

APOLOJETİK VE KELAM İLMİ: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları

Yrd. Doç. Dr. Hilmi DEMİR

Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi

Abstract: *Some scholars accuse of Islamic Theology that it is only polemics of apology. In this article we dealt with the the apologetical methods and position them in the Christian theology. Then we compared the Christian apologetics with the defending of Islamic faith. Thus we tried to find answer to accusation of Islamic theology as apology. Christian apologetics is one of the common branches of knowledge of theology provided defending of Christian faith. The theologian have been used different methods during the history of apology. It is obviously that the traditional apologetic has been committed of defending of faith based on reason using the different methods. As a conclusion, when it is taken into consideration the history of Christian apologetic it can be indicated easily that accusation of Islamic theology is not only meaningless but also made unjustly.*

Key Words: *Apologetics, Christian Theology, Kalam, Faith*

Giriş

Klasik Kelam İlminin Apolojetik yöntemi öncelikle ya da salt Apolojetik bir disiplin olduğu bazı araştırmacılar tarafından ifade edilir. Bu iddia olumlu bir anlam içermekten daha çok, bilimsel içerikten ve felsefi derinlikten yoksunluk anlamını çağrıştıran küçümseyici ve yerici bir değer ifadesi olarak karşımıza çıkar. Felsefi ve bilimsel değeri üzerine birçok araştırma yayımlanmasına rağmen, klasik kelam ilminin hala olumsuz anlamıyla apolojetik bir ilim olduğuna ilişkin yargılayıcı ifadelerin kullanılması kabul edilir bir anlayış değildir. Biz bu çalışmada klasik kelam ilminin Apolojetik bir disiplin olduğu yargısının niçin olumsuz anlamıyla kullanılmayacağını ve Klasik Kelam İlminin Apolojetik disiplini içermekle birlikte ondan daha geniş bir yönetsel çerçeveye sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Dolayısıyla bu makalenin çözmeye çalıştığı iki temel problemi vardır. Bunlardan birincisi; Kelam ilminin apolojetik bir disiplini içerip içermediği, içeriyorsa Türkiye’de kullanıldığı gibi bunun felsefi ve bilimsel derinlikten yoksunluk anlamı taşıyıp taşıyamayacağı, ikincisi ise; klasik kelam ilminin bir disiplin olarak ve kullandığı yöntemler açısından salt apolojetik bir disiplin görülüp görülemeyeceğidir. Kuşkusuz bu sorunların çözüme kavuşturulması için öncelikle, klasik kelam

ilminin değerini belirlemek amacıyla kullanılan apolojetik kavramının hangi anlamıyla kullanıldığını, bu kullanımın apolojetik tarihi açısından doğru olup olmadığını tespit edilmesi gerekir. Bu nedenle, genel anlamda ilâhiyat, özel anlamıyla Hıristiyan ilâhiyatı açısından apolojetik disiplinin ve apolojetik yöntemin felsefi ve kavramsal içeriğini belirlemek öncelikli ilgimiz olacaktır.

1. Apolojetik'in Kısa Tarihi

Apologetics genel bir ifadeyle apology'nin bir formudur. Terim Latince sıfat olan apologeticus'dan türemiştir. Kelimenin kökeni, Grekçe sıfat olan apologetikos'dur. İsim olarak ise apologia, "apology" Türkçe'de "savunma" anlamına gelir. Kelimenin çoğul formunun bir eşdeğeri olarak "Apologetic" batı dillerinde tekil olarak kullanılmaktadır. Fakat çoğul form olan "Apologetics" ethics, statistics gibi kelimelerle uyumlu olarak daha yaygın bir kullanıma sahiptir. "Apologetics" kelimesini "apology"nin bir formu olarak tanımlarsak, sözel bir saldırıya karşı sözel bir savunma, yanlış bir suçlamanın kanıtlanması anlamını taşıyan özür dileme gibi kelimenin batı dillerindeki yaygın kullanımıyla karşılaşıyoruz. Sözgelimi Sokrates'in savunması böyledir, sözel bir saldırıya karşı sözel bir cevap verme anlamını taşır. Bu sadece terime Grek ve Romalıların ya da günümüzde Batılıların yüklediği bir anlamdır. Kelime anlamı "savunma" amacıyla yapılan konuşma"dır. Kelime Grek dünyasında mahkemelerde kullanılırdı. Platon'un hocası Sokrates yaptığı savunmayı anlatan eserini apology olarak isimlendirmişti.

Buna karşılık "apologetics" terim olarak suçlamayı kabullenme anlamındaki İngilizcedeki "apology" den tamamen farklı bir anlam taşır. Sıfat hali "apologetic" olan "apologize" fiili de aynı fikrin açıklamasıdır. Bu nedenle, "apologetics" kelimesinin çağrıştırdığı bu olumsuz anlam dolayısıyla Hıristiyan dininin suçsuzluğunun kanıtlanması anlamında Apolojetik teriminin benimsenmesi çok kolay gözükmemektedir. Bazı araştırmacıların eserlerinde "Christian Evidences", the "Defence of the Christian Religion" "Hıristiyan Kanıtlar", "Hıristiyan Dininin Savunusu" gibi terimleri tercih etmelerinin nedeni bu olabilir. "Apologetics" ile "Apology" tam olarak birbirinin yerine kullanılabilecek terimler değildir. Birincisi cins, ikinci türe aittir. İster şahsi, ister sosyal, politik ya da dini olsun suçlamanın her hangi bir türü apology altında cem edilebilir. Apologetics'e ait olan ise yalnızca Hıristiyan dininin apolojileridir.

Apology terim olarak ise, belirli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir. Bu kelimedenden türetilen Apolojetics ise sistematik bir şekilde Hıristiyanlığı savunma yollarını ve araçlarını araştıran bir disiplini tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle terim bir takım tartışmalar olmakla birlikte bu

gün Hıristiyan düşünce tarihinde teolojinin bir alt disiplini için kullanılan bir adlandırmadır.¹ Bu bağlamda, terimin Türkçe'ye aktarılması yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerden dolayı bir takım zorluklar içerir. Apoloji ifadesini tercih ettiğimizde terimin genel anlamıyla yaygın kullanımı olan “apology=özür dileme” ile karıştırılması oldukça muhtemeldir. Buna karşılık apolojetics daha teknik bir biçimde bu savunma eylemi için Hıristiyan teoloji içinde belirli yöntem ve kavramlara dayandırılmış bir disiplini ifade eder. Salt apolojetik kelimesinin kullanımı da birebir karşılığı olan “apologetic=özür dileme” ile aynı tehlikeyi içermektedir. Biz bu makalede bundan sonra apolojetics olarak bir disipline gönderme yaptığımızda Türkçe dil kurallarını ve telafuz kolaylığını dikkate alarak Apolojistik bilimi terimini; genel anlamıyla bu disipline yapılan işe işaret etmek için yine başlangıcı büyük harfle Apoloji terimini; bu işle meşgul olan düşünürler içinde apoloji yazarları ifadesini kullanacağız.

Kuşkusuz her disiplin gibi bu disiplininde geçirdiği bir oluşum süreci ve bu sürece bağlı olarak farklı yöntemsel yaklaşımları bulunmaktadır. Apolojistik biliminin geçirdiği süreci dikkate aldığımızda Hıristiyanlık içindeki ilk apolojetik tartışmaların paganizme ve gnostik inanışlara karşı ortaya çıktığını görürüz. Hıristiyanlar içinde buldukları pagan ve gnostik dünyaya karşı inançlarını nasıl izah edeceklerdi? Özellikle İsa'nın tanrısallığı önemli bir problem oluşturuyordu. Gnostikler madde ve ruh şeklinde bir düalizmi savunurken aynı zamanda İsa'nın tanrısallığı ile onun fiziksel doğumunu bağdaşmaz kabul ederek onun gerçek kişiliğini reddediyorlardı.² Henüz belirgin bir düşünce sistemi oluşturulmadığından Hıristiyanlık ne Romalıların anladığı anlamda bir din ne de bir felsefe olarak savunulabilirdi.³ Diğer bir deyişle Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıkan temel sorun Hıristiyanlığın bulunduğu ortamdaki felsefi ve kültürel mirasla uyum içinde olup olamayacağıydı. Apoloji yazarları arasında Justin Martyr (ö. 165) bu soruna ilk yanıt verenlerden biridir. O, “First Apology” adlı eserinde Hıristiyan hakikati ile Platonculuk arasında bir paralellik kurmakla işe başlar. “İlahi Hikmetin Tohumları” tüm dünyaya yayıl-

¹ Bkz. Steven B. Cowan, *Five Views on Apologetics*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2000, s. 7; John M. Frame, “Apologetics”, *Dictionary for the Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Grand Rapids : Baker Book House, 2005, s. 57.

² Bkz. M. A. Edward Grubb, *Christ in Christian Thought Notes on The Development of the Doctrine of Christ's Person*, James Clarke and Co., London, ty, s. 88.

³ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay özel, Hamide Koyun, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1998, s. 133.

mıştır. Hıristiyanlar Kilisenin dışında İncil'in hakikatlerini keşfedebilirler ve hatta bu hakikatleri bulmak zorundadırlar.⁴ Kutsal Kitapla Grek felsefesinin bakış açısı arasında bir ilişki kurmaya çalışan ilk örneklerden birini oluşturan yaklaşımı ile Hıristiyanlara karşı yapılan zulümlerin durması ve onlara hoşgörülle davranılması gereğini dile getirmiştir. Ona göre felsefeciler ya da şairler ruhun ölümsüzlüğü, öldükten sonra yargılanma ya da ilahi şeyler hakkına her ne söylerse söylesinler, bunları elçilerden öğrenmişlerdir ve bu da onların, bu bilgilere nasıl ulaştıklarını ve bunları nasıl söylediklerini gösterir.⁵ Bu nedenle, ilk apoloji yazarlarından, inancı uğruna şehit olan Kayserili Iustinos'un (100-165), kaleme aldığı iki apologiae'de Hıristiyanlığın savunduğu tek Tanrı inancı ile Platon'u takip ettiklerini dile getirirken temel sorunlarının kültürel bir meşruiyet arayışı olduğunu söyleyebiliriz.⁶

Bununla birlikte, Gnostikler de Hıristiyanlığa yeni geçen insanların Yahudilikten devraldıkları geleneksel Tanrı tasarımıyla hoşnut değildiler. Onlar dünyayı "iyi" bir şey, merhametli bir tanrının eseri olarak kavramaktaydılar. Gnostiklerin düalizmi ilk Hıristiyan düşünürler üzerinde etkili oluyordu. Marcion (100-165)'un Yahudilerin Tanrı'sının zalim ve acımasızlığına karşı Hıristiyanların Tanrı'sının merhametli olduğuna dayanan öğretisi bunun açık kanıtıdır. Buna Karşılık Tertullianus (160-220-230)'un öğretisi Marcion'un "iyi" Tanrı'sının İncil'in değil, daha çok Aristo'nun Tanrı'sına benzediğini söyleyerek bir karşı çıkış getiriyordu.⁷ Clemens (Clement of Alexandria) (150-215-220) ise, yeni Hıristiyan olmuş paganlara karşı Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı ile Yunan-Roma idealleri arasında bir bağ kurmayı tercih etti. Yehova'nın ve Yunan filozoflarının aynı ve bir tanrı inancında olduğunu kanıtlamaya çalıştı.⁸ Onun eserlerinde soru-cevap yöntemini kullanması ve bu yöntemi okullaştırması da oldukça dikkat çekicidir.⁹ Clemens'in öğrencisi Origenes (185-254) de ilk meşhur apoloji yazarlarından biridir.¹⁰ *Against Celsus*

⁴ Alister E MacGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001, s. 16.

⁵ Bkz. S. J. M. A., Martindale, *Catholic Thought and Thinkers St. Justin Martyr*, P. J. Kenedys and Sons, New York, 1921, 51.

⁶ Karen Armstrong, *age*, s. 134.

⁷ *Age*, s. 138-139.

⁸ *Age*, s. 139.

⁹ Karen Armstrong, *age*, s. 141.

¹⁰ Alister E MacGrath, *age*, s. 25.

adıyla yazdığı eseri toplam sekiz kitap'tan oluşmakta ve her kitap kendi içinde bölümlere ayrılmaktadır. Eserinin girişinde Celsus'un Hıristiyanlığa yönelttiği yanlış iddialara cevap vermesinin kendisinden istendiği ifade eder.¹¹ Ve bu görevi apology olarak adlandırır.¹²

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılını dikkate aldığımızda Yunan-Roma dünyasında birçok insanın Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını tapınmaya değmez vahşi bir Tanrı ve Hıristiyanlığı da uygarlığın başarılarını görmezden gelen barbarca bir itikad olarak kabul ettiğini görürüz. Dolayısıyla Pagan filozof Celsus'un bu ithamlarına Origenes, *Against Celsus* adlı eseriyle de cevap veriyordu.¹³ Fakat onun kullandığı yöntem ve kavramalar ile Platonculuk arasında çok sıkı benzerlikler dikkatlerden kaçmamaktadır. Özellikle asli günah konusundaki ve cehennemın ebedi olamayacağını temellendirmedeki yaklaşımları bunun açık örneğini oluşturur.¹⁴ İlginçtir ki, dokuzuncu yüzyılda Origenes'in bazı fikirleri sapkınca bulunarak lanetlenmiştir. 543 yılında Konstantipolis'te şu karar çıkmıştı: Eğer bir kimse demonların ya da imansızların azabının bir sınırı olduğunu ya da bunun elbet bir sonu olacağını ya da bir gün bağışlanacaklarını ya da esen kılınacaklarını söyler ya da düşünürse aforoz edilecektir.¹⁵  yüzyıl önce len Origenes on beş ayrı suçlamayla aforoz edildi, cezasını tam olarak çektiğinden emin olmak içinde 553, 680, 787 ve 869'da toplanan meclisler de onu tekrar tekrar ebedi ateşe mahkm ettiler. Bu gün Origenes'in fikirlerinin evrenselcilik adı altında revaçta olması ne garip bir tesadüftür.¹⁶

İlk apoloji yazarlarının eserleri daha çok pagan ve gnostik kültüre karşı Hıristiyan Tanrı'sının nasıl savunulabileceğiyle ilgiliydi. İlk Apolojistik eserler salt bir iman savunusundan daha çok Roma imparatorluğunun toplumsal düzeni açısından gayri meşru ve bir tehdit olarak kabul edilen Hıristiyanlığa toplumsal meşruiyet kazandırma çabasına matuf olarak okunabilir. Bununla birlikte, Celsus'un Hıristiyanlara karşı yazdığı eserin adının *The True Doctirine* (Alths Logos) adını taşıma-

¹¹ Origenes, "Against Celsus", "Preface", 1, *Ante-Nicene Fathers*, Volume: 4, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.

¹² Origenes, *Against Celsus*, "Preface", 3.

¹³ Karen Armstrong, *age.*, s. 139; Origenes, *Against Celsus*, 1.9.

¹⁴ Bkz. Alice K. Turner, *Cehennemın Tarihi*, ev. Ayhan Sargüney, İstanbul, 2004, ss. 100-101.

¹⁵ Alıntı için bkz. Turner, *age.*, s. 105.

¹⁶ Bkz. *Agy.*

sı oldukça anlamlıdır. Türkçeye “Hak Öğreti” olarak çevirebileceğimiz bu öğretiyi Grek olsun olmasın tüm insanların paylaştığı varsayılan antik hikmeti içeriyordu. Oysa şimdi Yahudi ve Hıristiyanlar kendi çizdikleri yolu takip ediyorlar ve hikmeti kendi tekellerine almak istiyorlardı. Celsus Yahudi ve Hıristiyanların Zeus’a tapmamakla yanlış yaptıklarını aslında bunun onlarınki ile aynı tanrı olduğunu, sadece Greklerin farklı bir adlandırmada bulduklarını iddia ediyordu. Origen ise bunu kabul etmemektedir. Zira Mısırlıların, Perslilerin, Greklerin ya da diğerlerinin ilahi olanı adlandırmaları şeytanı güçlere aitti, oysa Hıristiyanlar hikmetin bilgisini ve adlarını doğrudan ilahi olandan almaktaydı.¹⁷ Görüldüğü gibi Origen ilahi isimlerin salt bir adlandırma olmadığı ilahi vahyin bir formu olduğunu düşünmekteydi. Dolayısıyla da isimlerin ilahi ya da büyüleyici bir etkisi bulunmaktaydı. Kuşkusuz Origen’in bu yaklaşımında Platonizmin ciddi bir tesiri görülmektedir.¹⁸

Anlaşıyor ki, ilk Apolojistik yazarların eserleri Grek kültürlerin izlerini taşıyordu, Platoncu ya da yeni Platoncu etkilere çok açıktı.¹⁹ Buna rağmen Apolojistik eserlerin içeriğini belirleyen asıl sorunlar tam olarak oluşmamıştı. Çünkü Hıristiyanlıkta imanın nasıl tanımlanacağı sorusunu belirleyen asıl içerik, yalnızca Tanrı’nın varlığını onaylamak değildir. Ya da Tanrı’nın varlıkla olan ilişkisini açıklamak da değildir. Daha çok iman sorunu Tanrı’nın logos-İsa-Mesih ile ilişkisinin nasıl açıklanacağı ile ilgilidir. Bu ilgiler özellikle ilk apoloji yazarlarının metninde de açıkça gözükür. Justin’in apolojisinde Hıristiyan Tanrısının nasıl tanımlanacağından ziyade İsa’nın tanrısallığının nasıl açıklanacağı sorunu önemli bir yer işgal eder.²⁰ Özellikle İznik Konsili’nde ortaya çıkan kriz bunun açık kanıtını oluşturur.²¹ Toplumsal meşruiyeti imparatorluk dini olmakla kazanan Hıristiyanlık şimdi de kendi ortadoksisini oluşturma peşindedir. Böylece İznik Konsili’nden sonra Apolojistik eserlerin asıl sorunu salt bir iman sorunu değil, Tek Tanrı ile birlikte Logos’un tanrısallığının yani İsa Mesih’in tanrısallığının nasıl açıklanacağı sorunu olmuştur. Dolayısıyla

¹⁷ Origenes, *Against Celsus*, I, 25.

¹⁸ J. Dillon, J. “The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism”, *Origeniana Tertia*, ed. R. P. C. Hanson ve H. Crouzel, Rome, 1985, s. 216.

¹⁹ George La Piana, “Ancient and Modern Christian Apologetics”, *The Harvard Theological Review*, c. 24, No: 1. (Ocak, 1931), s. 8.

²⁰ Bkz. S. J. M. A., Martindale, *age.*, s. 65 vd.

²¹ Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Karen Armstrong, *age*, ss. 151–180.

apolojistik biliminin asıl içeriği Hristiyanlıkta oluşmaya başlayan ortadoksi ile şekillenmeye başlamıştır.

Özellikle Orta Çağla birlikte Kilisenin yaygın otoritesi ve felsefi disiplinlerin oynadığı rol ile birlikte Apolojistik bilimi hem daha sistemli hale geldi hemde teolojide en gözde disiplinlerden biri oldu. Bu bağlamda Augustine'in Hristiyan teolojideki etkisi ve kurduğu sistemin seleflerinden farklılığı yadsınamaz. Apolojistik bilimi özellikle onun tecrübeye verdiği değerle oldukça zenginleşmiştir.²² St. Anslem'le birlikte entellektüel teoloji ve Apolojistik bilimi yoluna devam eder. Ancak temel sorun hala akıl ile dogma arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğidir. Aquinas aşağıda göreceğimiz gibi akıl ile dogma arasında bir bağ kurmaya çalışarak, felsefi bir sentez geliştirmeye çalışmıştır. Söz gelimi Aquinas'ın *Summa contra gentiles* adlı eseri Katolik Kilise tarihinde Apolojetik bilimin klasik ve başyapıtlarından biri kabul edilir.²³

Orta Çağın sonlarına doğru Apolojistik bilimi en önemli kırılmalardan birini Protestanlığın doğuşuyla yaşadı. Protestanlığın doğuşuyla birlikte hem Apolojetik biliminde yöntemsel bir yön değiştirme gerçekteleşmiş, hem de Apoljistik biliminin yerini mezhep içi polemikler almıştır.²⁴ Özellikle XVI. Yüzyıla gelindiğine Roma Katolikleri ile Protestanlar arasındaki çatışma oldukça önemlidir. Bu yüzyıldan itibaren Roma Katolik dünyası ile Protestanlar arasında geniş bir polemik-ihtilaf külliyâtı oluşmuştur.²⁵ Zira daha sonra teoloji disiplini sınıflandırılırken mezhepler arası tartışmaların "polemics" adı altında Apolojistik biliminden farklı bir başlıkda sınıflandığını göreceğiz.

Apolojistik bilimi açaşından bir diğer önemli değişimde 18. yüzyıl sonrası özellikle pozitivist felsefenin ve Protestanlığın etkisiyle gerçekteleşmiştir. Özellikle felsefi deizmin yükselişe geçişiyle bu süreçte yaşanan olaylarda teolojik sorunlarla boğuşmak zorunda kalan İngiliz teologlarının etkisi göz ardı edilemez.²⁶ Ayrıca

²² George La Piana, *agm.*, s. 9.

²³ *Agm.*, s. 11.

²⁴ Thomas P. Rausch, *Reconciling Faith and Reason: Apologists, Evangelists, and Theologians in a Divided Church*, Liturgical Press, 2000, s. 36.

²⁵ G. A. Beckwith, "Polemics", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. IX, ed. Samuel Macauley Jackson, D.D., LL.D., Baker Book House Grand Rapids, Michigan, 1953 s. 110.

²⁶ Bkz. George La Piana, *agm.*,s. 13.

Kant'ın yeni felsefesi ile birlikte modern Apolojistik bilim tarihinde dönüm noktasında Schleiermacher'ın rolü de inkâr edilemez. Planck (1794) ve Schleiermacher (1811) Apolojistik bilimini teoloji biliminin bir alt disiplini olarak sınıflandırırken²⁷, kanıta dayalı iman savunusu yerine tecrübe dayalı iman savunusunu tercih ettiler. Bu süreçten sonra özellikle teoloji kitaplarında, ders kitaplarında ve ilâhiyat eğitiminde Apolojistik bilimi özellikle bir disiplin olarak sık sık karşılaştığımız bir bilim dalı olmuştur. Bu disiplinin sınıflandırılmasında ve yönteminde ise Katolikler ve Protestanlar arasında genel bir uzlaşmadan bahsetmek oldukça güçtür.²⁸

Özellikle, II Vatikan Konsili (1962–1964) Katolik araştırmacıların ürünlerinin çoğunun bir araya getirilmesini sağladı ve normatif Katolik teolojiiyi yeniden biçimlendirmiştir. Katolik doktrinini haklılığını ispatlamaktan ziyade, daha emin, çekici ve ılımlı bir tavrın benimsendiği bu Konsil'de Apolojistik biliminde yeni stratejiler uygulanmaya başlanmıştır. II. Vatikan Konsil'inin benimsediği bu ılımlı yaklaşım, geçmiş apolojistiği canlandıran polemikçi ruha zarar verme eğiliminden dolayı eleştiri konusu da yapılmıştır. Çünkü Konsil tartışmadan daha çok diyalogu yüceltiyordu. Bu da Katolikleri diğer Hıristiyanlarla ve dinlerle beraber bir uzlaşma aramaya yöneltmiştir.²⁹ Katolik Rahip Okullarında ve üniversitelerde II. Vatikan Konsilini izleyen on yılda Apolojistik biliminin konumuna ilişkin büyük tartışmalar vuku buldu. Konsilden sonra da bazı yazarlar, inanmayanlara karşı Katolik Hıristiyanlığın iddialarının muhafaza edilmesini ve Katolik Kilisesinin diğer Hıristiyan cemaatlerin delillerine karşı savunulması gerektiğini benimsemeye devam ettiler. Buna karşılık diğer bazı teologlar ise yeni Mesih'de kurtuluşun yeni müjdelerini dile getirecek bir evanjelizasyona ihtiyaç olduğunu dile getirdiler.³⁰

II. Vatikan Konsilinden sonra Apolojistik bilimi eleştirilmeye başlandı. Söz gelimi Claude Geffre *The Development of Fundamental Theology* adlı eserinin bir cildinin girişinde şöyle yazar: “fundamental theology” terimi şimdi Hıristiyan apolojistiğe tercih edildi. Bunun nedeni diyalog çağında Apolojistik kelimesinin itiba-

²⁷ Benjamin B. Warfield, “Apologetics”, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. I, 1951, s. 232.

