındaki yapısal farkın asıl kaynağı da budur. Sufî, teorik ve pratik ayrımı olmayan, bütün benliğini istila edecek ‘Tanrı bilgisi’ yani ‘marifet’ peşindedir; oysa kelamcının amaçladığı bilgi, Tanrı’ya ilişkin teorik bilgidir. Böylelikle ‘kelam’, -elbette sahte değil, hakiki anlamda- sufinin sahip olduğu ya da sahip olduğunu ileri sürdüğü şeyi yani içselleşmiş ve dolayısıyla inanç, amel, bilgi ve samimiyeti bir arada tutan ahlakı gözden yitirme tehlikesine düşer. Neticede İslâm, kelamcılarının elinde, teorik tartışmalar çerçevesinde kavranmaya başlar. Selefî, kelamcılarla –onların yanlış iddialarını reddetmek için bile olsa- tartışmaya girilmesini şiddetle yasaklamasının temel

³⁵ Farabî, “Kitâbu’l-Burhân”, *el-Mantık İnde’l-Farabî*, C. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1987, s.82.

nedeni de budur; zira kelamcı ile tartışmak, ilahi kelamı teori ile hapsedip kayıtlamak tehlikesini taşımaktadır. Bu durumda, insanın özü ile sahip olması gereken, belki daha doğru ifade ile insanın özüne sahip olması gereken ‘İslâm’, gözden yitip gitmeyecek midir? Çünkü Tanrı’nın bilgisi, -kuşkusuz Tanrı, diğer varolanlar gibi bir varolan olmadığı için- nazariyat olmamalıdır; insanın özünü şekillendiren ve yaşanan bir haldir. Böylece filozofların sıklıkla başına gelen, kelamcılarının da başına gelir. Gazali’nin, ne kelam ne de felsefe ile tatmin olmayışının nedeni, bu durumdur. Öyleyse Gazali’nin asıl büyüklüğü de, kendi döneminde zirveye çıkan bu krizi teşhis edebilmesinde ve çözüm üretmeye çalışmasındadır.

Aristoteles’in dediği gibi, felsefe, bilgiyi üretir; fakat diyalektik, sadece üretilmiş olan bilgiyi tartışır yani tüketir.³⁶ Bu nedenle başlangıcından itibaren ‘kelam’, tartışarak tüketileceği üretilmiş bilgiye muhtaçtır. Kader, halku’l-Kur’ân ya da sıfatlar meselesi gibi tartışma konularının ortaya çıkmasında, diyalektiğin bu tüketme ihtiyacı açık biçimde görülebilir. Özellikle Sünni kelam, zaten başlangıç noktası apolojik olduğundan, bu tüketiciliği daha bariz bir biçimde ortaya koyar. Onun ürettiği problematikler dahi, aslında tüketmek için ortaya konmuştur. Başta Mutezile olmak üzere, sapkın fırkaların ‘kelam’ları, tartışılarak tüketilmiştir; filozofların sözleri, tartışılarak tüketilmiştir. Nihayet İslâm dünyasında tüketilecek muhatap kalmayınca, kelam, kendi kendini tüketmiştir.

Bu durumda, geleneğe uyarak, ilm-i kelamın, iki ana safhaya ayrıldığını söylemek makuldür. Buna göre, ilk olarak Hicrî birinci asırdan, beşinci asrın başlarına kadar geçen dönem, mütekaddimîn (önce-gelenler) olarak adlandırılır; hicrî beşinci asrın başından sonraki dönem ise müteahhirîn (sonra-gelenler) olarak isimlendirilir. Burada, Mütekaddimîn ile müteahhirîn arasındaki sınır, Gazali olarak kabul edilir; çünkü o, aslında kendisinden önce başlamış olan bir süreci tamamlamış olmakla birlikte, kelam ilmini yeniden tanımlayarak ve ona yeni fakat yine rakipten devşirilmiş bir metot önererek farklı bir mecraya yönlendirmiştir. Mütekaddimîn dönemini de, iki bölge halinde mütalaa etmek mümkündür: Eş’arî’nin ortaya çıkışına kadar gelen dönem ve Eş’arî sonrası. Burada da aynı ölçüt görülmektedir; aslında bir Mutezilî olarak yetişen İmam Eş’arî, Mutezile

³⁶Aristoteles, *Metafizik*, s. 197, 1004b, 16-27.

hâkimiyetindeki 'kelam' için, Sünni perspektife uyarlanan yeni fakat yine rakipten devşirilmiş bir tanım ve metot önermiş ve dolayısıyla kelamı yeni bir mecraya yönlendirmiştir.³⁷