²⁸ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Michigan, 1996, s. 49-50.

²⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Şinasi Gündüz, “Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu”, *Tezkire, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi*, yıl 10, sayı 20, nisan-mayıs 2001 ss. 91-116.

³⁰ Thomas P. Rausch, *age.*, s. 38.

rını yitirmesi kadar basit değildir. Aksine tarihsel temellere bağlı olarak vahiy olgusunu ispatlayabilirmiş gibi davrandığında apolojitiğin zayıflığının kavranmış olmasındandır. Biz ancak iman tecrübesiyle ilahi vahiyden emin olabiliriz.³¹ Bununla birlikte *Apologetics* ile *Fundamental Theology*'nin birbirinden tamamen ayrılması da mümkün gözükmemektedir.

Görüldüğü gibi katolik dünyasında Apolojetik bilimine karşı *Fundamental Theology* terimi de bazen tercih edilmektedir. Buna karşılık Protestan teolojide özellikle Schleiermacher'i takiben Apolojistik bilimi Sistematik Teolojinin bir alt disiplini olarak ele alınır. Genel anlamıyla Teoloji İncil araştırmaları, Kilise Tarihi, Sistematik Teoloji, Teolojik Etik, Ameli ya da Din Hizmetleri (Pastoral) gibi birçok alt dallara ayrılır.³² Sistematik teoloji ise Hermönetik ve Tarihsel Teoloji tarafından sağlanan malzemeleri ele alır ve teolojik araştırmanın büyük başlıkları altında onları mantıksal bir düzene koyar. Buna karşılık Dogmatik teoloji sık sık sistematik teolojinin eş anlamlısı olarak kullanılırsa da, Kilise sembollerinde açıklanan doktrinlerin savunusu ve sistemleştirilmesidir. Böylece Sistematik teoloji altında Apolojistik, Polemik ve İncil etiği yer alır.³³

Bu açıdan bazen dogmatik teoloji ile Apolojistik bilimi eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Fakat Dogmatik teoloji ile sistematik teoloji arasındaki ayrım genellikle birincisinin ikincisinden daha az metodolojik ya da daha az sistematik olduğundan yapılmaz.³⁴ Bunun nedeni sistematik teolojinin dogmatik, moral, temel ve Apolojistik teolojiyi de kapsayacak şekilde geniş bir terim olarak kullanılmasındandır. Dogmatik teoloji tutarlı ve sistematik olarak, teslis, enkarnasyon, kefaret, asli günah, lütuf, kilise, sakramentler gibi Hıristiyan doktrininin tüm ana konularını ele alır. İmanın ışığında işini yapmak için vahiy verisini kabul eder ve ilkelerini ondan alır. Öyle ki Karl Barth eserinin başlığını *Church Dogmatics* (1932–1967) olarak

³¹ Avery Cardinal Dulles, *A History of Apologetics*, Ignatius Pres, 2005, s. 325-336.

³² S. W. Sykes, "Theology", *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson-John Bowden, SCM Pres, Philadelphia, 1983, s. 566.

³³ Henry Clarence Thiesen, *Lectures in Systematic Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, s. 20.

³⁴ Bkz. Benjamin B. Warfield, William Adams Brown, Gerald B. Smith, "The Task and Method of Systematic Theology", *The American Journal of Theology*, c. 14, No: 2, (1910), s.,194-197; William G. T. Sheed, D. D. *Dogmatic Theology*, c. I, Charles Scribner's Sons, New York, 1888, s. 11-13.

adlandırmıştır ve ona göre dogmatik teoloji asıl olarak kilisenin öğretilerinin sistematik bir biçimde açıklanması görevini üstlenmelidir.³⁵ Yine söz gelimi Paul Tillich Apolojistik bilimini dogmatik teolojiden ayrı ve sistematik teolojinin bir alt disiplini olarak kabul etmektedir.³⁶ Buna karşılık Pannenberg, Tillich'in yaptığı gibi teolojik iddiaların teolojiye dışardan yöneltilen sorunlarla ilgili olduğu tezini kabul etmez. O, sistematik teolojiyi, dışardan yöneltilmiş sorunlara bir cevap olarak değil, aksine yalnızca teolojiden neşet eden tutarlılıkla ilgili olarak görür. Bu nedenle Apolojistik ile dogmatik arasında da bir fark gözetmez.³⁷

Bu bağlamda özellikle Apolojistik bilimini salt öteki dinlere karşı girişilen bir polemik ya da “reddiye” yazını olarak anlamının ne kadar yanlış olacağını da yukarıdaki ayrımlar açıkça gösterir. Çünkü her savunma yalnızca karşıt tezlerin geçersizliğini göstermeyi değil, aynı zamanda savunmanın niçin haklı olduğunu da kanıtlamayı içerir. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında geçen apolojistik tartışmalar ve yazılan reddiye türü eserler genel anlamıyla Apolojistik başlığı altında ele alınabilir mi? Öncelikle bu tür eserlerin temel apolojistik olduğu ve bu eserlerde kullanılan delillerin de Apolojistik niteliği bulunduğu söylene bile, bu risalelerin salt teolojik doktrinle sınırlı olmadığı bilinmelidir. Özellikle bu eserlerde doktrinden daha çok sosyal, kültürel, politik ve dini sorunların önemli rol oynadığı görülür. İslam egemenliği altında yazılan reddiye türü risaleler Arap Hıristiyanları egemen olan kültürden ayırt etmenin ve farklılığın ortaya konmasının bir türü olarak okunmalıdır.

Doğal olarak Apolojistik ile daha çok polemik ifade eden reddiye arasında benzerlik bulunsa bile farklı amaçlara ve yöntemlere sahiptirler. Apolojistik de ki savunma kendini tanımlamanın bir formu olarak görülebilir. Apolojistik bir kişinin ya da grubun kendi düşünce ya da inançlarını ötekine karşı tanımlama sürecidir. Buna karşılık polemik ifade eden reddiye kısmen farklı bir tonlamaya ve içeriğe

³⁵ J. Gordon Melton, *Encyclopedia of Protestantism*, New York, 2005, s. 76.

³⁶ Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, c. I, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 6. İlk dönem Kilisesinde itibara sahip olan Apoloji teriminin çağdaş humanizm, tabiatçılık ve tarihcilikten gelen saldırılar karşısında Hıristiyanlığı savunmak için uyguladığı yöntemlerin başarısızlığı sebebiyle itibar kaybettiğini belirtir. Buna karşılık Tillich Apoloji'nin ortak temellere bağlı olarak sorulara bir cevap arama uğraşı olarak etkinliğini sürdürmesi gerektiğini söyler. Bkz., s. 6-8.

³⁷ Tartışma için bkz. Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology: Collected Essays*, çev. George H. Kehm, Philadelphia: Fortress, c. II, 1971, s. 52-53.

sahiptir. Reddiye her Şeyden önce ötekine karşı olumsuz bir saldırıyı çağırır. Bu saldırı kendini tanımlamadan daha ziyade ötekini tanımlama ilgi konusu yapılır. Çoğu kez de bu olumsuz bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle reddiye ötekine karşı yıkıcı, saldırgan ve kavgacıdır. Buna karşılık Apolojitik kendini tanımlamaya çalışır. Apolojitikte bir tür polemik vurgusu ve ötekini tanımlarken onu yıkmaya, çürütme teşebbüsü bulunabilir. Fakat her zaman bunun gerçekteşmesi zorunlu değildir. Bu açıdan Apolojitik bir reddiye olabilir ama her reddiye salt bir Apolojitik değildir. O halde hem Hıristiyanların Müslümanlara hem de müslümanların Hıristiyanlara karşı yazdıkları reddiye türü eserleri salt Apolojitik eserler olarak okumak yanlış olacaktır. Aşağıda da göreceğimiz gibi düşünce tarihinde yazılan birçok Apolojitik eserler dinsel içeriğe sahip olsa bile, felsefi düşüncenin önemli yapıtları olarak ele alınmaktadır.³⁸

Bazen de polemik ifadesi Hıristiyan teolojisindeki bir disiplin olan *polemics* ifadesi ile karşılanır. Bu takdirde ifade bizdeki *ihtilaf*ın karşılığıdır. Ama bazen mezheplerin bir birlerine karşı da reddiye yazdıkları hatırd tutulursa bir inanç içindeki mezhepsel farklılıkları ve tartışmaları ifade etmek için de kullanılması şaşırtıcı değildir. Polemik, Hıristiyanlık içinde ya da Hıristiyan kiliseleri arasında süredenen tartışmaların tarihiyle ilgilenen teolojinin bir dalıdır. Hıristiyanlık içinde doktrinlerin savunusunda bu tür tartışmaların yaşanmasına karşılık Hıristiyan hakikatine ya da mezhepsel ilkelere bağlılık zorunludur. Bununla birlikte polemikğin dogmanın, etiğin ya da ameli teolojinin özel bir bölümü olup olmadığı veya bağımsız bir çalışma alanına sahip olup olmadığı tartışmalıdır.³⁹

Kısaca göz atmaya çalıştığımız Apolojitik biliminin bu tarihsel süreci, onun bir kaç kelimeyle geçiştirilecek, küçümsenecek ya da görmezden gelinecek bir disiplin olmadığını gösterir. Bu bağlamda apoloji bilimi sistematik açıdan Hıristiyan iman ile ilgilendiğinden, Hıristiyan imanının hakikati konusunda savunma yapma görevini üstlendiği düşünülürse, entelektüel bir disiplin olarak en azından iki amaca hizmet ettiği varsayılmaktadır: 1. Hıristiyan müminlerin imanını güçlendirmek, 2. Evangelizime (İncil'deki inanç ve öğretilere ait göreve) yardımcı olmak. Bu bağlamda Apolojitik bilimi iki farklı yol ile bu amaçların üstünden gelmeye çalışır. Biri,

³⁸ Konuyla ilgili bkz. David Herman Vila, *Christian Martyrs in The First Abbasid Century and The Development of an Apologetic Against Islam*, (yayımlanmamış doktora tezi), School of Saint Louis Univeristy, 1999, s. 7-8.

³⁹ Paul Tschackert, "Polemics", ss. 110-111.

kötülük problemi, teslis, enkarnasyon, gibi Hıristiyan doktrinin tutarsızlığı suçlamalarının çürütülmesidir. Bu apolojistik görev “negatif ya da savunmacı apolojistik” olarak adlandırılır. Muhtemelen, apoloji yazarlarının kendi amaçlarını tamamlamak için kullandıkları ikinci yöntem ise, Hıristiyan iman için pozitif nedenler ileri sürmektir. Pozitif ya da hücum Apolojistik olarak adlandırılan bu sonuncu yöntem Tanrı’nın varlığı, yeniden dirilme ve Mesih’in tanrısallığı, kurtuluş hakkında kanıtlar oluşturma görevini üstlenir, fakat asla bunlarla sınırlı değildir. İlerde görüleceği gibi, bir takım apoloji yazarları bu tür delillerin zorunlu olmadığını ya da muhtemelen Hıristiyan iman için zararlı bile olduğunu ileri sürerler. Bu apoloji yazarları aslında bu disiplinin olumsuz işlevi üzerine odaklanırlar ve olumlu apolojitiğin rolünü küçümserler. Bununla birlikte, hepsi olmasa da, çoğu teolog Apolojistik bilimin görevinin iman için bir takım olumlu gerekçeler sunmak olduğunu onaylamaktadır.⁴⁰

Sonuç olarak Apolojistik bilimin görevi, Hıristiyan dininin makul bir savunusunu yapma, bunun için bir takım temellendirmelerde bulunmaktır. Kuşkusuz Hıristiyanlık bir imandır. Fakat kimi apoloji yazarlarına göre bu imanın nedenleri ve gerekçeleri gösterilebilir. Fakat bazı apoloji yazarlarına göre de nedenler var ise, iman için hiçbir açık kapı bulunmaz ya da iman var ise nedenler haddini bilmemezliklidir. Bazılarına göre de “iman dini” ile “neden dini” arasında bir seçim yapılmalıdır, her ikisi de birlikte olamaz.⁴¹

Çağımızda Apoloji yazarları Apolojistik’in temel tanımını ve amaçlarını kabul etseler de, Apolojitiğin doğru yöntemi konusunda önemli biçimde birbirinden ayrılabilirler. Yani, Apolojitiğin bu görevi nasıl yerine getireceği, delillerin türlerinin ne olacağı, hangi delil türlerinin işlenmesi gerektiği, apolojetik bir tartışmada inanmayanlara karşı apolojistin uygulayacağı yöntem, konusunda uzlaşmazlar. Askeri bir anaoloji kullanmak gerekirse, görüş farklılıkları, iman savunmasında kullanılacak en iyi strateji ile ilgilidir. Apolojetik stratejideki bu farklılıklar genellikle, felsefi ve teolojik konuların önemi ile ilgili uzlaşmazlıklara dayanır. Bu da bizi sınıflandırma (taxonomy) sorununa götürür.

⁴⁰ Steven B. Cowan, *Five Views on Apologetics*, Grand Rapids, Mich. Zondervan Pub. House, 2000. s. 8.

⁴¹ R. C. Sproul, John Gerstner, Arthur Lindsley, *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith and a Critique of Presuppositional Apologetics*, Zondervan, 1984, s. 13.

Apolojetiğe ilişkin bu gün farklı yaklaşımları nasıl betimleyebiliriz? Gordon Lewis, Apolojetik yöntemi, dini bilgi kuramlarına göre ayırma tabi tutar. Dini hakikatlerin bilgisine ulaşılmasına ilişkin bilgi kuramına çerçevesinde geliştirilen yaklaşımları altı yöntemsel sınıflamaya ayırır. Bunlar: 1. saf empirisizm, 2. saf rasyonalizm, 3. rasyonalizm, 4. İncil otoriterciliği, 5. mistizm, 6. doğrulamacılıktır.⁴² Dini bilgi kuramlarının Apolojetik yöntemdeki farklılıklarının sınırını belirlemede etkili olabileceği kabul edilse de, Apolojetik yöntemlerin sınırlarını belirlemede eksik kaldığı da göz ardı edilmemektedir. Zira her durumda bir yöntemi diğerinden ayırmak da yeterli değildir. Örneğin Gary Habermas, Apolojetiğe ilişkin kanıtçı (evidentialist) yaklaşımının birkaç epistemik bakış açısını barındırabileceğini göstererek bu sınıflamanın yetersizliğine vurgu yapar.⁴³

Buna karşılık Steven b. Cowan Apolojetik yöntemi iman savunması için bir strateji olarak kabul eder. Bu strateji Hıristiyan imanı için olumsuz ve olumlu apolojetiğin birini ya da her ikisini kullanarak onları bir araya getirebilir. Yöntemler arsında kesin açık ve anlaşılır ayrımlar getirmek oldukça zordur. Bu nedenle o, munazara (argumentative) stratejisi diye adlandırdığı bir kıstas dile getirir. Böylece aşağıdaki gibi bir sınıflamayı nerir⁴⁴:

1. Klasik Apolojitik Yöntem
2. Kanıtçı Yöntem
3. Kmltif Yöntem; farklı yöntemleri bir bağlamda kullanmak.
4. Varsayımsal Apolojitik Yöntem
5. Reform Bilgi Kuramına Dayalı Apolojitik yöntem

Doğal olarak bu sınıflamada ortaya çıkan asıl sorun Hıristiyanlık düşüncesinde Hıristiyan imanın nasıl temellendirileceği ya da Hıristiyan imanı ve hakikatinin nasıl savulacağıdır. Bu savunma işlevi, farklı yönelimlerle birlikte hale Hıristiyan teolojisinin önemli bir etkinliği olarak varlığını sürdürmektedir. O halde bu savunmada Klasik ağdan Orta ağın sonlarına kadar Apolojitik yazarların yaklaşımlarının ne olduğuna kısaca bakmamız özellikle bu disiplinin yöntemini anlamamız açısından önemlidir.

⁴² Steven B. Cowan, *age*, s. 9.

⁴³ *Age.*, s. 11.

⁴⁴ Agy.

2. Apolojistik Biliminde İmanın Savunulması Sorunu

Hıristiyan imanının savunusu ya da temellendirilmesi sorunu ile ilgilenirken Apolojistik bilimin temel sorununun salt Tanrı'nın bilgisine nasıl ulaşılabileceği ile ilgilenmediğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Özellikle İznik konsilinden sonra Hıristiyan teologlarının temel sorunlarından başlıcasını Mesih'in tanrısallığının nasıl açıklanabileceği olduğunu yukarıda belirtmiştik. Din felsefecileri imanının temellendirilmesi sorununda çoğu kez yanıltıcı biçimde salt Tanrı'nın bilgisini edinme sorunu ile uğraşiyor gibi olduğumuz şeklinde bir kanaati oluşturma çabasındadırlar. Oysa iman sorunu Hıristiyan teolojide salt Tanrı'nın bilgisini edinebilme sorunu değildir. Protestanlığın beş solusunda açıkça belirttiği gibi iman sorunu şu beş temel ilke üzerine kuruludur: 1. Sola Scriptura: Sadece Kutsal Kitap; 2. Soli Deo Gloria Sadece Tanrı'nın Yüceliği; 3. Solo Christo: Sadece Mesih'in İşi ile Kurtuluş; 4. Sola Gratia: Sadece Lütüfla Kurtuluş; 5. Sola Fide: Sadece İman ile Aklanma.⁴⁵ Şu halde Hıristiyan teolojisinde imanının temellendirmesinde rasyonalizmden tecrübeye kadar benimsenen farklı yöntemlerde iman bir Hıristiyan imanını ve hakikati olarak düşünülmelidir.⁴⁶

⁴⁵ Bkz. <http://www.ondoctrine.com/fivesola.htm> (25/05/2007)

⁴⁶ Yine Söz gelimi İznik Konsilinde kararlaştırılan iman açıklaması da şu şekilde tesbit edilmiştir;

Görünen ve görünmeyen şeyleri yaratan, Göklerin ve yerin yaratıcısı olan, Tek yüce Baba Tanrı'ya inanırım. Ve Herşeyin yaratıcısı olan, Tanrı'nın biricik Oğlu, Tüm evrenden önce var olan, Yaratılmamış, fakat Tanrı'yla aynı öze sahip olan, Tanrı'dan Tanrı, ışıktan ışık olan, Gerçek Tanrıdan gerçek Tanrı olan, İnsan olarak doğan, Fakat yaratılmamış olan, Baba'yla aynı özden olan, Bizim için ve kurtuluşumuz için, Göklerden yeryüzüne gelen, Kutsal Ruh'tan ve Bakire Meryem'den beden alan, Tam bir insan olan, Pontus Pilatus yönetiminde, Bizim yerimize acı çeken, Ve çarmıha gerilen, Ölüm acısını çeken ve gömülen, Kutsal Yazıların belirttiği gibi, Üçüncü gün ölümden dirilen, Ve göğe alınan, Ve Baba'nın sağında oturtulan, Ve yaşayanları ve ölüleri yargılamak üzere, Tekrar görkemle gelecek olan, Ve egemenliği sonsuza dek sürecek olan, Rab İsa Mesih'e inanırım. Ve Rab ve Yaşam Kaynağı olan, Baba'dan (ve Oğul'dan) çıkmış olan, Babayla ve Oğulla birlikte yüceltilen, Ve Tapınılan, Peygamberler aracılığıyla konuşmuş olan, Kutsal Ruh'a inanırım. Ve tek kutsal evrensel ve elçisel kilisenin varlığına İnanırım. Günahların affı için Tek vaf-tiz olduğunu Beyan ederim. Ölümlerin dirilişini, Ve dünyanın yaşamının geleceğini bekle-

Buna göre, Apolojitik yazarların imanını açıkladıkları ve iman ile akıl arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışırken gözettikleri şu temel inanç ilkelerini asla göz ardı etmemiz gerekir; Baba Tanrı, Oğul Mesih ve tanrısallığı, Diriliş, Lutufu Kurtuluş, Katolikler için Kilise ile kurtuluş, Protestanlar için ise İman ile kurtuluş. Özellikle ilk dört inanç ilkesinin tartışmasız tüm mezhepler için bir iman hakikati olduğunu da vurgulamamız gerekir. Tabii olarak sorun işte bu Hıristiyan imanının nasıl savunulabileceği ya da temellendirilebileceği sorunudur. Avery Dulles'e göre ilk Apolojitik yazarlar İncil'e ait iman ile klasik kültürü sentezlemeyi tercih etmişlerdir.⁴⁷ Bilgi ve inanca ait, Justin Martyr, Clement of Alexandria ve Clement'in ğrencisi Origen, hemen hemen hepsi Hıristiyanlığa ait kabul edilebilir iki ilişki bulunduğunu ileri sürmekteydi: iman ve üstün bilgi. Clement ve Origen her ikisinde kurtuluş için muhtemel iki yol önerdi: Avam için iman ile kurtuluş, Havas için bilgi ile kurtuluş.⁴⁸ Origen, "De Principiis" şöyle diyor du; şimdi bilinmelidir ki, Mesih'e imanını öğütleyen kutsal havariler, nihai bir açıklıkla, kendilerini, herkesin zorunlu olarak inanmaları gereken kesin ilkelere teslim ettiler. İlahi bilgi peşinde koşmada biraz anlayışı kıt olan kimseler olarak görülseler bile, Kutsal ruhun en mkemmelenin hak eden kimselerce incelenmesi gereken, onların anlatımlarının temelleri dilin, hikmetin ve bilginin bir bağışı olarak kabul edilmelidir."⁴⁹ Bununla birlikte, imana ilişkin yaklaşımları, Yeni ve Eski Ahit'te delillendirilene benzer şekilde iradeci bir yaklaşım içeriyordu.⁵⁰

Origenes'in bu yaklaşımında Tanrı'nın bedenini zihin ile bilenemezliğine duyulan güçlü bir inanç hâkimdir. Tanrı derin bir gizemdir, hiçbir insani sözcük veya kavram onu doğru olarak tanımlayamaz. Ancak ruh, onunla aynı tanrısal doğayı paylaştığından Tanrı'yı tanıma imkânına sahiptir.⁵¹ Tanrı'nın beşeri yeti ve sözcüklerle tanınamayacağına ilişkin yaklaşımlarda, bedeninin dolayısıyla da dünyevi olanın

rim. Katolisizm bu inancı ile Protestanlık inancı arasında çok az fark vardır. Bu konuda bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin teolojik kurgusu Protestanlık*, İstanbul, 2006, s. 139–140.

⁴⁷ Avery Dulles, *age.*, 22-71; Tyron L. Inbody, *The Faith of the Christian Church: An Introduction to Theology*, Cambridge, 2005, 21.

⁴⁸ Louis P. Pojman, *Religious Belief and the Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986, s. 8.

⁴⁹ Origen, "De Principiis", *Anti-Nicene Fathers*, vol. 4, 3., s. 239.

⁵⁰ Louis P. Pojman, *age.*, s. 9.

⁵¹ Karen Armstrong, *age.*, s. 142.

iyi bir Tanrı'nın eseri olamayacak kadar kötülükle dolu olduğu şeklinde gnostik bir geleneğin varlığı sezilmektedir.

Diğer yandan İreanaeus ve Tertullian Hıristiyanlık için yalnızca ve yalnızca tek bir şey önermiştir; iman.⁵² Özellikle Tertullian, felsefecilerin çalışmalarında teselli arayan ve bir Hıristiyan felsefe inşa etmek isteyen ürkek imanlıları kinamada oldukça serttir. O Pagan felsefesini “iblisin öğretileri” olarak isimlendiriyordu.⁵³ Paul'un Koloselilere mektubunda (2:8) müracat ederek şöyle diyordu; “insanların geleneğinden sonra ve Kutsal Ruh'un hikmetine aykırı olarak, hiç kimsenin felsefe ve boş hilelerle senin aklını çelemeyeceğini gör.”⁵⁴ Daha sonra Hıristiyan imanını rasyonel felsefe ile sentezleme çabasını sorgulayarak devam eder; *Gerçekten Atınanın Kudüsle alıp veremediği nedir? Akademi ile Kilise arasında ahenk var mıdır? Bizim eğitimimiz Süleyman'ın rahle-i tedirisinden-sundurmasından gelir ki o “Tanrı saf bir kalpte aranmalıdır” ilkesini kendi kendine öğrendi. Stoik, Platonik ve diyalektik kompozisyonda hareli bir Hıristiyanlık üretme çabaları bitsin! İmanımız var ve başka inanca ihtiyacımız yok.*⁵⁵

Tertullian Hıristiyanlığı felsefenin her hangi bir biçimine karşı tamamıyla farklı ve üstün bir şey olarak kavrar. O havarilerin otoritesine başvurmayı ve Kitab-ı Mukaddesin Kilisenin seçkin malı olduğunu hareretle savunur. Kiliseyi, kilisenin Kutsal kitabı şahit getirmesi gibi şahit olarak kabul eder. Bu nedenle, Hıristiyanlığın inanç sistemini, kendi bilgisine bağlar ve onun kendi dışında duran hakikatin tüm senkretik felsefi biçimlerine öncelikli olduğunu ilan eder.⁵⁶ Gerçekte, o, “Tanrı'nın aptalca bir şey olduğuna inanç” şeklinde irfani yolu, aptalca olduğu düşünülen bir dünyaya inanç olarak kabul eder. Tertullian inancının, Mesih'e imanın bir işareti olarak imkânsız olduğunu kabul eder. “Tanrı'ya layık olmayan her ne varsa bana aittir. Tanrı'mdan utanmıyorsam, ben güvendeyim. Her kim beni ayıplayacaksa, bende onu ayıplayacağım...”⁵⁷

O vahyin akıl üzerinde kesin otoritesini kabul eder. Aklın bu konularda yeterli olmadığıyla övünmektedir. Hıristiyan hakikati imanla elde edilir ve yalnızca

⁵² Pojman, *age.*, s. 8.

⁵³ Tertullian, “On Prescription Against Heretics”, *Ante-Nicene Fathers*, c. 3, VII. s. 246.

⁵⁴ Agy.

⁵⁵ Agy.

⁵⁶ Tertullian, “On Prescription Against Heretics”, XXXVI, s. 260-261.

⁵⁷ Tertullian, “On the Flesh of Christ”, *Ante-Nicene Fathers*, c. III, V, s. 525.

imanla onların hakikati kavranır. Tertullian'ın öznelliği açıkça Yeni ve Eski Ahit'e bağlı bir geleneğe dayanır. Buna karşılık Hıristiyan hakikatini kavrama konusunda rasyonalist yaklaşım açıkça Tanrı'nın bilgisine karşıdır. Bu bilgi, İncil'de olduğu gibi, doğrudan Tanrı'dan elde edilmiş, O'nun tarafından bahşedilmiş bir varlık olarak kabul edilir.⁵⁸ Zira ona göre tüm dünyaya yayılmış olan Kilise, Havariler tarafından öğretilen imanı dikkatli bir biçimde muhafaza eder. Tüm dünyaya tahakküm eden, mesaja ve imana sahip olan Kilise bunu dikkatli biçimde korur. Sanki o tek bir yurttayşıyor gibidir. Kilisenin imanı Havarilerin öğretilerine uygundur, sanki tek bir ruh ve kalbe sahiptir.⁵⁹ Görüldüğu gibi Tertullian Kilisenin dışında her hangi bir hakikati kabul etmediği gibi, bu hakikatin kilise dışında aranmasına da karşıdır.

Augustine (354-430) İlk Kilise ile Orta çağ Hıristiyanlığı arasında bir geçiş düşünürdür. Onun düşüncesi İlk dönem Kilise'nin felsefi teolojisinin zirve noktası olarak sayılabilir ve sisteminde Hıristiyanlığın felsefi bir sunumu göze çarpar.⁶⁰ Bu süreçte Hıristiyanlık git gide felsefileşmiştir. Felsefe, dil gibi bir araç olarak kabul edilmektedir. O düşüncenin bir aracıydı. Felsefenin görevi dostlarına ve düşmalarına düşüncelerini açıklamak için araçlar sağlamaktı. Yine de Hıristiyanlık felsefeden daha fazla bir şeydir. Fakat şimdiden sonra, felsefe Hıristiyan inancının hakikatini ve anlamını açıklamamanın bir aracı olarak kabul edilmektedir.⁶¹ Bununla birlikte, Augustine'in eserlerinde felsefi bir temellendirme bulmayı ümit eden kimse "bir belirsizlik" systemsizlik ve eksiklikle karşı karşıya gelebilir. Bu nedenle Augustine'den yapılan alıntılar bir yandan iman ile akıl arasındaki ilişkiyi desteklerken, diğer yandan akıl ve iman arasındaki sorunlar için yanıltıcı olabilir.⁶² Çünkü bu alıntılar Augustine'in eksiksiz epistemolojisini desteklemeye yetmez. Örneğin O

⁵⁸ Bkz. C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 11.

⁵⁹ Bkz. Henry Longuville Mansel D. D., *The Gnostic Heresies of The First and Second Centuries*, ed. J. B. Ligthfood, D. D., London: John Murray, 1875, s. 241.

⁶⁰ Bkz. Alister E MacGrath, *Historical Theology: an Introduction to the History of Christian Thought*, Blackwell Publishing: 1998 s. 26; John Marenborn, *Later Medieval Philosophy 1150-1350 An Introduction*, New York, 1987, s. 84.

⁶¹ Bkz. Colin Brown, *Christianity and Western Thought*, Downers Grove: InterVarsity Press. 1990, s. 93-99.

⁶² Ronald H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1969, s. 2.

İşaya 7:9'i sürekli vurgu yapar; "İman etmedikçe anlayamayacaksınız" sıkça Augustine'in eserlerinde tekrar edilir.⁶³ Diğer yandan da, "Düşüncenin inanca önceliğini anlayamayan kimdir? Hiç kimse inanılması gerekeni öncelikle düşünmedikçe hiç bir şeye inanamaz" der.⁶⁴ Ronald Nash Augustine'in imanın rolünü açıklamada kullandığı epistemolojik yorumların oldukça karmaşık olduğunu ifade eder: "iman, scientia ya da sapientia ile ilişkili olduğu kadar önemli derecede onlardan farklı bir rol oynar". "Scientia" müşahade edilen, dolaysız olarak bilinen şeyleri ya da inanılan, yani dolaylı olarak bilinen şeyleri içerir. Dolaysız bilinen scientia, dışsal bir şahit olmaksızın, zihinsel bir akıl yürütmede bulunulmaksızın duyuya açık olarak doğrudan elde edilir. Dolaylı scientia ise, güvenilir olan şahitlerin otoritesine bağlı olarak elde edilen bilgidir.⁶⁵

Nash Augustine'in teorisinin karmaşıklığına örnek olarak imanı üç farklı anlamda kullanmasını örnek gösterir. İlk olarak iman daha önce ifade edildiği gibi dolaylı bilmenin (mediated scientia) konusu olarak kullanılır. Bu bir takım otoritelerin tanıklığına bağlı olarak hakikatlerin bilinme yoludur. Bu dolaylı bilgi dolaysız bilginin zıttıdır. Fakat Augustine'in anlayışında duyuların dolaysız bilgisi ile aynı statüde kabul edilebilir. Çünkü bütün hakikatlerin şahsi bilgisini dolaysız olarak elde etmek için uzun süre hayatta kalamak imkânsızdır. Bu nedenle iman bu türü, insanın tabii sınırlarına boyun eğmek zorundadır. Birçok bilgi kendisine inanılan şahitlere bağlı olarak elde edilir.⁶⁶

İmanın ikinci anlamı dolaysız bilgi (immediate scientia) ile ilişkilidir. " Bir kimse duyularının güvenilir olduğunu varsaymadıkça, onlar aracılığıyla elde ettiği malumatları bilgi olarak kabul edemez."⁶⁷ İmanın bu türü duyu algılarının ve mantık kurallarının güvenilirliğinden emin olmayı içerir. Üçüncü anlamda ise iman scientia ile ilişkilidir. O söylenenin hakikat olduğunu tasdik etmedir. Bu bilgi türü matema-

⁶³ Augustine, "On the Gospel of John", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, c. VII, The Christian Literature Company, New York, 1888, s. 184.

⁶⁴ Augustine, "On the Predestination of the Saints", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand rapids, Michigan, c. V, s. 499.

⁶⁵ Ronald H. Nash, *age.*, s. 27.

⁶⁶ *Agy.*

⁶⁷ *Agy.*

tik, tarih ve bir otoritenin buyruklarının kabulüne dayalı Kutsal kitapdan dolayı olarak ya da talimle elde edilmiş tüm bilgileri kapsar.⁶⁸

Augustine'e göre önce inanılması gerekeni düşünmeksizin, hiç kimse hiç bir şeye inanmaz. İnancın kendisi onaylamayı düşünmeden başka hiç bir şey olmasa da, inanılan her şeye, kendini önceleyen bir düşünceden sonra inanılması gerekir. Çünkü birçok kimse inanamayacağı için düşündüğünde, inanmayı düşünen her bir kimse için bu böyle değildir. Fakat inanan herkes, hem inanmayı düşünür ve hem de düşünmeye inanır.⁶⁹ Nash'a göre, Augustin'in düşünce sisteminde aklın imana öncelik tanındığı en azından üç durum vardır; Birincisi, yalnızca akletme yeteneğine sahip varlık inanabilir. Akletme yeteneği, inanmak için zorunlu bir şarttır. İkincisi insanın inanmadan önce, inanması gereken şeyi bilmesi veya anlaması gerekir. Hiç kimse anlamadığı şeye inanamaz. Son olarak da, akıl imandan önce gelir, çünkü inanmadan önce, sıklıkla otoriteyi değerlendirmek zorundadır, otorite güvenilir olup olması bakımından akılca test edilmelidir.⁷⁰

Norman Geisler Augustine'in bir taraftan "akıl başlangıçta imanı öncelediğini" kabul ederken, diğer yandan "iman tüm anlamları önceler ve iman, günahın sonucu olan aldanmaların üstünden gelerek apaçık bir kavrayışla akli ödüllendirir" görüşünde olduğunu ifade eder.⁷¹ Augustine'in hem akıl hemde imanı kullandığı çeşitli anlamlara bakarak, O'nun "akıl imanı önceler" ve "iman akli önceler" iddialarını aynı anda nasıl öne sürebilmektedir? Soru sorulabilir. Her şeyden önce o, iman ve akıl arasında uzlaşmaz bir ilişki bulunduğunu kabul etmemektedir. Biri aynı ve eşit biçimde diğeri için de zorunludur. Akılsız iman mümkün olmadığı gibi, imansız akılda mümkün değildir. Çünkü temelde iman, iradenin bir eylemine indirgenir. Hz. İsa'nın Yuhanna 7:17 deki emri: "bir kimse iradesini kullanmak isterse, doktrini bilecektir" ifadesini yorumlayışına baktığımızda bunu daha iyi anlamamız mümkün olur.

Augustine Yuhanna 7:17 cümlesini şöyle yorumlar; "bir kimse onun (Tanrı'nın) iradesini yerine getirirse, doktrini bilecektir" cümlesinin anlamı nedir? Daha önce söylemiştim, her hangi bir kimse iman ederse, şu tavsiyeyi verirdim: Şayet

⁶⁸ Ronald H. Nash, *age.*, s. 29.

⁶⁹ Augustine. "On the Predestination of the Saints", s. 499-500.

⁷⁰ Ronald H. Nash, *age.*, ss. 29-30.

⁷¹ Norman L. Geisler, , *What Augustine Says*, Grand Rapids: Baker Book House, 1982, s. 13-14.

anlamadıysan, iman et. Çünkü anlamak imanın mükâfatıdır. İnanmak için anlamaya çalışma, fakat anlayabileceğin şeye inan; çünkü “inandığın şeyin dışındakini anlayamazsın”. Bu nedenle, anlama imkânına karşı imana itaatı salık verdiğimde ve Rabimiz İsa Mesih aşağıdaki cümlede pek çok şeyi topladı dediğimde, biz Rabbimizle şunu söylemiş oluruz: “ insan iradesini yerine getirmeye istekliyse, doktrini bilmek zorundadır” o neyi bilecektir? Bu “onun anlayacağı” ile aynı şeydir. Fakat “Bir kimse Tanrı’nın iradesini yerine getirmeye istekliyse” ne demektir? Bu inandığı ile aynı şeydir”.⁷²

Üçüncü bilme yoluna gelince bu, Augustine’de “sapientia” terimi ile ifade edilir. *Hikmet* olarak aktarabileceğimiz bu kavram Nash’a göre hem dolaylı hemde dolaysız bilgi biçimlerini içerir. Dolaysız hikmet (Immediate sapientia), “kutsal vizyon” marifetinin sonucu olarak ortaya çıkar. Fakat bu dünyada mistik tecrübeyle ve “ilahi fikirlerin vizyonu” gerçekleşir. Dolaylı hikmet (Mediated sapientia) ise İsa, İncil, Kilisenin öğretileri ve enkarnasyonu gibi şeylerle vukuu bulur. Ona göre Augustine için iman zihnin hakikate içsel bir farkındalığıdır. Fakat bu farkındalık aynı zamanda Kilise ve Kitab-ı Mukaddes’in bildirimlerine bağlı bir iman üzerine kurulmalıdır.⁷³

Çünkü Augustine için, tüm bilgiler ilkin “bilmeyi isteme” yi içerir. Bu bilme arzusu, tüm düşünceler için uyarıcıdır. Ruh, bazı arzularla bilmeye yönlendirilir. Nash, Augustine’in terminolojisinde bu arzunun “irade” olduğunu söyler. Nash Augustine’in inancını şöyle açıklar; İradenin anlama üzerindeki etkisi, İnsanın Tanrı’yı bilmesi durumunda görülebilir. Tanrı’ya ilişkin rasyonalistik yaklaşım O’nu kalbe yerleştirmeksizin akla yerleştirmeye çabalar. Bununla birlikte, bu yaklaşım gerçekten Tanrı’yı bulmanın arzusu olmadığından, her zaman başarısız olur. İnsan, Tanrı’yı buluncaya kadar adanmamış olarak kalamaz. İnsan ilk olarak teslim oluncaya kadar, Tanrı ebediyen keşfedilmemiş kalacaktır. Augustine’in buradaki öğretisi, İsa’nın Yuhanna İncilindeki teklifi ile aynıdır: “ Bir kimse (Tanrı’nın) onun iradesini yerine getirmek ister ise, doktrini bilecektir.” Bu metnin işaret ettiği, İsa’nın otoritesine ilişkin yeterli bir bilginin, İsa’nın öğretisine itaat etme istekliliğine bağlı olduğudur. Bu nedenle, Hakikat, yetkin bir kimsenin, düşünen, hissedenden,

⁷² Augustine, “On the Gospel of John”, s. 184-185.

⁷³ Ronald H. Nash, *age.*, s. 30-31.

irade eden bir bireyin, Tanrı olan Hakikate yüzünü döndüğünde ancak ulaşılabilir olur.⁷⁴

Böylece, insanın entellektüel yeteneğinin dolaylı sapientiaya ulaşma imkânı olsa bile, bu yeteneklerinin bulunması ona ulaşılması için yeterli bir şart değildir. Bu rasyonel yetenekler, kullanılmaz ise faydasızdır ve irade, zihnini kullanmak için insanı hareket geçiren insan ruhunun bir parçasıdır. Bu nedenle, iradenin devinimleri, sevme ve arzu gibi, sapientiaya ulaşmada zorunlu bir rol oynar. Augustine Hıristiyan imanını savunmada akıl ile iman arasındaki ilişkiyi iradeci bir biçimde kurmaya çalışır. İradeci bir iman anlayışını savunur, fakat bu iradenin Kilise ve İncil'e boyun eğmesi gerekliliği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Augustine'in iman savunusu Tanrı'yla içsel bir karşılaşma, ona yönelme, dış dünyadan daha çok insanın kendi iç dünyasında, zihninde onu arama üzerine kuruludur. "Sen benim içimdeydin ve ben sensizdim derken" Tanrı'yı kendi içimizin karmaşık derinliklerindeki tinsel bir varlık olarak konumlandırır.⁷⁵ Augustine Tanrı'ya iman bu şekilde temellendirirken, elbette en temel sorunlarından biri teslisin nasıl anlamlı biçimde savunulacağı sorunudur. Sonuçta teslisin ancak mistik veya tinsel deneyimde bir anlamı olabilir. Bu nedenle teslis üzerine yazdığı *De Trinitate* adlı eserinde deneyime dayalı bir temellendirme çabası açıkça kendini gösterir.⁷⁶

Colin Brown Augustine için şunu söyler: "Daha sonraki düşünürler bu çerçevedeki resmi değiştirebilirler bile, kurmaya çalıştıkları çatı, ilk dönem kilisesinin özellikle Augustine'in teolojisiydi".⁷⁷ William Lane Craig ise onun etkisini şöyle ifade eder: "Ortaçağ boyunca Augustinci geleneğin temel ilkesi, "Anlamayı arayan

⁷⁴ Ronald H. Nash, *age.*, s. 34-35.

⁷⁵ Karen Armstrong, *age.*, s. 167.

⁷⁶ *Age.*, s. 168-169; Ayrıca William G. T. Shedd St. Augustine'in *On The Trinity* adlı eserine yazdığı girişte Tanrı'nın birliği öğretisinin tabii dinin bir hakikati olduğu, Teslis öğretisinin ise vahyedilmiş dinin bir hakikati olduğunu söyler. Çünkü Teslis insan aklıyla bilemez. Kilise bu öğretiyi analitik olarak inşa etmeye çalışma ya da onu akli temellere bağlı olarak savunma konusunda oldukça çekimserdir. Bkz. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, c. III, Buffalo, 1887, s. 3.

⁷⁷ Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1968, s. 15.

iman” - *ides quaerens intellectum* – olmuştur.⁷⁸ İlk Dönem Kilisesi Grek felsefesi ile bir sevgi-nefret ilişkisine sahip iken, Augustin’den sonra felsefe ciddi anlamda ele alındı ve Hıristiyan inancını onunla ilişkilendirme çabası amansız bir mücadeleye dönüştü.

Ortaçağ düşünürleri arasında insanın bilme yeteneğine ilişkin bir iyimserlik hâkimdi. Hıristiyan Kilisenin ilk dört yüzyılı boyunca rakip felsefe aracılığıyla Hıristiyanlığa bir yol bulunmaya çalışıldı. Augustine özellikle “tabiatın iyiliğine mutlak güven duymayı” ve Tanrı’nın insanı sevdiğini onaylamada yardımcı olmuştur. Bir anlamda, insanın keşfedebileceği, bilebileceği ve öyleki aklıyla ulaşmayı başarabileceği Tanrı’nın iradesi kabul edilmektedir.⁷⁹

İşte bu bağlamda Hıristiyan imanının bir savunucusu olarak karşımıza St. Anselm çıkar. Anselm sokolastizmin babası olarak kabul edilir.⁸⁰ Tanrı’nın varlığına ilişkin ontolojik kanıtın ilk mucidi olarak görülür. O’nun felsefeye yaklaşımı, ontolojik kanıtı önceleyen “anlayayım diye inanıyorum- *Credo ut intelligam*” ifadesi ile özetlenir: “yüreğimin inandığı ve sevdiği gerçeğini bir nebze anlamak istiyorum. İnanayım diye anlamak istemiyorum, anlayayım diye inanmak istiyorum. Çünkü şuna inanıyorum: inancım olmadıkça anlamıyacağım”.⁸¹

⁷⁸ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Wheaton: Crossway Books, 1994, s. 18.

⁷⁹ Bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, çev. Şamil Öcal, İstanbul, 2003, s. 143-146.

⁸⁰ Bkz. C. Brown, *Christianity and Western Thought*, s. 102. Skolastisizm ya da skolâstik düşünce Türk okuru için oldukça olumsuz bir anlam taşır. Oysa Brown şu bilgileri aktarır: Skolastisizm sık sık Ortaçağ Düşüncesi ile eşdeğer olarak ele alınır. Bununla birlikte, teknik anlamda, O “Ortaçağ Okullarının eğitim geleneği” anlamına gelir. Dar anlamıyla ise, Hıristiyan doktrinini derinlemesine anlama çabası için felsefe ile teolojik spekülasyonun mecedilmesine ilişkin bir ortaçağ yaklaşımı için kullanılır. Brown yine şunu ifade eder: 11 ve 12. yüzyılda skolastisizmin gelişmesi aklın vahyedilmiş hakikatleri açıklamada hem görevi hemde yetkisi olduğunu ortaya kor. Bu salt akıl olduğu ve Tanrı’ tarafından bildirilen bu tür hakikatleri tespit etmek için bağımsız bir temel sağladığı için değildir. Daha çok, Tanrı’nın kendi hakkında bildirdiklerini anlamak için Tanrı’nın övdüğü bir yoldur. Geliştirilen skolastisizmin özelliklerinden biri, karşı çıkma ve soru sorma tekniğiydi. Bkz. Age, s. 103.

⁸¹ Alın için bkz. Karen Armstrong, *age.*, s. 262.