Burada önemli bir soru sormak mümkündür: Acaba müteahhirîn dönemini de, tıpkı mütekaddimîn devri gibi kendi içinde bölümlenmek mümkün müdür? Genel olarak, klasik kelamın, Batı ile etkileşimin –hatta daha doğru bir ifadeyle Batı etkisinin- başlamasıyla son bulduğu kabul edilir. Mütekadimin döneminde bidat fırkaları ve özellikle Mutezile ile mücadele eden Kelâm, Gazali ile beraber felsefeyi hasım olarak belirlemiş ve özellikle İbn Sina sistemi çerçevesindeki Meşşailikle uğraşmıştır. Hicri bin yılından itibaren, Kelâm erbabı nadirleşmiş, nihayet modern Batı felsefesinin memleketimize girmesiyle birlikte de, başka bir macera başlamıştır.³⁸

Oysa zuhurundan itibaren Batı ile mücadele eden, üstelik sadece kılıçla değil, her şeyden önce 'kelâm' ile mücadele eden İslam Dünyası'nda, 'kelam'ın, Batı etkisi ile başlayan bir dönemde yitip gitmesi, üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir konudur. Bize göre, Gazali sonrasında başlayan müteahhir 'kelam', genellikle tahkik dönemi olarak adlandırılan hicri sekizinci asırda son dönemecine girmiş kabul edilebilir. Bu dönemi işaret etmek için de Teftazani ve Seyyid Şerif'in ismi zikredilebilir. Her ne kadar, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi iftihar edilecek parlaklıkta eserler telif etmiş olsa da, aslında müteahhir kelamın tüketildiği bu dönem, İzmirli'nin de belirttiği üzere, hicri on birinci yüzyıl civarında sona ermiştir. Artık, tam anlamda bir tükenmişlik hâkimdir ve 'kelam', Mutezile başta olmak üzere mensubu kalmamış fırkalar ve çoktan ehlileştirilmiş felsefe ile geçmiş tartışmaların naklinden ibaret haldedir. Dolayısıyla Batı felsefesi, zorlamaya pek gerek kalmaksızın kendiliğinden içeriye girivermiş, genç kuşakları giderek artan bir şiddetle istila etmiştir. Böylece batılılaşma tarihimiz içinde, müteahhir kelam da, artık yalnız tarihsel önem taşıyan bilgiler yığınınına dönüşmüştür. Çünkü Kelam, tükenmiştir ve canlı değildir.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Dârü'l-Erkam, Beyrut 2001, s.502-3.

³⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 90.

Eğer bu tükenmişlik olmasaydı, tıpkı başlangıçta olduğu gibi, kendilerine oldukça yabancı ve yıkıcı Batı kökenli felsefelere karşı, Müslümanların da söyleyecekleri ‘kelam’ı olabilir miydi? Müslüman Topluların batılılaşma macerasının en şiddetli dönemlerinde, tüm imkânsızlıklara ve hazırlıksızlığa rağmen, görülen bazı istisnalar, iyi yetişmiş ve hasmını kavramış âlimler zümresine sahip olsalardı, İslam Medeniyetinin, Batı’nın zihinlerdeki derin etkisini bertaraf edebileceğine dair bir fikir verebilir.

Öyleyse ilm-i kelamı diriltmek mi gerekiyor? Bunun için de, rakipten devşirilmiş yeni bir metod mu bulmak gerek? Yoksa varlığını hep sürdürmüş ve sürdürecektir olan kelamî düşünmenin yanında, ilm-kelamın arkeolojik bir durumda kalması daha mı hayırlıdır? Bu soruların cevaplanması, kuşkusuz müstakil bir başka çalışmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan Sosyal Yay. İst. 1996.

Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İst. Cemal Ef. Mat. 1305.

Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Ess, Josef van, *İslam Kelamı'nın Başlangıcı*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLI.

Farabî, “Kitâbu'l-Burhân”, *el-Mantık İnde'l-Farabî*, c. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.

Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Ahmed Şemseddin, Mecm'uatı Resâili'l-İmâm Gazâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988/1409.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Dârü'l-Erkam, Beyrut 2001.

İmam Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, İmam- Azam'ın Beş Eseri çev. Mustafa Öz içinde, İFAV, İst. 1992.

İmam Ebu Hanife, *Risâltu Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî Âlimu Ehli'l-Basra*, ‘İmam-ı Azam'ın Beş Eseri’ içinde, İFAV, İst. 1992.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (Birinci Kitab)*, Evkaf-ı İslamiyye Mat. 1336-1341.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Tedkikat ve Telifat-ı İslamiyye Neşriyatı, Evkaf-ı İslamiyye Mat. 1339-1341.

Kılıçer, M. Esad, *İslam Fıkhdında Re'y Taraftarları*, D.İ.B. Yay. Ank. 1994.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay. Ank. 1989.

Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yay. İst. 1992.

Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelân ani'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sami Neşşar, Mat. Saade, Mısır 1946.

Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1979.

Taftazani, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseфіyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988/1408.

Taşkörüzzade, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdam Mat. İst. h.1313.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. İst. 2001.