Brown'a göre bunun anlamı ilk olarak kanıtla sonra da iman et durumu değildir. Biz teolojik hakikatlere teolojik olmayan kanıtlardan dolayı inanamayız. Daha ok, Hıristiyan imanının hakikatini kavrayacak bir konumda olduğumuz bir imanla, Hayat sahibi bir tanrıyla karşılaşdığımızda ancak bu gerçekleşir. Felsefi teolojinin görevi bunun gerekli kıldığı hususları ele almaktır. Bu, meselelerin dayandığı noktaları görmelerini sağladığı için, hem inananın hemde inanmayanın iyiliğindedir. Bu imanın ne alternatifi ne de kısa yoludur. Kendi durumunu değerlendirmek için daha çok imanı kiraya vermeye benzetilebilir.⁸²

Gilson Anselm'in "imanın akıl üzerindeki faydalı etkisi"ni tanımlamada Augustin'i takip ettiğini söyler. Bu açıdan Anselm'in yaklaşımı "Hıristiyan rasyonalizmi" olarak betimlenebilir.⁸³ Gilson'a göre bunun anlamı şudur; "Sadece Aziz Anselm değil, O'nun taraftarları da rasyonel prensiplere ve aklın yargısıyla ulaşılan sonuçlara hiçbir harici şeyin mdehalesine izin verilmeyeceğini savunuyorlardı".⁸⁴ Yani, Hıristiyanlığın hakikatlerini, vahyin yardımına ya da Hıristiyan tecrübeye başvurmaksızın, salt aklın dışında başka hiçbir şeyle kanıtlamaya kalkışmamaktadır.⁸⁵

Anselm'in akla güveni o kadardır ki, ona göre iman zaten bildiği şeyi eninde sonunda tasdik edecektir. Bu bağlamda Gilson şu sonuca varır: (ortaçağın Ruhu) "İmanın akıl üzerindeki önceliğini kesin biçimde formulu eden kesinlikle Anselm'dir. Eğer akıl tam olarak makul ise ve akıl olarak kendi kendine yeten bir şey ise, burada aklın önüne çıkan yalnızca kesin bir yol vardır: imanın makul oluşunun sorgulanması. İman olarak iman, kendi kendine yeterlidir, fakat kendi muhtevasının anlaşılır olmasını arzular. İman rasyonel bir kanıtla dayanmaz, fakat diğer yandan da onu meydana getirir."⁸⁶ Anselm Tanrı'yı "daha yüce hiçbir şeyin dşnlemeyeceği bir şey" olarak tanımlıyordu. Bu tanım Karen Armstrong'un haklı olarak belirttiği gibi, Tanrı'nın insan zihni tafından kavranılabilen ve anlaşılabilen bir varlık olduğunu varsayıyordu.⁸⁷ Anselm için Kilise'nin dogması kaynak ve yetki itibariyle kutsal- dı. Fakat aynı şekilde insan aklı da kaynak ve kendi sınırları içinde yetki itibariyle

⁸² C. Brown, *Philosophy and the Christian Faith*, s 24.

⁸³ Etienne Gilson, *age.*, s. 58.

⁸⁴ Etienne Gilson, *age.*, s. 33.

⁸⁵ C. Brown, *Philosophy and the Christian Faith*, s. 22; Etienne Gilson, *age.*, s. 59.

⁸⁶ Etienne Gilson, *age.*, s. 59.

⁸⁷ Karen Armstrong, *age.*, s. 263.

kutsaldı. İman ve akıl tarafından elde edilen hakikatin her ikisi de Tanrı'dan gelmekteydi. Sonuçta aynı kaynaktan geldikleri için birbiriyle çatışmazlardı.⁸⁸

Bununla birlikte Anselm'in Hıristiyan imanını akıl yürütmesinin temelini yerleştirdiği de açıktır: "Çünkü inanmak için anlama peşinde değilim fakat anlamak için inanıyorum. Çünkü benim inancım şudur ki, inanmadıkça anlayamayacağım" demektedir.⁸⁹ Şu halde Anselm'in bu yaklaşımın salt rasyonalizm olarak algılanamayacağı, daha özel biçimde vahyin bildirdiklerinin rasyonel bir tarzda ele alınarak imanın kusursuz ve mükemmelleşmesi gerektiğinin ifade edildiği de kaydedilmektedir. Bu da felsefenin teolojinin hizmetinde olması gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla bu ilkeyi uygulayarak Anselm dogmanın doğrulanmasına rasyonel bir temel sağlamış olmaktadır.⁹⁰

Augustine ve Anselm'den sonra Thomas Aquinas, iman konusunda daha rasyonel bir anlamayı sağlayabileceğini düşünmüştür. O, Vahyin hakikatinin felsefenin ve özellikle de Aristoculuğuyla uyumlu olabileceğini göstermeye çalışmıştır.⁹¹ Aquinas için tanrısal varlığa ilişkin hakikat iki biçimde var olur. Bunlardan birine akıl yoluyla ulaşılabılırken, diğeri aklın anlama yetisinin üstündedir. Bu her ikisine ait hakikat insana ilahi olarak sunulur. Buna karşılık, " Tanrı'yı bilmek için önmüzdeki kapı salt akıl ise, insan nesli cahilliğin en karanlık gölgelerinde kalabilir."⁹² O, İnsan doğasının zayıflığından ve ilahi konuların zorluğundan dolayı, birçok hayatla karışmış olarak çok az kimsenin bu hakikatleri kavrayabileceğini savunmayı tercih eder.⁹³

Zihin bir şeyin özelliklerini bilme konusunda yanılmayabilir, fakat ilahi bilgi konusunda yanılabilir, hata edebilir. Akıl ilk ilkeler konusunda da hata yapmayabilir, fakat bu ilk ilkelerden akıl yoluyla çıkarsanan bir takım sonuçlarda hata edebilir.

⁸⁸ A. C. Welch, *Anselm and His Work*, T and T Clark, Edinburg, 1901, s. 66.

⁸⁹ Martin Rule, *St. Anselm*, c. I, Kegan Paul Trench Co., London, 1883, s. 135.

⁹⁰ Bkz. Maurice De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, çev. P. Coffey, Longmas, Gren and Co., New York, 1909, s. 163.

⁹¹ Bkz. Ed. L. Miller, *God and Reason: A Historical Approach to Philosophical Theology*, Macmillan Publishing Co., New York, 1972, 122-23; Karen Armstrong, *age*, s. 266.

⁹² Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ed. Joseph Kenny, O.P., c. I, New York: Hanover House, 1955-57, 4.

⁹³ Ed. L. Miller, *age*, s. 123.

Yanılmaz ve hata etmez olan yalnızca ilahi akıldır.⁹⁴ Yalnızca akıl tarafından keşfedilmesi mümkün olan hakikatleri, Aquinas felsefecilerin ispatladığını inanır ve bu hakikatleri “ilk ilke” olarak adlandırır.⁹⁵ Ona göre doğuştan duyulabilir nesnelere bilgisini elde eden akıl, ilahi varlığın hikmetine ulaşamaz. Zira bu hikmet duyulabilir nesnelere aşkındır. Bununla birlikte kusursuz iyiliği nedeniyle insan aklının Tanrı’nın bilgisine ulaşma imkânı elbette vardır, fakat biz bu bilgiye kusursuz biçimde ulaşamayız. Çünkü tabii akıl Tanrı’nın bilgisine yaratılmış varlıklar aracılığıyla ulaşabilir. İman bilgisi ise bize ilahi vahiy aracılığıyla Tanrı’nın bahsettiği bir şeydir.⁹⁶ Bu nedenle, Aquinas Tanrı’nın dile sığmaz gerçekliği ile O’nun hakkındaki insani öğretileri birbirinden ayırma gereği duyar.⁹⁷

O halde İlk önce verili olan gerçekliklere inanılmalı sonrada tam anlamıyla yorumlanması için felsefi bakış açısıyla ele alınmalıdır.⁹⁸ Aquinas için vahiy, insanın doğal olarak ulaşabileceği hakikatleri açıklamak için aslidir ve her şeyin ilkidir. İkinci olarak da vahiy, iman tarafından kabul edildikten sonra akıl tarafından açıklanabilen aklı aşan bu hakikatlerin bilinmesi için gereklidir. Böylece Kitab-ı Mukaddes’in vahyedilmiş hakikatlerini “aklı aşan” hakikatler olarak adlandırır.⁹⁹

Aristo’yu takip eden Aquinas, “bir takım şeylere ilişkin aklın kavradığı tüm bilgilerin ilkesini, varlığın en asli özünü anlamak” olarak kavrar.¹⁰⁰ Örneğin bir taş ya da bir üçgen insan aklı tarafından kavranabilir. Çünkü “bu şeylere ait hiçbir akli nitelik insan aklının kavramasının dışını çıkamaz.” Diğer yandan Tanrı böyle bir özdek değildir: çünkü insan aklı, doğal gücüyle ilahi özü kavramayı başaramaz. Çünkü mevcut hayattaki bilme tarzına göre akıl, bilgi kaynağı açısından duyuya bağlıdır. Duyuya dâhil olmayan bu tür şeylere gelince, bunların bilgisi duyulur şeylerden elde edilebilenler dışında olduğundan insan aklınca kavranamaz. Sonuç ola-

⁹⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, c. I, 61.

⁹⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, c. I, 1.

⁹⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, c. IV, I.

⁹⁷ Karen Armstrong, *Age*, s. 266.

⁹⁸ Bkz. Peter Kreeft, K. Tacelli Ronald, *Handbook of Christian Apologetics*, Downers Grove: Inter Varsity Press. 1994, s. 39-40.

⁹⁹ *Age*, s. 63-71.

¹⁰⁰ *Age*, s. 63.

rak insan akli için aşikâr olan Tanrı hakkında bir takım akli hakikatler vardır. Fakat tamamen onun gücünü aşan bir takım başka hakikatler de vardır.¹⁰¹

Aquinas için, akıl, birini yalnızca imana götürmek için değil aynı zamanda imanın tartışılması için de yararlıdır. Bunu şu açıklamalarından anlamak mümkündür: Kutsal doktrin de akli kullanır, fakat bu imanı kanıtlamak için değil (çünkü o surette imanın değeri sona erer) doktrinde bildirilen diğer şeyleri açıklamak içindir. Bu nedenle, lütuf tabiatı ortadan kaldırmaz, aksine onu mükemmelleştirir, tabii akıl imana iradenin tabii yeteneği olarak hizmet eder.¹⁰²

Teologlar arasında felsefeye ilgisi açısından en rasyonel teologlardan biri kabul edilen Aquinas, aynı zamanda bir takım hakikatlerin aklın kavrayışını aştığına inanmanın da rasyonel olduğunu savunur. Bu vahyedilmiş hakikatler, akıl tarafından “anlaşılmış” olabilir fakat “şumullu” biçimde kavranılamamıştır”.¹⁰³ Kutsal kitapta vahyedilmiş hakikatleri tam olarak kavramada aklın sınırlarına ilişkin Aquinas’ın bu anlayışının, daha sonra hem Kierkegaard hem de Bultman’da dini bilginin öznel yönüne ilişkin vurgularının habercisi olarak okunabilir.

Hem Augustine hem de Aquinas, insan aklına ait anlayışlarında Tanrı’nın lütfu tarafından doğal aklın “aydınlanma”sına bir yer açar. Buna güçlü biçimde William of Ockham’ın kesin deneysel kuramınca karşı çıkılır. Ockham, özellikle, insan aklının gerçek sınırlarını kavramada yanılığa düştüğüne inanır. Ona göre akıl, Aquinas’ın düşündüğü gibi, tabii dünyayı anlamada güçlü bir araçtı, fakat aşkın ya da metafiziksel gerçeklikleri akli kesinlikle kavrama yeteneğine sahip olamazdı.

Aquinas’ın kurmaya çalıştığı tabii dünyanın gerçekleri ile Tanrı’nın bilinmesi arasındaki dikiş tutmaz ilişki, Ockham tarafından koparılır. Ockham hem Hırsitiyan vahyinin hakikatlerinin kesinliğine hem de deneysel olarak doğrulanabilir fenomenlerin hakikatine eşit biçimde inanır. Basitleştirilmiş ve ikiye ayrılmış Ockhamcı yaklaşımla silahlanmış bu yaklaşım Ortaçağ düşüncesinin spekülâtif sistemini silahsızlaştırmıştır.

¹⁰¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, c. I, 3.; “Beş yol” da Aquinas Tanrı’nın varlığının fiillerinden hareketle ispatlanabileceğine inanır. “Sonuçta biz fiillerinden hareketle mükemmel olarak onu öz olarak bilemesek bile, fiillerinden Tanrı’nın varlığını kanıtlayabiliriz.” *Summa Theologica*, Benziger Bros. edition, 1947, I, 2,3.

¹⁰² Aquinas, *Summa Theologica*, I. 1, 8 (Reply Obj.2).

¹⁰³ *Age*, I, 12-13, ve II-I, 13, 5.

Geç Ortaçağın bu özerkliği Reform düşüncesinin gelişiminin hazırlanmasına yardımcı oldu. Rönesans boyunca ana felsefi akım Aristotelesçi kalmaya devam etse de, antik metinlerin ve klasik literatürün yeniden ele alınması eleştirel kutsal kitap ve kilise babalarına ilişkin çalışmaların kolaylaşmasına zemin hazırladı.¹⁰⁴ Colin Brown şunu ifade eder: “Reformasyonun ruhu, farklı ilgi odaklarına sahip gözükse de, Rönesansda olandan daha fazla Ortaçağa yakındır. Ortaçağ tüm yaşamı Tanrı ile ilişkili görmüştü. Reformcuların imanın gerekçelendirilmesi anlayışlarını metafiziksel analiz ve spekülasyondan kişisel tecrübe ve müminin Tanrı’yı bilmede kutsal kitabın rolüne doğru kaydırmaları çok şiddetli tartışmaların yaşanmasına neden oldu.”¹⁰⁵ Böylece mantığın tanrı hakkındaki hakikate ulaşabilme gücüne sahip olup olmadığı konusundaki nominalist şüphecilik, Reformasyon düşüncesinde başatlık kazanan bir dizi düşünencenin doğmasına neden oldu. Bunlardan biri, inancın mantığın üzerinde olduğunu savunan fideizm iken, diğeri de fideizmle bağlantılı olarak, vahiy yoluyla edinilen İncil’e dayalı inancın rasyonel söylemin üzerinde olduğunu vurgulayan görüştü. Bu iki eğilim Reform hareketinin parolası haline gelmişti: sola fides; sola scripture- yalnızca iman ve yalnızca Kutsal Kitap.¹⁰⁶

Martin Luther, “yalnızca iman ile aklanma” konusundaki vurgusundan dolayı akli imanın karşısında bir konumda görmeye yöneldi. Bundan dolayı, Luther, ağır hakaretlerinden dolayı akla karşı biri olarak bilinir. Ki akli “Şeytan’ın gelini” olarak adlandırır. Şeytanın akıl ışığıyla imanı yoldan çıkaracağını söyler. Aristoyu, Platon’u ve Sokrates’i İncil’e ve Tanrı’ya karşı olan Pagan düşünürler olarak görür.¹⁰⁷

Bunla birlikte, Luther, imana hizmet etme açısından rasyonalist spekülasyonla akli birbirinden ayırır. Teolojide Kutsal Kitap ve imanın konumunu tartıştığında çok etkili biçimde akli kullanır. Aklın ve iradenin günahından dolayı doğru yoldan sapıldığına inandığından, “ imandan ve Tanrı’nın bilinmesinden önce akıl saf karan-

¹⁰⁴ Colin Brown, *Christianity and Western Thought*, s. 144-145.

¹⁰⁵ *Age*, s. 145; Karen Armstrong, *age.*, s. 345-346.

¹⁰⁶ Bkz. Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles Modern Dünyada Şeytan*, çeviren: Nuri Plümer, İstanbul, 2001, ss. 25-26.

¹⁰⁷ Martin Luther. *Luther's Works*, vol. 51. ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1959, ss. 374, 377, 64.

lıktı, fakat inanların ellerinde, mükemmel bir araç oldu” şeklinde kanaatini dile getirir.¹⁰⁸

İnsan iradesinin merkeziliği ile ilgili soruna gelince Luther Augustine’e geri döner. Augustine karşılık, Aquinas zihnin merkez ve iradenin de ayrı bir varlık değil zihnin bir parçası olduğuna inanmıştı. Aquinas’a göre eğer Tanrı insanı imana yöneltmek ister ise, doğrudan zihni harekete geçirirdi.¹⁰⁹ Augustine’e göre ise Tanrı insanı imana yöneltmek ister ise, doğrudan iradeyi harekete geçirirdi.¹¹⁰ Bu nedenle Augustine için ve dolayısıyla Luther için de, “Mesih aracılığıyla bize serbestiyet sağlayan hürriyet”, insanın onarımıdır. Kişi kendi anlayışının üstündeki vahye güvendiğinden ve boyun eğdiğinden dolayı bu Kitab-ı mukaddes’in bir işi olarak görülür.¹¹¹ Dolayısıyla Lutheryanizmde imanla kurtuluş öğretisi anlamını ancak Mesih’e imanla bulabilir. Günahkârların Mesih aracılığıyla aklandığı inancından, Lutherci

¹⁰⁸ B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Clarendon Press, Oxford, 1962, s. 1-2. Luther kendi uygun alanında felsefenin kullanılmasına karşı değildir. Bz. Martin Luther, *Table Talk*, Editör ve çeviren, William Hazlitt, George Bell, London, 1884, s. 23: “ insanların felsefeyi öğretmemesi ve öğrenmemesini söyleme; bu nedenle sağduyu ve ılımlı olduğu sürece onu onaylıyorum. Felsefeyi kendi sınırlarında bırak. Tanrı’nın kararlaştırdığı gibi, onu bir komedideki karakter olarak kullanmamıza müsaade et, fakat onu ilahi olanla karıştırmaya tahammül edilemez.” Doğal olarak Luther felsefe ile İncil’in ele alınması konusunda kesin sınırlar tasarlamaktadır.

¹⁰⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, II—I, 9, 1-6. Burada Aquinas iradenin, zihin tarafından harekete geçirildiğini ileri sürer. Devam eden paragrafta o iradeyi “zihinsel istek-arzu” olarak tanımlar. Augustine’dan farklı olarak Aquinas iradenin mükemelliğini zihnin bir işlevi olarak görür. Aristo’yu takip ederek irade zihne aittir der.

¹¹⁰ Augustine, *City of God*, çev. Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, A Division of Doubleday and Company, New York, 1958, s. 306.

¹¹¹ Luther şöyle der, “irade, ister Tanrı’ya ister insana ait olsun, hiç bir baskı olmaksızın iyi ya da kötü yaptığı şeyi yapar, fakat tamamen özgür olarak aynı şekilde istediği ya da hoşnut olduğunu yapar. Ama bizim değişken irademiz üzerinde egemen olan Tanrı’nın iradesi değişmez ve kesindir. Bizim irademiz, ilke olarak ahlaken bozukluğundan dolayı, kendi başına iyi olanı yapamaz.” Bkz. *The Bondage of the Will*, çev. Edward Thomas Vaugman, ed. T. Hamilton, London, 1823, s. 34. İlerleyen bölümlerde bunu şu saptamaları izler; “Tanrı’nın lutfu olmasızın özgür irade hiçte özgür değildir. Fakat sürekli tutsak ve kötülüğün kölesidir.”, *age.*, s. s. 71.

iman öğretisi ile kurtarıcı Mesih'in misyonu arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır.¹¹²

John Newport, Luther için şunu söyler: "İman içten bir itimat ve Tanrı'nın merhametine güvendir. İman akli içerse bile, zihinsel bir onaydan daha çok güvendir."¹¹³ Luther için İman kurtuluşun zorunlu bir şartı değildir, yeterli bir koşuldur.¹¹⁴ Bu şart teslim olmayı içerir, Luther şöyle der: "Tanrı hakkında söylenenin hak olduğuna inanan bir iman bulunurken; bir de kendini Tanrı'nın kollarına atan bir iman bulunur". Ona göre bu sonucusu kurtuluşun yeterli şartıdır.¹¹⁵

Luther meşhur eseri *The Bondage of the Will* 'de üç ışık analojisine başvurarak şu sonuca ulaşır: "tabii ışık, lütuf ışığı ve ihtişam ışığı" – "The light of nature, the light of grace, and the light of glory." Bunlarla şunu kasteder; gündelik aklın ve akliselimin ışığı, Kutsal kitapdaki vahyin ışığı, gelecek ihtişama-şerefe ait ışık.¹¹⁶

Luther insanın özgür iradesi konusunda tabii ışık ile lütuf ışığı arasında çözülmemiş bir çatışkı-antinomi bulunduğu kanıtlamaya çalışır. Bununla birlikte, birtakım meselelerin burada ve şimdi ne tabii ışıkla ne de lütuf ışığıyla çözülemeyeceği sonucuna varır. Tüm bu zıtlıklar şeref-ihtişam ışığıyla çözülecektir. Onların çözümü mükemmel ışığı beklemelidir. Fakat bu süre içinde, aklımızın eksiksiz olarak tatmini sağlamak için tam olarak anlayamasak bile, Tanrı bize neye inanmamız ve neyi takip etmemizi bilebilmemiz için kelamını verecektir. Onun delili, yapamayacağımız ve tam olarak anlayamayacağımız şeye imanla itaat etmemizin makul olduğudur.¹¹⁷

Heywood Thomas Luther'in yaklaşımını şöyle özetler; Luther için din, çetrefil bir şey değildir, aksine tamamen yalın bir şeydir; dış amillere ve araçlara bağlı

¹¹² Hakan Olgun, *age*, s. 159, 163.

¹¹³ John P. Newport, *Life's Ultimate Questions: A Contemporary Philosophy of Religion*, Word Publishing, Dallas, 1989, s. 425. Ayrıca bkz. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Crossway Books, Wheaton, 1994, s. 36. Luther aklın yargıçsal kullanımına karşı çıkarken onun yönetsel kullanımına inanır.-aklın İncil'i yargılamasına müsaade edilmemeli, fakat o incil'e hizmet ettiğinde ve boyun eğdiğinde tam anlamıyla kullanılabilir.

¹¹⁴ Pojman, *age*, s. 38.

¹¹⁵ John P. Newport, *age*, s. 425.

¹¹⁶ Luther, *Bondage of the Will*, s. 465.

¹¹⁷ *Agy*.

her hangi bir şey değil, aksine tamamıyla ruhsal, kişisel, içsel bir şeydir, bilginin değil, zihnin bir halidir, şuurun bir dinginliği olarak müminin ilkönce kişisel olarak tecrübe ettiği bir bilgiyi şart koşar. Tanrı'yı araştırmak ve onu bulmak için; her şeyden daha çok korkmak, sevmek ve Tanrı'ya güvenmek, kalbin yalnızca Tanrı'ya bağlanmasına izin vermek, Luther için bu, dinin bütünüdür.¹¹⁸ Yukardaki açıklamalardan Lutherciliğin iman savunusunda bağlılığa ve güvene vurgusundan Katoliklik karşısında daha ılımlı bir yaklaşımı benimsediği gibi yanlış bir çıkarımda bulunulmaması gerekir. Çünkü çoğu kez postmodern yaklaşımlar akılcılığa karşı öznel tecrübeye yapılan vurgunun daha ılımlı bir din anlayışını getirdiği gibi yanlış bir sonucu varsaymaktadır. Bunun en açık kanıtını Protestanlık oluşturmaktadır. Ortaya çıktığından itibaren öznel bir inancı destekler gözüğe de, katı yazgıcı vurgusu ve kutsal yazılarda yer almadığı gerekçesiyle her türlü gelişmeyi engelleyici yaklaşımlarıyla aslında Protestanlık çok daha katı bir dindarlık formunun gelişmesine neden olmuştur. Sözelimi Ortaçağ'da çadılığa karşı savaşta Protestanlık oldukça hevesli bir tutum sergilemiştir.¹¹⁹

Diğer önemli bir Protestan teolog John Calvin'e gelince Louis Pojman onun "kalb ve zihin arasındaki Thomistik dengeyi tekrar dillendirdiği" görüşündedir.¹²⁰ David Willis ise Calvin ve Auquinas arasında imanın kaynağı konusunda kesin bir karşıtlık görür. Aquinas için iman duyularda başlar iken, Calvin için iman "salt olayların bilgisinden kaynaklanmaz, aksine onun kaynağı Tanrı'nın kelamıdır."¹²¹ Calvin "boş-tamtakır iman"dan daha çok "koruyucu iman" ile ilgilenmektedir. Calvin Ortaçağ düşünürlerinin "Tanrı'yı iman nesnesi yaparken hataya düştüğüne inanır, bunun yerine o, imanın, ilahi bilginin bize doğru bir yönelimi içermesi

¹¹⁸ J. Heywood Thomas, *Subjectivity and Paradox*, Basil Blackwell, Oxford, 1957, s. 50. Luther'in kalbin tinselliği olarak imana vurgusu kuşkusuz daha sonra Kierkegaard'ın öznel ilkesine ve dinin tecrübe ile temellendirilmesi yaklaşımlarına önemli katkısı olacaktır.

¹¹⁹ Bkz. Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles Modern Dünyada Şeytan*, s. 25, 31.

¹²⁰ Pojman, *age*, 38.

¹²¹ E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology*, E. J. Brill, Leiden, 1966, s. 115. Willis Calvin'in şu görüşte olduğunu söyler, "Mesih'in emrettiği iman, sorusuz sualsiz çıplak kelamı kabul etmek ve dünyevi görüşlere ve akla dayanmamaktır. Gerçekte biz Tanrı'nın hakikatini kendinde tasdik edilmiş görerek ona olan borcumuzu ödemeliyiz."

gerektiğinine inanır.¹²² Institutes adlı eserinde imanı şöyle tanımlar: “iman, Tanrı kelamında belirtildiği gibi, bize ilişkin ilahi iradenin bilgisidir. İmanın temeli, önsel bir Tanrı hakikati inancıdır. Zihninde kelamın kesinliğine ilişkin herhangi bir kuşku sürdüğu sürece, onun otoritesini zayıf, güvenilmez olacaktır, ya da dahası asla bir otoriteye sahip olmayacaktır.”¹²³

Calvin tüm Kutsal Kitabın otoritesini muhafaza etmeyi sürdürmesine rağmen, sadece Mesih’i “imanın koruyucu özdeği” ve “ iman bilgisinin uygun nesnesi” olarak tanımlar. Bu nedenle Calvin’in imanını tam olarak İncil merkezli değil, aksine daha çok Mesih merkezlidir.¹²⁴ Temel olarak Calvin imanının bilginin bir türü olduğuna inanır. “imanda haklı olarak bilgi diye adlandırılan böyle bir kesinlik vardır. İmanı takip eden bir bilgi vardır: Tanrı bizi kendi fiillerinin bilgisiyle ve imandan sonra gelen gizli hikmeti ile imana hazırlar. Çünkü imana teslim olma bize göksel krallığın kapısını açar.”¹²⁵

Calvin, Tanrı’nın özü itibariyle insan tarafından bilinebileceğine inanmaz. “ O’nun özü kavranamaz, ihtişamı gizli ve bizim tüm algılarımızın uzağındadır”.¹²⁶ Yalnızca fiilleri itibariyle bilinir. “ Tanrı hakkında ne dünürsük düşünelim ancak ahmaklık etmiş oluruz, O’nun hakkında ne söylesek söyleyelim anlamsız olacaktır”.¹²⁷ Biz Tanrı’nın varolduğunu anladığımızda değil, aksine O’nu anlamak için, neyin doğru olduğunu, O’nun şerefine neyin layık olduğunu anladığımızda Tanrı’yı anlamış oluruz. Tanrı hakkındaki bilgimiz ancak ondan korkmaya, saygı duymaya, tüm iyi şeylerde Onu aramaya, Ona ibadet etmeye bizi yönlendiriyorsa anlamlıdır.¹²⁸ Fakat bu türden bir bilgiye insan nasıl ulaşabilir? Bu soruya Calvin şöyle cevap vermektedir; Kutsal Kitap tarafından öğretilmedikçe hiç kimse böyle bir salih öğre-

¹²² Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York, 1952, s. 153-54.

¹²³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, çev. Henry Beveridge, The Edinburgh printing Company, Edinburgh, 1845, II, 2, 6, s. 102.

¹²⁴ Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York, 1952, s. 155.

¹²⁵ T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in the Theology of John Calvin*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1952, s. 101.

¹²⁶ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 5, 1.

¹²⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 13, 3.

¹²⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 2, 1, ve 2.

tiye sahip olamaz. Kutsal Kitap Tanrı hakkında ne bilmemiz gerekiyorsa ve ne bilebilecek isek bize onu bildirecektir.¹²⁹

Calvin' e göre “ insan ruhunda karşılık bulan Tanrı'nın gerçek bilgisi, ruhun öznel şartı ile belirlenmiştir. Calvin'in kavramında bu Kutsal Ruhun aracılığı ve aydınlatmasını gerekli kılar: “ Tanrı'nın vahyi bizim dayanağımızdır. Kendine uzatılmış diğer bir ışığa ihtiyaç duymaz, aksine kendi zatından aydınlatır: öteki hiç bir ışık, Tanrı'nın vahyinin yaptığı etki gibi, onun sahip olduğu ihtişamın üzerinde etki edemez. Hassasiyeti günah tarafından bozulduğunda tümü başarısız kalır. Kelamın ışığı yollanmadan önce, Günah işleyenlerin, ruhları üzerinde iyileştirici bir işleme gereksinimleri vardır. Işığı algılayabilecek günahkâr ruhların üzerindeki bu iyileştirici etkiye Kutsal Ruh'un kanıtı- şahitliği denilmiştir”.¹³⁰

Görüldüğü gibi Calvin'in teolojisi Kutsal Kitap'ın ve Mesih'in mutlak otoritesine dayalı bir iman anlayışı sunar. İmanı rasyonel temellerden uzak, salt bir güven ve bağlantıyla temellendiren Calvin'in anlayışın özellikle yaşadığı dönemde takındığı katı otoriter tutuma bu arada işaret etmek yerinde olacaktır. Kutsal kitap'ın otoritesi ile meşrulaştırılan siyasi otorite bireysel özgürlüklerin sınırlandırıldığı otokrat bir devlet anlayışına dönüşür. Dolayısıyla Calvin'in teoloji rasyoneliteden uzaklaşmanın her zaman özgürlük getirmediğinin oldukça somut bir örneğidir.¹³¹

Buraya kadar ele aldığımız Apolojistik yaklaşımlar Hıristiyan imanının tanımlanması ve savunulmasında rasyonalizmden deneyime doğru kayan farklı yaklaşımların Hıristiyan teologlar açısından öne çıkarıldığını göstermektedir. Kuşkusuz Hıristiyan düşünce tarihinde Apolojistik bilimdeki yaklaşımlar katı ve kesin sınırlarla tanımlanamaz. Özellikle 18. yüzyıl sonrası eleştirel gelenek ve rasyonalizmin tutumundaki bir takım farklı yönelimlere kaymaya neden olmuştur. Sözgelimi Karl Barth,¹³² R. Bultmann, Kiekekard, R. Otto gibi teologlar ve Reform Kilisesi imanının rasyonel olarak savunulamayacağı kanaatine varmış ve tecrübî delili öne çıkarmış-

¹²⁹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1, 6, 2.

¹³⁰ Benjamin Breckinridge Warfield, *Calvin and Calvinism*, Oxford University Press., New York: 1931, s. 31.

¹³¹ Bu konuda bkz. Mustafa Bıyık, “Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve Cenevre Örneği”, *Dini Araştırmalar*, c.8, sayı: 22, 2005, s. 49 vd.

¹³² Bkz. Şaban Ali Düzgün, “ İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları*, 5:1 (2007), s. 2.

lardır.¹³³ Ve hala Hıristiyan imanının savunulmasında yöntem arayışları hız kesmeden devam etmektedir. Buna karşılık kelam ilmiyle karşılaştırılmalı bir okuma da klasik kelam ilminin muadilinin genel anlamıyla Hıristiyan ortaçağla sınırlı olması daha doğrudur. Buna rağmen burada yer vermeye çalıştığımız Hıristiyan teologlarla Kelam ilminin düşünürleri arasında karşılaştırma yapma imkanımız vardır. Böylece bu karşılaştırmayla kelam ilminin salt apolojetik olduğu iddiasının olumsuz bir nitelenebilirliği hak edip etmediği ortaya çıkacaktır.

3. Kelam İlmi'ne Yönelik İthamlar ve Eleştirisi

Kelam ilminin bir tür apoloji olduğunu dile getirenlerden birisi Louis Gardet olmuştur. Gardet Kelam ilminin Apolojistik bir savunma (d'apologie defensive) olduğunu söyler.¹³⁴ Bir başka makalesinde kelam ilmini şu şekilde tanımlamaktadır; "Diğer taraftan, şayet Kelam kitaplarının muhtevasını yakından incelersek, aklı delillerin kullanılması neticesinde çoğu kez, çok geçerli analizler taşıyan, fakat her şeyden önce savunmacı, çok ileri götürölen bir diyalektiğin hayli ağırlaştığını kabul etmek zorunda kalırız. Bu diyalektik aynı zamanda bizzat inançların özüne inme girişimini nadiren aydınlatan, (ad hominem) deliller ile beslenmektedir. İşte bunun içindir ki biraz önce Kelâmı yaklaşık bir şekilde sadece teoloji olarak değil de "savunmacı bir teoloji" olarak tarif etmeyi teklif ettik".¹³⁵

Gardet'in Kelam ilmini apoloji olarak tanımlanması elbette tek başına sorun oluşturmamaktadır. Zira kelam ilminin bir savunma görevi üstlendiği özellikle 5. yy'dan sonraki kelam tanımlarında da ifade edilmektedir. Fakat asıl sorun bu tanımlamanın Kelam ilmine yönelik olumsuzlama içerecek bir şekilde kullanılmasıdır. Çünkü Gardet Kelam ilminin bu savunma işlevini ad hominem (tartışmayı soruna değil kişiye indirgeme) delillerle yaptığı gibi oldukça yanlı bir iddiayı da tanımına eklemektedir. Gardet'in bu iddiaları bazen çağdaş araştırmacılar tarafından sorgu-

¹³³ Bkz. şaban Ali Düzgün, " Tecrübe Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelam Araştırmaları*, 2:1 (2004), ss. 27-46.

¹³⁴ Bkz. Louis Gardet, "De quelques questions posées par l'étude du "Ilm Al-Kalam"", *Studia Islamica*, No. 32. (1970), s. 131.

¹³⁵ Louis Gardet, " İslâm "Dini İlimleri" İçinde İlmi Kelâmın Yeri üzerinde Bazı Düşünceler", *İslâm Düşüncesinin tarihsel Gelişimi –yorumlar, düşünceler-, çev. M. Sadi Yazıcıoğlu, Ankara, 2001, ss. 12-13.*

lanmaksızın kabul edilmekte hatta bu iddia üzerine yeni bir takım savlar inşa edilmektedir. Sözgelimi, Galip Türcan Apolojistik bilimindeki yöntemsel tartışmaları dikkate almadan Gardet'e gönderme bulunarak, Hıristiyan teolojisi ile kelam ilmi arasındaki Apolojistik mantığı şu şekilde kesin çizgilerle bir birinden ayırabilmektedir; "Hıristiyan teolojisinde iman savunma (apologétique) teolojik kritiğe bir giriş niteliğinde olduğu halde, Müslüman apolojisi (kelam) öncelikle dinin savunması ile ilgilidir. Buna göre Hıristiyan teolojisinde aklın asıl amacı, vahyin anlaşılabilir sınırlarına ulaşmaktır. İslam'ın teolojik faaliyeti ise "imanı anlama" (intelligense de foi) çabasıdır. İslam'ın teolojik faaliyeti ise "imanı koruma" (défense de foi) endişesi ekseninde yoğunlaşmıştır".¹³⁶

Her şeyden önce Hıristiyan teolojisinde Apolojistik bilimi teolojik kritiğe bir giriş olarak sunma çabası oldukça hatalıdır. Zira burada kastedilen eleştiri imanın eleştirisi ise, Hıristiyan düşünce tarihinde eleştiri geleneği Katolik dünyanın iman temellendirmesine karşı ancak 17. yy'dan sonra ve özellikle aydınlanma ile başlayan bir geleneği temsil eder. Apolojistik bilimi yukarıda açıkladığımız gibi bir eleştiri değil Hıristiyan imanının tanımlanması ve savunulması sorunu ile ilgilenen bir disiplin olarak kuramsallaştırılmıştır. Bazen Sistemik Teolojinin bir alt disiplini, bazen *Fundamental Theology* bazen de Dogmatik Teoloji içinde yer alan Apolojistik bilimi ile Karl Barth, Rudolf Bultman, Karl Rahner gibi teologlar tarafından temsil edilen *Critical Theology*'yi birbirine karıştırmamak gerekmektedir.¹³⁷ Modern gelişmeler ile Hıristiyanlığın temel dogmaları arasındaki çatışmaya yönelik bir çözüm önerisi olarak okunabilecek eleştirel teolojinin Apolojistik bilimine elbette yansımaları olmuştur, fakat bu oldukça modern bir olgudur. Aynı şekilde *theological critique* şeklinde bir yaklaşımın da teolojide feminizm, liberal teoloji, ekonomi, postmodernizm gibi konuları temel alan ve çağdaş sorunlara teolojik bir eleştiri mantığı ile yaklaşan yönelimlerle birlikte anılan bir terminoloji olduğunu söyleyebiliriz.

Söylendiği gibi klasik apoloji hiçbir zaman bir teolojik eleştiriye giriş özelliği taşımaz tam aksine temellendirmeci ve tanımlayıcı bir özellik arzeder. Burada Hıristiyan Apolojitiğine atfedilen bir diğer husus da, "Hıristiyan teolojisinde aklın asıl

¹³⁶ Galip Türcan, "Klasik kelam'ın Apolojik Değeri", İslami Araştırmalar, c. 17, sayı: 4 (2004), s. 324-325.

¹³⁷ Eleştirel teoloji için bkz. David F. Ford, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Paperback, Oxford, 2005, ss. 4-16.

amacının vahyin anlaşılır sınırlarına ulaşmak olduğu” iddiasıdır. Oysa Hıristiyan Apolojistik biliminde aklın rolüne ilişkin farklı yöntem ve anlayışlarla karşı karşıya olduğumuzu yukarıda gösterdik. Ayrıca aklın Hıristiyan imanını anlama imkânı üzerine konuştuğumuzda durumunun söylendiği gibi iç açıcı olmadığı anlaşılmuştur. Sözgelimi, Augustine için teslisin aklın anlama imkânını aştığı iddiası hatırlanınca imanın nasıl aklın anlama çabası (intelligense de foi) içinde kaldığı söylenebilir ki?

Kelam ilmi ile ilgili söylenen onun imanını anlama çabasından ziyade salt savunma çabası içinde olduğu iddia ise oldukça sorunlu gözükmektedir. Ayrıca bu iddiaya bir de kelamın daha ziyade dogmanın tanımlanmasına yönelik olarak geliştiğini eklemek Kelam ilmi açısından ciddi bir buhtan içermektedir.¹³⁸ Özellikle Kelam ilmindeki gelişimi ehl-i sünnet ve dogma üzerine temellendirmek kanaatimce ehl-i sünneti Hıristiyanlıktaki ortadoksiye, dogmayı da konsillerde belirlenen *credo*’lara benzetmek gibi bir yanlışlığı içerecektir. Zira dogma üzerine kurulu bir teolojiden bahsedilecek ise, sanırım bu kelam ilminden daha ziyade Hıristiyan teolojisi için geçerli olacaktır. Tabii burada dogma ile neyin kastedildiği belirsizdir. Çünkü teoloji literatüründe dogma ne vahyin, ne dinin, ne de imanın doğrudan karşılığı olarak kullanılmaktadır. Teoloji dogmanın anlaşılması çabasını içerdiğinden her anlama faaliyeti gibi doktriner ve kuramsal bir genişliğe ve çeşitliliğe sahiptir. Dolayısıyla her hangi bir teolojiyi belirleyen şey dogma değil, bu anlama çabasının nasıl ifade edildiğini gösteren doktriner özellikleridir.

Ve o kadar ilginçtir ki Dogma üzerine yazan Protestan Hıristiyan teologlar spekülatif felsefeyle karışmış metafizik bir teolojiye karşı daha köktenci, İncil üzerine kurulu bir teolojiyi savunurlar. *Outlines of the History of Dogma* adlı eserin yazarı Protestan Alman teolog Adolf Harnack, (1851-1930)’a göre dogma, arkasında ilahi vahyin otoritesi olduğu düşünülen ve kurtuluş için zorunlu olarak kilise tarafından yükümlü tutulan, bilimsel olarak formüle edilmiş bir iman açıklamasıdır. Büyük çoğunlukla da, kilise tarafında tüm insanlık için zorunlu bir inanç haline getirdiği İsa’nın sahih öğretisinin Grek metafiziği ile bir karışımıdır.¹³⁹ Bu nedenle Karl Earth *Church Dogmatics* adlı eserinde imanın doğrulanmasında akla başvuruyu reddeder, İncil’in imanını temellendirme tek ve yegâne kaynak olduğunu savunur.¹⁴⁰

¹³⁸ Galip Türcan, *agm*, s. 325.

¹³⁹ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, s. 35.

¹⁴⁰ *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Leslie Houlden- Peter Byrne, Routledge, London, 1995, s. 360.

Ayrıca Kelam ilmine yönelik içsel eleştiriler ve kelami yöntemin cedeli ya da hitabi karakterine ilişkin tanımlamalar her ne kadar onun Apolojistik karakterine yönelik vurguya temel hazırlar görünse de, klasik eleştirilerde kelam ilminin öncüllerini salt dogmadan aldığı gibi bir sav öne sürülmemiştir. Aksine söz gelimi İbn Rüşd Eş'arî kelamcılarının bilgilerininin temelini oluşturan ilkelerin çoğunun sofistik öncüller olduğunu iddia etmektedir.¹⁴¹ Hatta Nazar ehlinden ne Eş'arîlerin ne de diğerlerinin benimsediği yöntemlerin Şâ'ri'nin toplumua öğretmeyi amaç edindiği yollar olmadığı suçlamasını getirmektedir.¹⁴² İbn Rüşd bir başka eserinde ise, Eş'arîlerin Allah'ın varlığını tasdik etmek amacıyla kullandığı yöntemlerin Allah'ın bizim araştırmamızı istediği ve imana çağırıldığı şeriatın yöntemleri olmadığını söylemektedir.¹⁴³ Gazali'de kelamcılar, öncüllerini meşhûrât türünden önermelere dayandırmakla itham etmektedir.¹⁴⁴ Maalesef Kelam ve felsefe arasındaki tartışmanın Felsefecilerin akla Kelamcılarının ise nassa-dogmaya bağlı bir akıl yürütmeye bağlı oldukları şeklindeki modern metinlerde yer alan ayırımın bizatihi kendisi modern bir ayırımdır. Çünkü Klasik kelamcılar iman temellendirmesinde öncüllerini nastan değil bizzat dış dünyadan edinilen bilgiler üzerine kurarlar. *İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib* olarak isimlendirdikleri yöntem de dış dünyadan edinilen bilgilere dayalı gidimli bir akıl yürütme biçimini göstermektedir. Bu nedenle felsefeciler ile aralarındaki temel tartışma ve ayırım nass-dogma/akıl karşıtlığı olamayıp analoji-kıyas ya da tümevarım olarak kullanılan akıl yürütme biçiminin kesin bilgi verip vermediği noktasındadır. Dolayısıyla tartışma felsefî ve mantıkî bir tartışma düzeyinde hem Klasik Kelamcılar hem de Felsefeciler tarafından kabul edilmiş ve bu bağlamda yürütülmüştür. Farabi'nin yazdığı *Kıyas's-Sağır* adlı küçük risale bu sorunsalın farkındalığını ve nasıl aşılabileceğini göstren erken ve önemli bir belgedir. Bu risalede Fârâbî açık biçimde sorunu şu şekilde tanımlamaktadır; *Şimdi, her hangi bir şey hakkında duyular yoluyla elde edilmiş hükümün veya bu hükümde başka bir şekilde bilinmiş olan şeyin, hakkındaki hüküm duyular yoluyla elde edilmemiş bir şeye, bu diğer şey birincinin içinde olmamak şartıyla, geçirilişi (nukle) hakkında konuşmamız*

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Felsefetu İbn Rüşd adlı eserin içinde, Daru'l-İlm, 1935, s. 33.

¹⁴² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.34.

¹⁴³ İbn Rüşd, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille*, Felsefetu İbn Rüşd adlı eserin içinde, Daru'l-İlm, 1935, s.43.

¹⁴⁴ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 193.

*gerekiyor. Bu zamanımızdaki insanların istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib olarak adlandırdıkları şeydir.*¹⁴⁵

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacaktır ki, Fârâbî burada kelamcıları ne nassa-dogmaya bağlılıkla ne de nassa bağlı bir yöntem kullanmakla itham etmektedir. Gerçekte felsefe ile Kelam arasındaki ayrımın nass-akıl karşıtlığı bağlamında yorumlanması metafizik ile bilim arasındaki oldukça pozitivist ve modern bir ayrımın İslam düşünce tarihine oryantasyonundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda Felsefe ile Kelam arasında sık sık dile getirilen bir başka ayrıma da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bazen Felsefnin *varlığı varlık olarak incelediği, Kelam ilminin ise varlığı Allah’a delaleti bakımından incelediği* şeklinde jargonların kullanıldığını da şahit olmaktayız. Oysa özellikle Metafizik bağlamında ilk felsefe’nin görevinin açıkça ilk ilkeye ulaşmak amacıyla varlığı ele almak olduğu Felsefecilerce açıkça belirtilmiştir. Sözelimi Kindî felsefenin amacını şöyle belirlemektedir; “ Felsefe öğrenmekten amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yaratıcı’yı bilmek, O’nun hareket etmeyen “Bir” olduğunu... Hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir”¹⁴⁶ Dolayısıyla Kelamcılar ile Felsefeciler arasında temel farklılık önermelerin mantıkta birinci analitiklerde yer alan formlara mı yoksa ikinci analitiklerde yer alan formlara mı dayandırılması gerektiği şeklinde felsefi bir tartışmadır. Aşağıda tartışacağımız gibi teoloji literatüründe Apolojistik bilim tarihi göz önüne alındığında imanın salt dogma üzerinden savunulduğu gibi kelamcılara yakıştırılan bir temellendirme yersiz kalacaktır.

O halde Kelam ilminin Apolojistik olduğu ya da Apolojistik yöntem içerdiği şeklinde bir tanımlama yukardaki açıklamalar dikkate alındığında hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü kelam ilmi imanın tanımlanması ve savunulmasında her şeyden önce hangi türden bir Apolojistik yaklaşımı benimsemektedir sorusuna, bu iddiaların hiç biri cevap vermemektedir. İkinci olarak bir bilim olarak kelam ilminin

¹⁴⁵ Fârâbî, “Kitabu’l-Kıyasi’s-Sagir”, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. ve çev., Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 7, Türkçe çevirisi için bkz. s. 112. Risale için daha geniş bir değerlendirme için ayrıca bkz. Hilmi Demir, *age*, ss. 198-212.

¹⁴⁶ Kindî, “ Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2005, s. 113-114.; İbn Rüşd’de felsefenin görevini şöyle açıklamaktadır; “ eğer felsefenin işi varolanları ve onların Sâni’a delalet ettiği yönleri araştırmaktan öte bir şey değil ise...bu ilmin isminin delalet ettiği konuları bilmek şer’an ya vacip ya da menduptur”. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 9.

hangi konuları Apolojistik bilimin sınırlarına dâhildir sorusu da bu tanımlamada cevapsız kalmaktadır. Ahmet Arslan'ın haklı olarak ifade ettiği gibi; *o halde kelamcıların hareket noktasını, çalışma malzemesini dinin getirmiş olduğu bir takım bilgi ve deneylerin veya dinsel doğruların, dinsel deneylerin oluşturmuş olması, bu malzemeyi nasıl işlediği ve işleme tarzının özelliği göz önüne alınmadan onu felsefenin dışına atmak için yeterli bir ölçüt sağlayamaz.*¹⁴⁷ *Yine ona göre, Kelamın yapmaya çalıştığı şeyin esas itibarıyla bir "apoloji" (savunu) olduğu açıktır; ancak önemli olan, bu apolojii başarmak için izlediği yöntemdir.*¹⁴⁸

Ayrıca R. Frank'ın bu bağlamda söylediklerine de kulak vermek yerinde olacaktır; "şayet kelam, teolojinin konusu olan varlığın bütünlüğünün rasyonel olarak anlaşılması için doğruluk ve asli bir çaba taşımaksızın detaylı bir apolojik tartışmadan daha fazla bir şey değil ise, o halde kelam safsatanın bir türüdür: yani bir zıttıyla delil getirme sanatıdır. Bu iddianın devamı ise kelamın hakikat ile ilgilenmediği, onun gerçekten bir safsata olduğudur; Plato'nun deyişiyle kelam, salt kişisel görüşlere dayalı taklitçiliğin bilinçli, samimiyetsiz bir tipine ait zıtlarını yaratma sanatıdır ve bir hikmet sevgisi içeren hakikatin gerçek bir araştırması üzerine dayanan bir bilme olarak teoloji bilimiyle hiçbir ortak paydası olamaz.

Hem İslami ilimlerle ilgilenenler arasında hem de felsefe tarihi çalışanları arasında kelama yönelik ilgi son zamanlarda önemli ölçüde artış göstermektedir. Fakat bu git gide daha çok metnin mevcut olmasından ve elde edilebilir olmasından değil, benim kanaatime göre, özellikle, teolojik bir sistem ya da sistemler grubu olarak kelam ilminin öneminin ve eşsizliğinin araştırmacı topluluğunun ilgisini hareket geçirmesindedir".¹⁴⁹ Frank Kelam ilmine yönelik bu olumlu yaklaşımına rağmen, maalesef kelam ilminin felsefi değeri üzerine Türkiye'de ciddi bir kafa karışıklığı gözlenmektedir. Öncelikle Kelam ilminin bir disiplin olarak nasıl anlaşıldığı üzerine bir takım yaklaşımları sergilemek yerinde olacaktır. Kelam ilminin gelişim ve kuramsallaşma süreci üzerine birçok ciddi bilimsel çalışma yayımlanmasına rağmen Kelam ilminin kuruluşunu salt ötekine karşı saldırgan ve kendi inançlarını savunan bir apoloji üzerine temellendirmek bu disiplinin kendini sürekli ötekine

¹⁴⁷ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara, 1999, s. 40.

¹⁴⁸ Ahmet Arslan, *age*, s. 41.

¹⁴⁹ Richard M. Frank, "The Kalam, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society*, c. 88, (2: 1968), s. 295.

göre konumlandığı anlamına gelecektir. Bu öteki bazen kendi içindeki ehl-i delâlet, ehl-i bid'at olacağı gibi bazen de Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinler olacaktır. Kuşkusuz kendini ötekine göre konumlandırma aynı zamanda ötekinin silahı ile de silahlamayı gerektireceğinden bu disiplinin kullandığı yöntem ve kavramaları da kendi dışındakine borçlu hale getirecektir. Doğal olarak bazen Eş'ari paradigma tarafından, kendi seleflerine rağmen, Kelam ilmi Yunan'dan ödünç alınmış bir bilim olarak okunurken, bazen de oryantalist paradigma onun çoğu öncüllerinin ve yöntemlerinin dışardan alınmış olduğunu iddia etmektedir.

Şehristani ve İbn Haldun'un kelam ilmine ilişkin yaklaşımları oryantalistlerin iddialarının meşruluğu için ciddi bir temel oluşturmuştur. Şehristânî Kelam ilminin bu ismi almasını şöyle açıklar; *Memun zamanında tefsir edilen felsefe kitaplarını okuyan Mu'tezile âlimleri bu ilmin metodunu felsefeyle birleştirerek kelam ilmine bu ismi verirler.*¹⁵⁰ Oysa Kelam ilminin bilinen tanımlarında savunma özelliği olmakla birlikte öteki o kadar açık ve seçik biçimde yer almamaktadır. Sözelimi çok kullanılan meşhur tanımda Adudiddin el-İcî (ö. 756/1355): "Kelâm ilmi kesin deliller göstermek ve şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir" şeklinde tanım yapmaktadır.¹⁵¹ Gerçekte bu tanım Kelam ilmini ötekine göre konumlandırmaktan daha çok, dini inançların delillerle temellendirilmesi gerektiğini söyleyerek onu oldukça rasyonalist bir biçimde temellendirmektedir.

Kelam ilminin ehl-i sünnet inançlarının bir savunusu olduğu şeklindeki yaklaşım Kelam'ı selef ve ehl-i sünnet yaklaşımından sapan bid'atçilere karşı gelişen, iman akidelerini akli delillerle savunan bir ilim olarak tarif eden İbn Haldun'un tanımı Gazali'ninkine çok benzemektedir. Gazali *Munkız*'ında Kelam ilmin amacını; "ehl-i sünnet inancını korumak ve bid'at ehlinin bozgunculuğunu ortaya çıkarmak" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵² Gazali'nin bu tanımında İslam dünyasında Sünnî dünya ile Batınlık arasındaki şiddetli çatışmanın etkisi okunabilir. Ayrıca Gazali'nin Kelam tanımı eserlerine göre farklılık arzettiğinden ve Kelam ilmi ona kadar çoktan kurumsallaşmasını tamamladığından, onun tanımından hareketle geçmişî inşa etmek

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, Beyrut, 1992, s. 30.

¹⁵¹ El-İcî, *el-Mevâkı fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty., s. 7.

¹⁵² Gazzâlî'nin açıklaması için bkz. "el-Münkız mine'd-dalâl", *Mecmûatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî* adlı eserin içinde, Beyrut, 1998, s. 32; İbn Haldun'un kelâm tanımı için bkz. *Mukaddimetu İbn Haldun*, tah. Ali Abdulvahid Vâfi, c. III, Kahire, ty, s. 1069.

oldukça zordur. İbn Haldun'un tanıma aldığı ehl-sünnet'e gelince kuşkusuz Kelam ilminin çok daha erken bir dönemde kuramsallaştığı ve gelişimini tamamladığı düşünülürse, İbn Haldun'dan hareketle geçmişi inşa etme çabası da oldukça problemlidir olacaktır.

Ayrıca Kelam ilmini tanımlamak için kelam ilminin çok erken dönemde Kelam ilminin kurucuları olarak kabul edilen Mutezili düşünülerden Câhız'ın kelam ilmi ve kelamcılar ile ilgili açıklamalarını dikkate almak zorundayız. Câhız tanımında Kelam ilmini dini ve felsefi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre; *mütekellim dini konudaki kelamı felsefi konudaki ustalığıyla yerine getirmediği, sanatta yetkin olarak kelamın bütün yönlerini kuşatıcı biri olamaz. Ona göre âlim bu ikisini birleştiren kimsedir. Tevhidin araştırılmasıyla tabiatlara hakk ettiği önemi vermeyi birleştiren kimse isabet etmiş olur. Tevhidin ancak tabiatların gerçekliklerinin inkâr edilmesiyle mümkün olacağını iddia eden kimse, tevhid konusundaki kelamda aczini göstermiş olur. Câhız devamında tabiatlar ile neyi kastettiğini daha açık bir şekilde ortaya koyar; mülhîd, tabiatların gerçekliklerinin küçük görülmesiyle tevhidin sağlanacağına seni ikna etmediğinde, senden ümidi keser. Çünkü tabiatların işlerini yok saymak onların gerçekliklerini yok saymaktır. Tabiatın görünen gerçeklikleri Allah'a delâlet ettiğinden, delili ortan kaldıran onun gösterdiğini de ortadan kaldırmış olur.*¹⁵³ Bir başka yerde ise Mütekellim dini ne kadar biliyorsa felsefeyi de o ölçüde bilmesi gerekir. Mütekellim, tevhid inancıyla tabiatların fiilleri meydana getirmedeki hakiki rollerini kavrayan kimsedir diyerek kelam ilmini felsefi bilgi ile yakınlaştırmaktadır.¹⁵⁴

Bu bağlamda Kelam ilminin neliği konusundaki geç tanımların Kelam ilminin ilk dönem eserlerinde ele alınan konuları, kavramsal içeriği, kullanılan yöntemleri ne kadar yansıtmadığı sorgulanmalıdır. İlk dönem eserlerinde Kelam ilminin ikiye ayrıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bunlardan birincisinin konuları salt akıl üzere temellenir ve anlaşılması güç, zor ve karmaşık problemlerle ilgilidir ki buna *dakîku'l-kelâm* denmektedir. İkincisinin konuları ise vahiy üzerine temellenir ve ihtilafli problemlerle ilgilenir ki buna da *celîlu'l-kelâm* denmektedir.¹⁵⁵ Burada dakîku'l-kelâm ile hangi konuların kastedildiğini Ebu Hüseyin el-Hayyât

¹⁵³ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, II, Beyrut, ty. s. 134-135

¹⁵⁴ Câhız, *age*, II, s. 134.

¹⁵⁵ Bkz. Ebû Hayân et-Tevhidî, *Kitâbu Âdâbi'l-İhşâ fi's-Sadaka ve's-Sadîk*, Kahire, 1923, s. 192.

Kitâbu'l-İntisâr adlı eserinde, Mu'tezilenin dışında hiç kimsenin araştırmaya ve tartışmaya muktedir olmadığı zor-çetrefil problemlerle Mu'tezilenin uğraştığını belirterek onları övmesinden anlayabiliriz. Hayyât, zor-çetrefil sorunlar olarak sukûn ve hareketli cisimler arasındaki farkı açıklamak için Mu'ammer b. Abbâd (ö.280) tarafından ortaya konan ma'na kuramı, epistemolojiye ilişkin malum ve meçhul kuramı, ikincil illetleri açıklamak için kullanılan tevellud kuramı, Allah'ın adil olmayacak bir eylem yapmasının inkârı, dünyadaki nesnelere kategorileri (mucânese), onların bir birine nufuz edip edemeyeceği, insanın ve bilginin mahiyeti gibi konuları sayar.¹⁵⁶ Başka bir yerde ise, bünye ve parça, sonlu ve sonsuz tartışmasını kelam ilminin zor ve çetrefilli sorunları olarak düşünür. Ve Ebu Huzeyf el-Allâf'ın bu problemlerin çözümüne büyük bir çaba harcadığını ifade eder.¹⁵⁷ Bu örnekler, kelam bağlamında bu terimlerin (dakik, latif ve gamid) temel inanç esaslarını değil, daha çok kozmolojik problemleri içeren sorunlara işaret etmek için kullanıldığını gösterir.

Buna karşılık celîlu'l-kelâm ile kastedilen konular ise, mezhep ve fırkalarla ilgili ihtilafları konulardır ve daha çok nass ile temellendirilen meseleleri içerir. Bu ayırım her ne kadar metodik gözükse de, pratikte de uygulandığını görürüz; sözgeli mi Eş'ârî (ö. 324/935)'nin Makâlât adlı yapıtında bu ikili ayırım göz önünde bulundurulur. Bir bölümde mezheplerin ve farklı fırkaların görüşleri ile ilgilenir; bir bölümde ise cevher, araz, sıfat, bilgi, illiyet gibi daha karmaşık problemleri inceler. Karmaşık ve girift problemler mezheplerin oluşumu ile doğrudan ilgili değildir. Ve bu konularda mezheplerin kurucuları ile takipçileri arasında tam bir uyum da gözükmeyebilir. Zira Eş'ârî, Fırkaların görüşlerini *Kavlu'l-Havâri* gibi başlıklar altında verirken, bu noktadan sonra eserinde ihtilâfuhum fi... diyerek diğer bölüme geçer.¹⁵⁸ Ayrıca Mu'tezili İskâfî'nin bir eserine *el-Latif* ismini verdiğini İbn Nedim kaydeder.¹⁵⁹

Görülüyor ki, ilk dönemden itibaren Kelam ilminin tabiat felsefesinden ayrılmadığına, hatta bu niteliğinin daha önemli olduğuna ilişkin genel bir kanaat bu-

¹⁵⁶ Ebu'l-Huseyn el-Hayât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbni Ravendi el-Mülhid*, tah. Nayberg, Beyrut, 1993, s. 7.

¹⁵⁷ *Age.*, s. 13.

¹⁵⁸ Bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 140 vd.

¹⁵⁹ İbn Nedim, *Kitâbu'l-Fihrist li'l-Nedim*, tah. Rıza Teceddud, Tahran, 1971, s. 213.

lunmaktadır. Özellikle Kelam ilminin dakiku'l-kelam ya da Câhız'ın ifadesiyle felsefi kelam niteliği son zamanlarda modern araştırmacıları da Kelam ilminin savunmacı (apolojik) ve dogmatik olduğu yönündeki ön yargıların yeniden gözden geçirilmesi gerektiği fikrine yöneltmiştir.¹⁶⁰ Daniel H. Frank, onuncu yüzyıl yahudi kelimcisi ve İslam Kelamı çizgisinin temsilcisi kabul edilen Saadya ben Joseph (Sa'id ibn Yusuf el-Feyyumi) (ö.882/942)'in Arapça olarak kalme aldığı *Kitabu'l-Emanat ve'l-İtikat* (The Book of Doktines and Belief) adlı eserine yazdığı takdim yazısında Kelam İlmine ilişkin zikrettiği şu görüşler oldukça anlamlıdır¹⁶¹;

Farabi ve İbn Haldun'un tanımını zikrederek devam eder; “burada açıklanan şey kelamın savunmacı mahiyetidir, imanının felsefi delillerle savunulması amacıyla kullanılmasıdır. Bu noktada kelamda felsefenin olumlu rolüne dikkat çekmek oldukça hayatidir. Felsefe ortadoks inançlarla uyumsuz değildir, fakat tam olarak zıttır müttefikiyile. Bununla birlikte, o geleneksel olarak bir müttefik değildir, fakat yeni edinilmiş bir müttefiktir.

Kelami delillendirme nispeten İslamda ilk olarak ortaya çıkmıştı. İman adına yapılan tartışmalar bizzat Kur'an'da bulunabilir, fakat kelami delillendirmeye yol açan felsefi konular ve özgün problemler kümesi meydana gelirken çok az dikkate alınmıştı. İslam büyürken, imanın savunması ve tanımlanması ihtiyacı da büyüdü ve kılıçla değil tabi. İslamdaki mezhepsel tartışmalar, Hristiyanlıkla olan ilişkisi, Hristiyan kelamının Gerek (felsefi) arkaplanı ve çeşitli dualistik fırkalarca ortaya konan entelektüel meydan okumaların hepsi kelamcılarının diaylektik yeteneğini biçimlendirdi ve keskinleştirdi. Dahası, Kelamın bizzat tercüme hareketlerinin arkasından ortaya çıktığını/güdülendiğini ileri sürmeksizin, parlak tercüme hareketinin meyvelerinin Arap dünyasına girişi kelamın gelişmesinde biçimlendirici bir rol oynamış olabilir”¹⁶².

¹⁶⁰ I. Abdelhamid Sabra, “Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology”, *Zeitschrift für Geschichte Der Arabisch Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, IX, Fankfurt, 1994, s. 5-10, 23.

¹⁶¹ Saadya ben Joseph (Sa'id ibn Yusuf el-Feyyumi) (ö.882/942) onuncu yüzyıl yahudi kelimcisi. *Kitabu'l-Emanat ve'l-İtikat* adlı eserini *The Book of Doktines and Belief* olarak çeviren Alexander Altman. Eser yeniden basılırken yeni bir takdim yazan Daniel H. Frank, Hackett Publishing Company, 2002.

¹⁶² Daniel H. Frank, *age.*, s. 2.

“Dokuzuncu yüzyıla gelince Kalam, hakkıyla kurumsallaştı ve kalamcılar topluluğunun birinin doktrinini, Mu'tezile, Abbasi devletinin resmi teolojisi kabul edildi. Ehl-i Adl ve't-Tevhid olarak bilinen Mu'tezile Kozmolojik ve metafizik konularda farklı bir sistem üzerinde yoğunlaştı. Onların arasında dünyanın yaratılmışlığı, Tanrı'nın birliği ve mahiyeti, ilahi adelet, özgür irade ve kader, el-void ve'l-va'ad konuları yer alıyordu. Bu konuların hepsi Mutezilenin cevaplarının dikkatle ele alınmasına yol açtı, fakat bütün çabanın mutlak olarak apolojik ve savunma amacını gözden kaçırmamız gerekir... Bu nedenle, kalamcılar, apolojik ve savunmacı amaçla iç görmeyen Farabi, Kindi gibi felsefecilerden ayrılabilirler. Kalamcıların felsefecilerden ayrıldığı noktanın, kullanılan araçlar değil amaç olduğuna, yani onların felsefeyle meşgul olma noktalarına, hemen dikkat edilmelidir. Özellikle kelamı felsefenin karşıtı olarak ele alırsak, burada kalamcılarla felsefeciler arasındaki ayrımın uygun farkı gerçekten yakalanamaz. Kalamcılar imanı felsefi olarak savunur, buna karşılık felsefeciler onu felsefi olarak açıklamaya koyulurlar. Fakat burada vurgulanması gereken önemli nokta, felsefi delillere bağlı sadakattir. Bu sadakatle, felsefe bunu onaylamasa bile, bu durum kalamcılarının, kendi yöntemlerine bağlı olarak, felsefeciler olarak anlaşılmasını anlamlı kılar. Muayyen bu tür felsefi eğilimlerle, kalamcılar, her hangi bir rasyonel çabayı büyük bir kuşkuyla bakan geleneksilciler tarafından şüpheyile karşıldılar”.¹⁶³ *Ne kadar ilginçtir ki, dün Kalamcılarının rasyonel çabasını Kuşkuyla kaşılayan Ehl-i Hadis olmasına rağmen bu günkü modern araştırmacılar Kalamcılarını Ehl-i Hadis gibi takdim etmek konusunda geri kalmıyorlar. şu noktayı da belirtmemiz gerekir ki Türkiyede kelam ilminin yöntemi üzerine konuşulurken cedel ilmimi salt bilgi değeri içermeyen bir tartışma yöntemi olarak sunmanın ne kadar geçersiz olduğunu bu alanda yapılmış çalışmalara bakmakla anlamak mümkündür.*¹⁶⁴

¹⁶³ *Age.*, ss. 3-4.

¹⁶⁴ Malesefe Cedel ilmine ilişkin olumsuz yaklaşımlar çoğu zaman çok sert ve aşırı ithamlarıda içermektedir. Sözelimi Hasan Hanefi kitabının bir bölümünde Kalamcılarının kullandığı cedeli hiçbir bilgi temeli içermeyen bir tür safsata olarak kabul etmektedir. Nâdim Macit'in Hasan Hanefi'nin bu eleştirilerini çevirerek Türk okuyucusu için bir tür işşa görevini yerine getirmiş olmasına rağmen Türkiye'de ilahiyat alanında kelam bilim dalında Hasan Hanefi'nin ithamlarının büyük bir sessizlikle geçiştirilmesi oldukça sorunlu gözükmektedir. Bkz. Hasan Hanefi, “Kelam İlmi'nin Yöntemi”, Mine'l-Akide İla's-Savra, Beyrut, 1988 adlı telifinin giriş bölümünden yapılmıştır, *Dini Araştırmalar Dergisi*, sayı:

Bu bağlamda bizim temel tartışma noktamız açısından sorulması gereken soru kelamcılarının iman savunusunda imanı temellendirmek için ele aldıkları konuların yukarıda geçen hangi tür kelam ilmi içinde yer aldığıdır? Aşağıda görüleceği gibi Kelamcılarının imanı istidlâli bilginin konusu yapmaları ve imanı savunmada kozmolojik delilleri temel almaları iman konusunu dakîk, latîf ve gamîd olarak isimlendirilen konular içinde gördüklerini göstermektedir. Buda iman savunusunda Kelamcılarının rasyonaliteyi temel aldıklarının en açık göstergesi kabul edilmelidir.

Buna bağlı olarak Kelam ilminin bir savunma içerdiği, polemiklerle kuramsal temellerini açıkladığı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu savunmanın salt ortadoksi ile eşleştirilen ehl-i sünnet öğretisini her ne pahasına olursa olsun savunmak anlamını taşıdığı kabul edilemez. Çünkü kelam ilminde savunma görevi aynı zamanda bir doktrin kurma işlevini de beraberinde getirir. Ve doktrin hiçbir zaman sabit, statik, değişmez değildir. Bu her şeyden önce Kelam tarihindeki doktrin eleştirilerini görmemezlik anlamına gelir. Kelam ilminin gelişim sürecinde Apolojiiyi Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi teolojik doktrinleri inşa eden felsefi bir çaba olarak okumak yerine, ötekine karşı sürekli saldırgan ve savunmaya çekilmiş bir dogma savunusu olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Her şeyden önce kelam ilminde dogmanın değil doktrinin temel olduğunu, bu doktrinin ise kuramsallaşma süreçlerine bağlı olarak bilimsel ve entelektüel bir çaba sonucu inşa edilmiş bir gerçek olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bunu kabul etmediğimiz takdirde, Kelam ilmi içindeki farklılıkları ve polemikleri, bazen birbiriyle çatışan, bazen yer değiştiren bazen de iç içe geçen düşünceleri izah etmekte ciddi güçlüklerle karşılaşırız. Bu bağlamda “İslam Kelamı'nın Kökeni” olarak Türkçeye kazandırılan J. Van Ess'in makalesinin sonundaki “Kollekyum tartışması” oldukça faydalı ve öğreticidir.¹⁶⁵ Doğrusu Türkçeye kazan-

8, ss. 149–161. Biz bu konuda Hasan Hanefi'nin eleştirilerine daha önce doktora tezimizde cevap vermeye çalışmıştık. Bkz. Hilmi Demir, *age*, s. 102–107. Ayrıca cedel'in geçerli bir tartışma yöntemi olarak kabul edilebileceğine ilişkin bkz. Larry Benjamin Miller, *Islamic Disputation Theory A Study of The Development Dialectic in Islam from The Thenth Through forteenth Centuries*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The Faculty of Princeton Univesity, 1984. Yine bu konuda Hadi Adanalı'nın şu eserine başvurulabilir. Bkz. *Dialectical Methodology and Its Critique Ghazali as a Case Study*, The University of Chicago, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Chicago, Illinois, 1995.

¹⁶⁵ Joseph van Ess, “İslam Kelamının Kökeni”, çev. Şaban Ali Düzgün, AÜİFD, c.XLI, ss.399-425.

dırılan bu makalenin sonundaki bu tartışmanın maalesef Türkiyedeki kelam araştırmalarında hala görmezden gelinmesi de oldukça büyük bir talihsizliktir.

şimdi Kelam ilminin iman savunusunda akıl-iman ilişkisini nasıl temellendirdiğine bakmak yerinde olacaktır. Kelam ilmi ile Hıristiyan teolojisindeki iman savunularını kıyaslayarak Hıristiyan teolojisinde Apolojik bilimin hak ettiği yeri Kelam ilminin hak edip edemeyeceğine, Kelam ilminde yer alan savunma işlevinin bir doktrin kurma, oluşturma gibi entelektüel bir değer taşıyıp taşımadığına karar vermek anlamlı olacaktır.

4. Kelam İliminde İman Savunusu

Kelam ilminde iman *kalp ile tasdik dil ile ikrar* şeklinde tanımlanır. Tasdik edilen ve ikrar edilen ise temelde Allah'ın varlığı ve birliği ile Hz. Muhammed'in peygamberliğidir. Bununla birlikte aşağıda ele alınacak Kelami farklılıklar dikkate alınırsa, imanın öncelikli olarak salt Allah'ın varlığı ve birliği konusunda bir beyan olduğu da söylenbilir. Ayrıca bu ikrarın Ament olarak ifade edilen ve altı iman ilkesi ile belirlenen daha geniş bir içeriği de bulunduğu bilinmektedir. Fakat kelamcılar açısından temel tartışma öncelikle *tevhid* ilkesi olarak ifade edilen Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki iman ikrarıdır. Dolayısıyla imanın neliği ile ilgili temel teolojik tartışma konusu Allah'ın varlığı ve birliğinin nasıl bir ikrar olduğu, bu ikrara rasyonel olarak ulaşılıp ulaşılamayacağıdır? İmanın neliği sorunu ile imanın neleri içerdiği ve doğal olarak kime mümin denileceği sorununu bir birinden ayırmak yanlış olmasa da, iman savunusunda imanın neliği kadar imanın neleri içerdiği sorunu da dışarıda bırakılmaz. Çünkü apoloji biliminde farklı yöntemleri ve stratejileri belirleyen en önemli husulardan birisi imanın neleri içermesi gerektiği sorundur.

Kelam ilminde Sünni paradigma açısından imanın ilkeleri; Allah'a, meleklerle, Kutsal kitaplara, Peygamberlere, Ahiret gnene ve Kaza Kader'e inanmak şeklinde belirlenmiştir. *İ'tikad* olarak isimlendirilen bu iman açıklaması Kelam ilminin temel iman tartışmalarının sınırlarına doğrudan dahil edilmemiştir. Bunun muhtemelen nedeni şu şekilde açıklayabiliriz; İmanın neliğini imanın mahiyeti, onun içeriğini ise imanın hüviyeti olarak tanımlayalım. Kelamcılar açısından öncelikle imanın mahiyeti gerçekleşmeden imanın hüviyeti gerçekleşemez. Diğer bir ifade ile imanın mahiyeti oluşmadan imanın içerikleri kabul edilemez. Elbette iman kavramı açısından imanın mahiyeti ile hüviyeti arasında ontik bir ayırım söz konusu edilemez. Fakat epistemolojik olarak birey öncelikle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında kesin bir onaya-ikrara ulaşmadan vahiy, nübüvvet gibi konularda da kesin bir yargıda bulunamaz. Bu açıdan Kelamcılar açısından epistemolojik olarak imanın mahiyeti-

nin hüviyyetine bir önceliği vardır. Bunu özellikle taklidi imanın kabul edilmemesinde aşağıda açıkça göreceğiz. Kelamcıların teolojik tartışmalarının ana ilgisini daha çok imanın neliği sorununun oluşturmasının temel gerekçesi de buradan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kelam ilmi ile akaid ilmi arasında temel bir ayrımda bulunmamız gerekir ise, Kelam ilmi imanın neliği sorunu ele alırken, akaid ilmi daha çok imanın içeriğini ve kimin mümin olduğu sorununu temel almaktadır.

Bununla birlikte Hıristiyan teolojisinde iman tartışmalarında itikad-credo çok daha belirleyicidir. Çünkü Hıristiyan teolojisi açısından imanın neliği ile içeriği arasında epistemolojik bir ayrım çoğu kez kabul edilmez. Apolojistik bilimi açısından yukarıda gördüğümüz gibi Hıristiyan teologlar iman kavramını epistemoloji olarak tartıştıklarında imanın akli bir çıkarıma ve kanıta dayalı bir akıl yürütmeye bağlı bir onay olduğunu elbette ifade etmektedirler. Buna karşılık iman kavramı dini bir tahli tabi tutulduğunda bu onay daha çok İncil ve kilisenin bildirimlerinin ve İsa-Mesih'in tanrısallığının mutlak kabulü anlamında ele alınmaktadır. Ve çoğu kez bu iki yaklaşım biçimi ya da *çifte iman doktrini* imana götüren iki yol olarak karşımıza çıkar.¹⁶⁶ Epistemolojik anlamıyla iman rasyonel olarak çıkarımsal bir bilgi, onay olarak kabul edilirken, dini anlamıyla daha çok apriori bir bilgi olarak dolaysız bildirim kabulü, bir itaat olarak karşımıza çıkar. Burada iman tanıtlanmayan, dolaysız bir bilgidir ve ilk öncüllerin kesin bilgisinin kabulü anlamına gelir. Sözgelimi Clement imanının dini anlamını “buyruklara itaat” olarak tanımlar. Buyruklara itaat yine onun tarafından Kutsal Kitabın öğretilerine, imana sıkı sıkıya sarılmak şeklinde belirlenir.¹⁶⁷ Hıristiyan teolojisinde çoğu kez güven, itimat şeklinde tanımlanan *Trust* kavramının Clement'in dediği itaatı de içerdiği söylenebilir. Bu nedenele inanç olarak iman (faith as believing) ile İncil'in öğretileri ve İsa-Mesih'e mutlak bir itaat olarak iman (faith as trusting) arasında kesinlik açısından epistemolojik bir ayrım söz konusu değildir. Hatta çoğu kez ikincisi birincisine göre daha makbul ve öğülmüştür. John Calvin “ imanın Tanrı'nın bize yönelik iradesinin bir bilgisi ve O'nun kelamının kavranması olduğunu savunuyoruz” derken bu türden bir dolaysız

¹⁶⁶ Çifte iman Kuramı için bkz. Harry Austryn Wolfson “The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics”, *The Jewish Quarterly Review*, c. 33, (2: 1942), ss. 213-264.

¹⁶⁷ *Agm*, s. 226.

bilgiyi temel almaktadır.¹⁶⁸ Augsburg ikrarında ise, “iman ifadesi bilgi olarak anlaşılabilir... fakat iman dehşete düşmüş zihinleri teskin edici ve cesaretlendirici bir güvendir” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶⁹ Dolayısıyla güven, itimat olarak iman Tanrı'nın kelamına, İsa Mesih'e ve bizim için çizdiği kadere mutlak bir teslimiyet olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle teslis doktrinini gereği İsa-Mesih, imanın neliği sorunu içinde her zaman belirleyici olmuştur. Hıristiyan teolojisinde kurtuluşta temel öğenin "insanlığı hukuk-günah-ölüm kısır döngüsünden kurtararak ebedi yaşama iletmek için yeryüzünde bedenleşen, acı çekerek çarmıhta ölen ve sonra yeniden dirilen Mesih'e iman" olduğu vurgulanır.¹⁷⁰

Dolayısıyla güven olarak iman tanımında Mesih, hakikat ve kurtuluş öğretisi merkezi fonksiyona sahip bir kavramlardır. Özellikle Hıristiyan imanı açısından da Mesih kavramı merkezi bir figür olarak kabul edilmektedir.¹⁷¹ Demek ki iman, haberi duymakla, duymak da Mesih'le ilgili sözün yayılmasıyla olur. Bundan dolayıdır ki, Hıristiyan apolojisinde her zaman iman açıklaması ile misyonerlik arasında çok önemli ve sıkı bir ilişki olmuştur. İncili'in *Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin.* Kitap'ı Mukaddes/ Yeni Ahit/ Matta 28:19 buyruğu gereği öteki toplumlara Hıristiyan imanının açıklanması bir zorunluluktur. Bu bağlamda İman savunusundaki stratejiler ile misyonerlik stratejileri birbiriyle oldukça paralel biçimde düzenlenmiştir. Sözelimi çağdaş pluralist teorilerde, hakikat ve kurtuluşun ifadesinde Kristosentrizmin belirleyici olmasını kabul etmemekle Hıristiyanlığın bu temel karakteristik özelliği reddedilmektedir. Ayrıca 1962-1965 yılları arasında II. Vatikan

¹⁶⁸ Ted Peters, “The Heart of Reformation Faith”, *Dialog: A Journal of Theology*, c. 44, (1: 2005), s. 7.

¹⁶⁹ *Agm*, s. 9.

¹⁷⁰ Şinasi Gündüz, *agm*.

¹⁷¹ Romalılara Mektup, 10. bölümdeki 8-17'nci şu cümleler bunu açıkça ortaya koymaktadır; Ne deniyor? «Tanrı sözü sana yakındır, ağzında ve yüreğindedir.» İşte duyurduğumuz iman sözü budur. İsa'nın Rab olduğunu ağzınla açıkça söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yürekte iman edersen, kurtulacaksın. İnsan yürekte iman etmekle aklanır, imanını ağzıyla açıklamakla da kurtulur. Kutsal Yazı, «O'na iman eden hiç kimse utandırılmayacak» der. Çünkü Yahudi ve Grek ayrımı yoktur, aynı Rab hepsinin Rabbidir. Kendisine yakaranların hepsine karşı eli açıktır. «Rab'be yakaran[1] herkes kurtulacaktır.»

Konsilin de, diğer dinsel gelenekler ve bunların bağlularının Hıristiyan imanını içine nasıl alınacağı konusunda yeni bir yaklaşım stratejisi belirlenmiştir.¹⁷²

Doğal olarak bu türden bir iman da rasyonel iman kadar kesindir hatta ondan daha çok İncil imanına uygundur. Oysa Kelam ilmi açısından salt boyun eğmeye, otoriteye-taklide bağlı bir iman kesin olmadığı gibi makbul de kabul edilmez. Bu nedenle aşağıda göreceğimiz gibi Kelam ilminde çifte iman doktrininden daha çok tekli rasyonalist bir model geçerlidir.

Aşağıda görüleceği gibi özellikle Mâtürîdî ve Mu'tezili kelamcılar bireyin vahiy kendisine ulaşmamış olsa bile kurtuluşa ulaşabileceğini söylerlerken, Hıristiyan teolojisinde Kristo sentrik kurtuluş öğretisinin yumuşatılması oldukça yenidir. Burada yer alan ve önceki bölümde ele aldığımız tartışmalar göstermektedir ki, Hıristiyan teolojisinde iman savunsundaki yöntemleri belirleyen en önemli unsur Hıristiyan imanının neliğini belirleyen Mesih merkezli iman anlayışı ve çifte iman doktrininde imanının kesinliği konusunda ikinci tür imanında aynı biçimde kesin kabul edilmesidir. Buna karşılık Kelam ilmi açısından imanının neliği sorunu ve bu imanının açıklanmasında kullanılan yöntemleri belirleyen şey daha çok onun tekli rasyonalist iman modelidir.

4.1. İman'ın temellendirilmesi Sorunu

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genel olarak kelamcılar *kalp ile tasdik dil ile ikrar* şeklinde formüle edilen iman tanımında uyuşmaktadır. Bu tanımda yer alan *tasdik* teriminin imanının genelde bir onay, doğruluğu ya da hakikati bilinen bir şey hakkında kognitif bir kabul anlamı taşıdığı yine ortak bir kabuldür. Buna karşılık tanımda yer alan *kalp* terimi bazen araştırmacıları sanki duygusal bir içeriğin de tanıma katılmış olabileceği gibi bir kanaate yönlendirmektedir.

Sözgelimi Wolfson imanının *kalp ile tasdik* şeklinde formüle edilmesinin akıl ve tanıtlamaya dayalı hiçbir içerime sahip olmadığını düşünür.¹⁷³ Oysa Kelamcılarının terminolojisinde yer alan kalp terimi akıl ve akıl yürütmeyi de içerecek şekilde geniş bir anlama sahiptir. Sözgelimi Bâkılânî nazarı-gidimli akıl yürütmeyi kalbin hareke-

¹⁷² Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şinasi *agm*.

¹⁷³ Bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics", *The Jewish Quarterly Review*, New Sen, c. 33, (2: 1942), s. 136.

ti olarak tanımlarken kalp terimini kullanır.¹⁷⁴ Aynı kullanım İbn Füreke tarafından da dile getirilir.¹⁷⁵ Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (226-235/841-850) da idrakin kalpte olduğunu söyler.¹⁷⁶ Doğal olarak Kelamcılarının terminolojisinde kalp terimi akletme, düşünme ve akıl yürütme gibi bilişsel süreçleri içerecek şekilde geniş bir kullanıma sahiptir.¹⁷⁷ Ayrıca tanımda kullanılan *tasdik* terimi de bunu doğrulamaktadır. Zira tasdik terimi bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında verilen bir hüküm ve bu hükme ilişkin bilgi için kullanılan bir terimdir. Mâtürîdî iman ve tasdik ilişkisini şöyle kurar; “İman ancak gayba olur, çünkü iman tasdiktir. Tasdik ve tekzip ise ancak haber hakkında olur. Haber ise gayb hakkında olur müşahade edilen hakkında olmaz”.¹⁷⁸ Maide 41. ayette “ kalpleri iman etmediği halde dilleriyle iman ettik diyenler” hakkında Mâtürîdî yine şu açıklamalarda bulunur; dille söylemek iman şartı değildir, iman kalp ile tasdiktir. Fakat kalpte olan dille ifade edilir. İman lugatte tasdik demektir. Çünkü onun zıddı tekziptir. Tekzibin zıddının da tasdik olması gerekir. Tasdik kalp ile olur. Lisan içte olanın söze dökülmesidir. O halde iman marifet değildir. İman marifet olursa onun zıddının cehl olması gerekir. Oysa iman zıddı tekziptir. Tasdik ve iman dilde aynı anlamdadır. Çünkü muhtemelen marifet kalpte her hangi bir fiil kesb etmeksizin gerçekleşir, tasdik ise, ancak kesb ile gerçekleşir, bu da onun zıddının terk edilmesidir ki o da tekziptir. Bu nedenle iman marifet değil tasdiktir.¹⁷⁹

Görüldüğü gibi Mâtürîdî tasdik zıddının tekzip olduğunu söyleyerek, iman bir konu hakkında verilmiş hüküm, yargı olduğunu söylemiş olmaktadır. Marifet ile tekzip arasındaki ayrımı ise, birincisinin dolaysız elde edilen duyuya açık bilgile-

¹⁷⁴ Ebû Bekir el-Bâkillânî, Kitâbu Temhidi'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil, Beyrut-1993, s. 33; agmlf. el-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu, thk. Zahid el-Kevseri, 1993, s. 15.

¹⁷⁵ Bkz. Ebû Bekir İbn Furek, *Mücerredü Makâlâti 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 31.

¹⁷⁶ Tritton, A.S. *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s.89

¹⁷⁷ Bkz. Hilmi Demir, *age*, s. 48. Frank'da kalb kelimesi karşılığı olarak İngilizce “heart” kelimesini değil zihin anlamına gelen “mind” kelimesini tercih etmektedir. Bkz. Richard M. Frank, “Knowledge and Taqlîd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism”, *Journal of the American Oriental Society*, c.109, (1:1989), s. 38, dpn. 4.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sünne*, tah. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir topaloğlu, c. I, İstanbul, 205, s. 32.

¹⁷⁹ *Age.*, c. IV, s. 227.

ri içerdiğini, ikincisinin ise dolaylı, akıl yürütmeye bağlı bilgileri içerdiğini ifade ederek temellendirmektedir.

İşte bu noktada imanın kelamcılar tarafından ne tür bir bilgi olduğuna bakmamız gerekmektedir. Kelamcılar bilgiyi genel olarak iki kısma ayırırlar. Bunlardan birincisi zorunlu bilgidir. Zorunlu bilgi duyular, tecrübe ve apriori olarak elde edilen dolaysız bilgileri içerir. İkincisi ise istidlâlî ya da kesbi bilgi olarak tanımlanan ve her hangi bir delile dayanarak akıl yürütmeye bağlı, bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında bir hükme, onaya ulaşmak anlamına gelen bilgidir. Kelamcılar Allah hakkında elde edilen bilginin zorunlu değil, istidlâlî bir bilgi olduğu konusunda hem fikirdirler. Hatta istidlâlî olarak Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmanın akli olgunluğa ulaşmış her bireyin üzerine zorunlu bir görev olduğunu dahi ifade etmektedirler. Mâtürîdî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır; *imanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyeti ile gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâlî ile mümkün olur, bu ise kalbin (zihnin) bir fonksiyonundan ibarettir, imanda aynı statüye dâhildir.*¹⁸⁰

Bağdâdî'ye göre de âlemin hâdis oluşu, âlemin yaratıcısının kadîm oluşu, O'nun tevhidi, kullarına teklifi yönelmesi, nübüvvet ve mu'cize gibi konularda akli istidlâl alanına giren konulardır.¹⁸¹ Kelam ilminin çoğu kez en muhafazakâr düşünürü olarak kabul edilen Eş'arî'nin ise akıl yürütmeye Allah'ın bilinmesini mümkün gören ve hatta bu akıl yürütmede oldukça nesnel bir sürece bağlı kalınmasını öğütleyen şu açıklamaları da oldukça dikkat çekicidir;

Nazar ve istidlâl Allah'ı bilmeye ulaştıran özel bir nazardır. Bu nazar akıl baliğ olmuş bir kimsenin durumunu sana tasvir ettiğim şekilde olur; bu kimse bir ekolün inancını diğerine taklitle öncelemez, bir görüşü diğerine, diğerindeki ağırlık ve onda nefsin huzur bulmasından dolayı tercih etmez, onlardan bir kısmına, onda dünyada şeref ve riyaset bulunduğundan ya da bu atalarının, kendi toplumunun mezhebi, onlara hoş geldiği ve onların âdeti olduğundan meyletmez. Aksine bütün bunlar karşısında kendisine doğru yolu gösterici, aydınlatıcı ve araştırmacı bir incelemeyi görev sayar. Araştırdığı her bir şey de fikir ve düşünmeye girişmek için farklı iddia ve zıt görüşleri kendi indinde eşit kabul eder. Nazar olmaksızın bildiği hükümleri kendisine sunarak, zorunlu olarak bilmediği hükümlerden

¹⁸⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınlar, Ankara, 2002, s. 493. Bekir Topaloğlu'nun tercüme de geçen kalb terimini zihin olarak tercüme etmesi oldukça önemlidir ve bizim kanaatlerimizi doğrulamaktadır.

¹⁸¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlid-Dîn*, Beyrut-1928, s. 8.

*bilmek ve öğrenmek istediklerini ona ölçüt alır. Böylece değerlendirir, kritik eder, araştırır, zorunlu olarak bildiklerini değerlendireceklerine ölçüt, temel ve kanun yaparak onları dikkate alarak, onları bilmediği Şeye delil yaparak, yanlış ve doğrunun hükmünü bilir. Onlardan lehine delil bulunan Őeyle onun doğruluğuna, yanlışlığına delil bulunan Őeyle de yanlışlığına hükmeder. Tavrı alışlarını ve düşüncelerini araştırdığı komuyla ilgili bilgi ve nazarın arasını engelleyici manialardan temizlediğinde Őüphesiz, istediği Şekilde araştırdığı komuyla ilgili bilgi onun için oluşacaktır.*¹⁸²

Görülüyor ki Eş'arî'ye göre Allah'ı bilmenin yolu nazar ve istidlal, yani gidimli akıl yürütmedir. Diğer bir deyişle mevcut bilgiler üzerinde sonuca ulaşacak kadar düşünmek (nazar etmek), O'nun filleri ile O'na istidlâlde bulunmaktır.¹⁸³ Aynı görüşü Kâdı Abdulcebbar da dile getirir; ona göre de biz gayb âlemi konusunda ancak bu dünyanın (şâhid) gerçek olgularından elde edilmiş işaretler yoluyla konuşabiliriz ve Tanrı'ya ilişkin Şeyler ancak nazar ve kesbi bilgiyle bilinir yoksa dolaysız ve zorunlu bilgiyle değil.¹⁸⁴

Nazari bilgiyi imkânsız görenlere karşı çıkan Mâturîdî açısından da istidlâl âlemin yaratılışı, hudûs ya da kıdemi ve Allah ve ahiret gibi konuların bilinmesinde temel referans olarak kabul edilir. Hatta Allah'ın varlığı ve birliği konusunda duylara değil ancak istidlâlde başvurulabilir.¹⁸⁵ Ona göre duylardan uzak olan konularda duyu bilgisi ve delillerden hareketle yapılacak istidlâl bize gayb alanının bilgisini sağlayacaktır.¹⁸⁶ Mâturîdî'ye göre kendini tanıyan rabbini de tanımış olur. Ona göre kişi kendi hakkında edindiği tecrübelerle, kendi varlığındaki kusurları ve hikmetleri düşünerek Allah'ın varlığının ve O'nun varlıklardan farklı niteliklerinin farkına varabilir.¹⁸⁷ Görülüyor ki Mâturîdî kişinin imana ulaşmasında yalnızca kendi dışındaki varlığı değil kendini de bilişsel bir tecrübeyle keşfetmesiyle imana ulaşabileceğini söylemektedir. Kelamcılar Kur'an'ın dış dünyayı tecrübe ederken sık sık gönderme yaptığı *tallüm, tezekkür, tedebbür ve taakkul gibi* bilişsel eylemleri temel veri kabul ederek insanın gerek dış dünya gerekse kendi hakkında elde ettiği bilgilerle Allah'a ulaşabileceğini kabul etmektedirler.

¹⁸² İbn Füreke, *Mücerred*, s. 250.

¹⁸³ *Age.*, s. 15.

¹⁸⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Őerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1996, s. 52-60.

¹⁸⁵ Bkz., Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993, s. 98.

¹⁸⁶ Bkz., Mâturîdî, *Tevhid*, s. 183, 146, 222, 224.

¹⁸⁷ *Age.*, s. 130-131 trc.

Bu bağlamda Kelamcılar imanın bilişsel bir onay olmaksızın salt *taat*, *bağlanma* ve *yükümlülükleri yerine getirme* olarak anlaşılmasına da kaşı çıkmışlardır. “ iman edenleri ve salih amelde bulunanları müjdele” (Bakara 25) ayetini yorumlarken Mâturîdî, “bu ayetin bütün taatların imana dâhil olmasını nakzettiğini, çünkü burada salih ameller dışında onlar için iman adlandırılmasının kullanıldığını söyler. Ancak onların müjdelenmesi ve korkudan emin olmaları ancak salih amelle gerçekleşir. Salih amellerin ise kalbin eylemleri olması muhtemeldir. Buna da Allah’a saf-halis bir imanla ulaşılır. Yoksa kalb olmaksızın salt münafığın imanındaki gibi sözüyle değil” demektedir.¹⁸⁸ Aynı şekilde Eş‘arî ve daha sonraki takipçilerinin büyük çoğunluğu imanın “taat”a denk olduğunu, temelsiz olduğundan hareketle tamamıyla reddetmektedir.¹⁸⁹

Klasik iman tartışması iki boyutta gerçekleşir, birincisi iman salt bir taat mı yoksa tasdik midir? İkincisi ise iman salt bir tasdik mi yoksa tasdikle birlikte taatlerde ona dahil midir? Burada taat salt fiili olarak emir ve nehiylere uyma, tasdik Allah’ın varlığı ve birliği konusunda içsel ve bilinçsel bir kesinliğe ve duyarlılığa sahip olma anlamına gelir. Anlaşıldığı gibi iman tasdiktir diyenler ile iman taattir diyenler arasında temel problem zihinsel duyarlılığın mı yoksa ameli duyarlılığın mı imanın asli ve temel özelliği olduğudur. Yoksa modern iman tartışmalarında olduğu gibi bu iman tanımlarından birinin Tanrı ile ilişkiyi, duygusallığı dışlayıp dışlamadığı sorunu değildir. Bunun en açık kanıtı sufilerce bile imanın tasdik olduğunun kabul edilmiş olmasıdır.¹⁹⁰ Ayrıca imanın tasdik olduğunu iddia eden Kelamcılar taat, yani ameli duyarlılık ve yükümlülükleri yerine getirmenin tamamen dışarıda tutulmasını da savunmamaktadırlar. Mâturîdî’nin dediği gibi taat muhtemelen imanın sonucu olarak, kişinin ceza ve mükâfatlar konusunda emin olmasını sağlayacaktır. Çünkü *taat* daha çok iman sonucu oluşan bağlılığı sürdürme çabasıdır.¹⁹¹ İtaat kavramı şeklen hesaba alınmasa da tasdik ve imanın Allah’a karşı belirli tutum ve davranışları içerdiği ve gerekli olduğu anlaşılabilir. Buna bağlı olarak İbn Fûrek Eş‘arî’nin tazim, huşu, sevgi, alçak gönüllülük, teslimiyet gibi hususları Allah’a ve Peygambere imanın şartlarından kabul ettiğini söylemektedir. Bunlar gerçek anlam-

¹⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, s. 62.

¹⁸⁹ Richard M. Frank, “Knowledge and Taqlîd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash‘arism”, s. 38.

¹⁹⁰ Bkz. *Agm*, s. 51 vd.

¹⁹¹ *Agm*, s. 38-39, dpn. 6.

da Allah'a imanın ya da O'nu bilmenin öncelikli sebebi olarak değil de imanın tabi sonucu ve kaynağı, esası ve nitelikleriyle bağlantılıdır.¹⁹²

Allah'ı bilmenin kesbi oluşu ve bunun akli olgunluğa erişmiş her kişinin temel sorumluluğu olarak kabul edilmesi mantıki olarak diğer bir ilişkiye daha dikkatlerimizi çeker ;bu yön imanda taklidin-otoriteye dayalı onayın geçersiz sayılması ile ilgilidir. Konuyla ilgili yine Kelamcılarının içerisinde en muhafazar kabul edilen Eş'arî'nin görüşlerini takip edelim; ona göre Alah'ı bilmek emredilmiş, onun zıddı çirkin görülmüş, O'nu bilmemek nehyedilmiştir. O'nu bilen kimse mükâfatla övülmüş, bunu terkeden cezayla yerilmiştir. Bilmez misiniz Allah kullarından tümüne kendinden sakınmalarını emretmiş ve şöyle demiştir; Ey insanlar Rabbinizden sakının (Nisa, 1). Takva ondan ve azabından sakınmaktır. O'nun kullarına va'd ettiği zarar ve elim azaba kâdir olduğunu bilmeden ondan korkmak imkansızdır. Bu nedenle Allah kendisinin bilinmesini emretmiş, onları buna teşvik etmiş, bunu terk etmeyi zemmetmiştir. Ve şöyle demiştir; Allah'tan başka ilah olmadığını bilin (Muhammed, 19). Bu Onun bilinmesiyle ilgili nassa dayalı bir emirdir. Bu bağlamda Eş'arî Kur'an'da geçen bir çok ayeti buna delil olarak sunar; Bakara, 196, 235; Enfâl, 25 gibi.. şu halde bu ayetler ona göre Allah'ı bilmenin kesbi olduğunu gösterir. Çünkü zorunluluk bir şeyi terketmenin zemmi ve yapmanın methi türü şeylerle ilişkili değildir.¹⁹³

Eş'arî'ye göre dünyada Allah'ı bilmek zorunlu değil kesbidir. Bunu şöyle açıklar; şayet zorunlu olsaydı, akla şüpheli düşüncelerin gelmesi ve onun zıddına nedenlerin ileri sürülmesi mümkün olmazdı. Çünkü Onun hakkındaki bilgimiz zorunlu değildir. Allah'ın bilgisi konusundaki şüpheli bilgilerin insanlara arız olduğunu ve o bilgilerin zıddına nedenlerin ortaya konuğunu gördüğümüzde, bunun zorunlu olmadığını biliriz. Nitekim insanın kendi varlığını bilmesi zorunlu olunca, birinin onun zıddına bir neden ileri sürmesi mümkün olmaz. Ve onu var olmadığı konusunda inandırmaya yöneltecek, varlığı konusunda bir şüpheyi götürmesi de imkânsız olur. İnsanın Allah'ı bilmeyi terk ederek Allah'a imandan küfre yönelmesi mümkün ise, bu bilginin zorunlu olmadığı kendiliğinden bilinir.¹⁹⁴

Eş'arî –aynı zamanda Mu'tezilî ve Mâturîdî için de geçerlidir- öğretinin epistemolojisindeki bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinden farklı olarak imanı öznenin

¹⁹² İbn Füreke, *Mücerred*, s. 151.

¹⁹³ İbn Füreke, *Mücerred*, s. 249.

¹⁹⁴ *Age*. s. 248.

iradi bir eylemi olarak kabul etmesi anlamına gelir. Böylece iman salt Tanrı'nın mutlak iradesine ve seçimine bağlı değildir. İman eylemi yaratılması itibariyle Allah'ın lütfuna bağlı iken, imana yönelme salt insani bir eylemdir. Kuşkusuz Mâturîdî ve Mu'tezili ekol açısından iman daha rasyonel biçimde el alınmıştır. Sözelimi Ebu Hanife (ö. 150/767), Mâturîdî (ö. 333/944) ve bu ekole bağlı Semerkantlı düşünürler başta olmak üzere Mu'tezilenin çoğu için insanın iman etmekle sorumlu olmasının şartı vahyin kendilerine ulaşmış olması değildir. Vahiy gelmeden önce de insan aklıyla Allah'a iman etmekle sorumlu kılınmıştır.¹⁹⁵

Buna karşılık Mu'tezilenin öğretilerinin mantiki yapısı gereği hem bilgiyi hem de ameli öncelediklerini görürüz.¹⁹⁶ Epistemolojilerindeki aklın temel rolü onların iman anlayışında belirleyici olmuştur. Bu nedenle onlar aklın Allah hakkındaki bilgiye ulaşabileceğinden hareketle imanda taklide karşı çıkmışlardır. Çünkü eğer nazar tüm akıllı insanların yerine getirmesi gereken ilk sorumluluk ise, bu sorumluluğun yerine getirilmemesi mutlak anlamda kötü görülecektir. Bu vaciplik kuramı ile teklif arasında ilişkinin zorunlu sonucudur. Kâdî Abdulcebbar bu sonucu şöyle dile getir:

Taklidin doğruluğunu kabul etmek, gerçeğin inkârı demektir. Çünkü buna göre cisimlerin kadîm olduğunu iddia eden taklit etmekle, bunların hâdis olduğunu ileri süreni taklit etmek arasında fark yoktur. Sonuçta böyle bir taklit adı geçen cisimlerin aynı zamanda hem kadîm hem de hâdis olduklarına inanmak demektir ki, bu da muhaldir. Diğer bir alternatif ise, bunların ne kadîm ne de hâdis olduklarına inanmaktır, bu da imkansızdır. İnançla ilgili diğer konularda da benzer şeyleri söylemek mümkündür. Bu durumda olan birinin çoğunluğun görüşüne uyarım demesinin mümkün olmadığını da belirtelim. Zira haklı olan biri olacağı gibi, çoğunluğun sapkınlık üzere birleşmeleri de gayet mümkündür. Şu halde, bu kimsenin gerçeği başka bir yolla bulması gerekir. Bu da istidlâl ve nazardır.¹⁹⁷

Farklı bir açıdan benzer bir yaklaşımı Eş'arî'de de görürüz. O da mukallidin imanını kabul etmemektedir. Hatta İbn Hazm'ın aktardıklarına bakılırsa bu konuda

¹⁹⁵ Kemalettin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, İstanbul, 1949, s. 75; Bkz. Kemal İbnü'l-Humâm, *Kitabu'l-Müsâyere*, İstanbul, 1979, 165-166.

¹⁹⁶ Bkz. Toshihiko, Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1984, s. 136-137.

¹⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, c. XII, thk. İbrahim Medkur, Kahire, tys, s. 123.

Mu'tezileden daha katı bir tutum sergiledikleri göze çarpar:Gerek Muhammed b. Cerir et-Taberi gerekse Eş'arîlerin tümü, istidlâle dayanmayan bir imanın sahih olmadığını ve böyle bir imana sahip kimseye de müslüman nazarıyla bakılamayacağını söylemişlerdir. Taberi daha da ileri giderek; Kadın ve erkek ergenlik çağına giren herkes, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını istidlâl yoluyla bilmek zorundadır. Bunu yapmayan kimse kâfir olup, Müslümanlara onun canı ve malı helaldir. Bunun için yedi yaşına basan erkek ve kız çocuklarına bunu alıştırmak ve istidlâl yöntemlerini kendilerine öğretmek gereklidir demiştir. Eş'arîler ise bunun ancak ergenlik çağına ulaştıktan sonra zorunlu olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁸

Doğrusu bu konuda Bağdâdî'nin aktardıkları da Eş'arî'nin bu kadar katı bir tutum takınmadığını göstermekle birlikte İbn Hazm'ı doğrulamaktadır. Çünkü Bağdâdî, Eş'arî'ye göre küfür ve hakka inanç birbirinin zıttı olduğundan, taklide dayalı olarak inanan bir kimsenin küfür dairesinden çıktığını, fakat bu inancını deliler üzerine kurmadığı sürece de mümin isminini hak etmediğini aktarmaktadır.¹⁹⁹

Bu konuda Mâtürîdî'nin tavrı da Mu'tezile ve Eş'arîlerden pek farklı gözükmemektedir. Kitâbu't-Tevhid adlı eserinin girişinde taklidin geçersiz olduğu ve dini esasların akılla ve delil ile bilinmesi gerektiğini öncelikle belirten Mâtürîdî taklidi imanın geçersizliğini kabul eder.²⁰⁰

4.2. Kelamcıların İman Anlayışı İle Hıristiyan Teolojisinde iman

İlk Dönem Hıristiyan apoloji yazarlarında Allah'ı bilme konusunda akla karşı bir güvensizliğin olduğunu görüyoruz. Özellikle Origenes, İrenaus ve Tertillian'ın apolojilerinde bunu görmek mümkündür. Genelde onlarda Tanrı'nın bedenî zihin ile bilene mezliğine duyulan güçlü bir inanç hâkimdir.²⁰¹ Asli günah doktrinini ve İsa-Masih'in bu asli günahı temizlemek için kendini feda edişi insan doğasına karşı büyük bir güvensizlik yaratır. Doğrusu bu güvensizliğin tüm Hıristiyan teolojisine sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Asli günah ve Kristoloji tartışmalarını Hıristiyan teolo-

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, c. IV, Beyrut, 1996, s. 67.

¹⁹⁹ Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 255; Eş'arîlerin iman ve taklide ilişkin görüşlerinin detaylı bir incelemesi için bkz. M. Richard Frank, "Knowledge and Taqlid: The Function of Religious Belief in Classical Ash'arism".

²⁰⁰ Daha geniş bilgi için bkz. T., Izutsu, *age*, s. 131-151.

²⁰¹ Karen Armstrong, *age*, s. 142; Pojman, *age*, s. 8.

jilerindeki iman tartışmalarından soyutlamak imkânsız gibidir, bu iki konuyu Hıristiyan teolojisinden çekip çıkardığımızda geriye ne kalacağı da kuşkuludur.

Bu bağlamda Kelamcıların Allah'a akıl ile ulaşılabilirliğine ilişkin olumlu kanaatlerinin insan doğasındaki ruh-beden düalizmini reddetmelerine bağlamak yanlış olmayacaktır. Çünkü beden ve onun bir fonsiyonu olarak görülen akletme yeteneğinin bu dünyaya ait olduğu ve bu nedenle de aşkın metafiziksel bir varlığa ulaşmada yetersiz kabul edilmesi ile aşkın alanla sürekli irtibatlı olan ruh gibi farklı bir yetinin varlığının onaylanması arasında sıkı bir ilişki vardır. Kelamcılar fizik kuramları gereği (atomculuk) varlığı ruh-beden gibi iki kategoride değil cevher-arz şeklinde iki kategoride tanımlamışlardır. Bedenin bu dünya bir sürgüne gönderildiği ve ruhun ise ancak dünyevi olanla irtibatını keserek aşkın alana ulaşabileceği şeklinde bir anlayış reddedildiğinden duysal ve kognitif fenomenlerin insan doğasının tabii bir eğilimi sonucu oluştuğu kabul edilmiştir. Bu bağlamda Kelamcıların imanı katı bir rasyonalizme hapsederek imanın tecrübî ve gönül boyutunun ihmal edildiği ya da eylemin imandaki etkisinin görmezden gelindiği gibi kimi eleştirilerin ise Kelamcıların epistemik ve ontolojik kuramlarının yeterince tahlil edilmediğinden kaynaklandığını düşünüyoruz.

Öncelikle Kelamcıların imanı bir tasdik olarak görmeleri ve rasyonel olarak temellendirmeye çalışmaları imanın hiçbir içsel ve kişisel tecrübe, duygusal bağlanma içermediği anlamına gelmez. Çünkü imanın tasdik olması, bu onayın mantıksal yapı olarak kesin bilgi taşıması, bir bakıma bilimsel bir bilgi gibi doğrulanmış bilgi olduğu anlamına gelir. Fakat sonuçta tasdik edilenin Allah olması onu tüm diğer bilgilerden farklı kılar. "Dünya kendi etrafında döner" ile "Allah vardır" şeklinde iki önerme yapısal olarak tasdik olsa bile bu iki önermenin doğruluğunun onaylanması sonuç itibarıyla birbirinden çok farklıdır. Çünkü bu her iki önermede tasdik edene farklı yükümlülükler yükler, onu farklı eylemlere sürükler, bu nedenle dini bilgi her ne kadar doğrulanmış bilgi kabul edilse bile bu doğrulamanın eylemi farklı olacaktır. Diğer bir açıdan Kelamcılar imanı tasdik olarak kabul ederken insan ve Tanrı arasında ki ilişkiyi salt bir bilgi konusu görmezler. Kuşkusuz Kelamcıların *hidayet, delalet* konularındaki yaklaşımları dikkate alındığında insan ve Tanrı arasında çok daha geniş boyutlu bir ilişkiyi dikkate aldıkları açıkça görülür. Bir başka açıdan ise aşağıda da görüleceği gibi her zaman imanın rasyonel dışı, duygusal bir bağlanma, bir güven olarak tanımlanması ameli duyarlılığı gerektirmez. Bunun en

açık örneği Luteryan iman savunusudur. Luther imanı bir güven olarak tanımlarken ameli duyarlılığı bu iman tanımının tamamen dışına çıkarmaktadır.²⁰²

Kelamcılarının iman savunusunu özellikle Ortaçağın büyük teologu Augustine'un ile kıyasladığımızda onun imanı dolaylı bilginin konusu yapması (immediate scientia)ve üçüncü anlamıyla da imanı scientia ile ilişkilendirmesi (yani söylenenin hakikat olduğunu tasdik etmek) kelamcılarının yaklaşımı ile benzerlikler taşır. Hatırlanacağı gibi kelamcılar da imanı istidlali bilginin konusu yapmakta ve tasdik olarak tanımlamaktaydılar. Bir diğer önemli yakınlıkda Augustine'in de aklın iman için gerekli olduğunu vurgulamasıdır. Ona göre yalnızca akletme yeteneğine sahip varlık inanabilir. Akletme yeteneği, inanmak için zorunlu bir şarttır.²⁰³ Bu bağlamda akla güven konusunda Kelamcılarının yaklaşımı ile Augustine'in yaklaşımı arasında paralellikler bulunmaktadır.

Bununla birlikte, Augustine'in iman için bir başka yol olarak önerdiği "sapientia" Kelamcılar açısından oldukça yabancıdır. Hikmet olarak aktarabileceğimiz bu kavram yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nash'a göre hem dolaylı hemde dolaysız bilgi biçimlerini içerir. Dolaysız hikmet (Immediate sapientia), "kutsal vizyon" marifetinin sonucu olarak ortaya çıkar. Fakat bu dünyada mistik tecrübeyle ve "ilahi fikirlerin vizyonuyla" gerçekleşir. Dolaylı hikmet (Mediated sapientia) ise İsa, İncil, Kilisenin öğretileri ve enkarnasyonu gibi şeylerle vukuu bulur. Ona göre Augustine için iman zihnin hakikate içsel bir farkındalığıdır. Fakat bu farkındalık aynı zamanda Kilise ve Kitab-ı Mukaddes'in bildirimlerine bağlı bir iman üzerine kurulmalıdır.²⁰⁴ Görüldüğü gibi Augustine imanda kristoloji ve kilisenin otoritesine yer açmak için çifte iman doktrinini benimsemek zorunda kalmıştır.

Anselm'e gelince Tanrı kanıtlamalarındaki beş argümanı ve Tanrı'nı insan zihni tarafından kavranılabilen ve anlaşılabilen bir varlık olduğu varsayımı dikkate alındığında iman temellendirmesi konusunda gerçekten Kelamcılarının rasyonalizmine oldukça yakın gözükür. Fakat kristiolojinin ve Kutsal Kitap otoritesinin hala belileyici olduğu unutulmamalıdır. Buna karşılık Aquinas hatırlayacak olursak, "Tanrı'yı bilmek için önümüzdeki kapı salt akıl ise, insan nesli cahilliğin en karanlık gölgelerinde kalabilir." diye iddia etmektedir. Yalnızca akıl tarafından keşfedilmesi mümkün olan Tanrı hakkındaki bu hakikatleri, felsefecilerin ispatladığını inanmak-

²⁰² Bkz. Hakan Olgun, *age.*, s. 163, 167 vd.

²⁰³ Nash, *age.*, ss. 29-30.

²⁰⁴ Nash. Augustine' s Theory of Knowledge. 30-31.

tadır. Teslis türünden gizemlerin akılla kanıtlanabileceğine inanmamaktadır. Görüldüğü gibi Aquinas çifte iman kuramının en büyük savunucusudur, iman da hem rasyonel yönelimleri savunurken hem de öznel tecrübeye vurgu yaparak kendinden sonra gelen varoluşçu yönelimlere basamak oluşturmaktadır.

Luther' i dikkate aldığımızda akla karşı iman konusunda oldukça güvensiz ve karşı bir tavırla karşılaşırız. Doğrusu imanın rasyonel olarak savunulmasında sözde Kelamcıların en tutucu ve muhafazakâr ekolü Eş'ariliğin bile çok gerisinde kaldığı gözlerden kaçmamaktadır. İçten bir itaat ve güven olarak konumlandığı iman savunusu ile ne kadar hoş görülme ve özgürlükçü bir teolog olduğunu görmek mümkündür. Türkiyede son zamanlarda imanın rasyonel olarak savunulmasına karşı çıkan kimi tezler, tecrübî olarak temellendirilecek bir imanın söz de daha hoş görülme ve esnek bir toplumsal sonuç getireceğini ifade etmektedirler. Bu postmodern tez sahiplerinin, kuşkusuz Luther'in bu iman savunusu ile tarihte oynadığı katı ve zorba tutumu arasındaki ilişkiyi nasıl yorumladıkları merak konusudur.

Sonuç

Kelam ilminin Apolojistik ya da savunmacı olduğuna ilişkin oldukça olumsuz ve aşağılayıcı nitelermeler öncelikle Hıristiyan Teoloji Tarihi açısından kendi kendisiyle çelişik, anlamsız ve kendi yetersizliğini ifşa eden bir iddiadır. Genel teoloji bilimi açısından Apolojistik yaklaşım tek, sabit ve belirli bir yöntemi değil oldukça farklı yönelimleri içermektedir. Apolojistik bilimi ise genel teoloji biliminin oldukça felsefi, kuramsal bir disiplini olarak genel geçer yerini korumaya devam etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Klasik Kelam ilminde imanın neliği, iman-akıl arasındaki ilişki, âlemin hadis oluşu, Allah'ın birliği, nübüvvetin imkânı, ahiret'in akliliği, gibi temel konular Apolojistik bilimi içinde yer alabilir. Doğal olarak Kelam ilmi içinde İslam'ın temel öğretilerinin doktriner biçimde açıklanması ve savunulması amacıyla Apolojistik bilimi çerçevesinde bir disiplinin bulunması hiç de anlamsız değildir. Hatta bu gün açısından dahi güncelliğini ve gerekliliğini korumaktadır. Şaban Ali'nin ifade ettiği gibi; “genel olarak olumsuz anlaşılmasına karşın, anlamak için açıklamayı ve yorumlamayı gerektiren her disiplin özü itibarıyla apolojettir ve doğal olarak Teoloji de bu yönüyle her zaman apolojettir.”²⁰⁵

Doğrusu Türkiye'de kelamcıların kendi disiplinlerini oryante olmuş bir zihniyetle açmasızca eleştiriye tabi tutmaları, batı teoloji biliminde saygıyı hak eden

²⁰⁵ Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu”, s. 28.

kavram ve disiplinleri kendi miraslarını aşağılamak ve hor görmek adına kullanabilmeleri, bir batılı olarak j. Van Ess ve R. Frank kadar kendi miraslarının felsefi, bilimsel ve sistematik yönünü görmezden gelecek kadar kategorik düşünebilmeleri bir bilim olarak kelam ilmi açısından oldukça talihsiz bir durumdur.

Oysa biz bu makalemizde mümkün olduğu kadar Kelam ilminin Batı Hıristiyan teolojisi açısından imanı temellendirmede çok daha rasyonel bir tutum benimzediklerini göstermeye çalıştık. Doğal olarak imanın rasyonel bir akıl yürütmeye dayalı bir bilgi, çıkarımsal bir bilgi olduğu tezi hem felsefe hem de Hıristiyan ve Yahudi teolojilerinde ortak kabul gören bir epistemolojik yaklaşımdır. Bununla birlikte, Kelamcılar açısından temel farklılık imanda otoriteye dayalı bir onayın kabul edilmemesidir. Taklidi imanın kabul edilmemesi anlamına gelen bu yaklaşım kelamcılarının Wolfs'un dediği gibi çifte iman kuramından daha çok rasyonel bir iman kuramına dayandıkları anlamına gelir.

Bu noktada vahyin temel önermelerinin mutlak onayının iman tanımında yer alıp almadığı sorulabilir. Kelamcılar açısından bu türden bir onay ancak birinci anlamda onaydan sonra mümkündür. Birinci anlamda bir onay gerçekleşmedikçe, salt vahyin ve onun bildirimlerinin kabul edilmesi anlamındaki bir iman çoğu kez geçersiz ya da en azından eksik olacaktır. Bu nedenle kelamcılar akli olgunluğa gelmiş her bireyi akıl yürütme ile imandaki onaya ulaşmakla mükellef tutarlar. Buradaki akıl yürütme biçimi elbette bireyin akli potansiyellerine göre değişecektir. Her bireyin bu akıl yürütmesini mantıksal bir tutarlılıkla kelamcılar ya da felsefeciler gibi kurma zorululuğu yoktur. Eş'ari'nin *el-Luma* adlı eserinde ortaya koyduğu gibi avam tabakasından biri de âlemdaki mükemmel düzen ve hikmeti düşünmekle bu türden bir onaya ulaşmış olabilir. Fakat sonuç olarak iman, bir takım kanıtlardan hareketle aklın Tanrı hakkındaki hakikati onaylaması anlamına gelir. İman salt akıl yürütmeye dayanmayan, otoriteye dayalı bir onay ya da hissi tecrübelerle dayalı bir tutum ve davranış olarak kabul edilemez. Çünkü bir varlık, kişi, zat olarak Tanrı ile kurulacak tecrübe de her şeyden önce bir gerçek, hakikat olarak Tanrı'nın varlığının onaylanmasına bağlıdır.