

## Günümüz Türkiye’inde Kelam İlmi

Cağfer KARADAŞ

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

e-posta: ckaradas@uludag.edu.tr

### Özet

Makalede, konuya zemin teşkil etsin diye kelam ilminin kısa bir tarihini verdikten sonra Osmanlı’dan Cumhuriyete geçişi ifade eden Yeni İlm-i Kelam süreci hakkında bilgi verildi ve ardından Cumhuriyet dönemi kelam çalışmalarına geçildi. Cumhuriyet dönemi kelam ilmi, Hüseyin Atay, Bekir Topaloğlu ve Şerafettin Gölcük gibi üç öncü şahsiyet üzerinden anlatıldı. Bunun yanı sıra bilim dalını genel olarak ele alan kitaplara ve müelliflerine yer verildi. Son olarak kelam alanındaki çalışmalar nicelik ve nitelik olarak kabaca değerlendirildikten sonra özellikle İlahiyat Fakülteleri Ana-bilim Dalları içinde en iyi işleyen koordinasyon toplantıları özelliği taşıyan Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon toplantılarına ve bu toplantıların ürünü olan sempozyumlar ile Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER) hakkında bilgi verildi.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam ilmi, Yeni İlm-i Kelam, Osmanlı Dönemi, Cumhuriyet Dönemi, Koordinasyon Toplantıları, Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)

## The Science of Kalam in Modern Turkey

### Abstract

In this article, firstly it is dealt with a short history of the science of kalam as a basis for the subject, then is studied in the process of “New Science of Kalam” denoting the transition from Ottoman to Republic Period, and is examined studies of kalam in the period of Republic of Turkey until now. This period is described through the three leading scholars, Hüseyin Atay, Bekir Topaloğlu and Şerafettin Gölcük. Besides it is mentioned about the books and authors on kalam. Finally, after a general analysis of the studies on kalam in terms of quantity and quality, it is given information about the Coordination Meetings of Kalam Department, which is the most effective and lasting one among the all coordination meetings of the departments of the Faculties of Theology in Turkey, and the symposiums and the -online-Journal of Kalam Studies (KADER) as the products of these meetings.

**Key Words:** Science of Kalam, New Science of Kalam, Ottoman Period, Turkish Republic Period, Coordination Meetings, Journal of Kalam Studies (KADER).

### 1. Konuya Zemin: Kelam İlminin Tarihçesi

Hicaz bölgesinde belli bir anlam çerçevesine kavuşan İslâm’ın; Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında

bulunan ve farklı bir kültürel yapıya sahip Irak bölgesine intikalinde bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı. Bir başka deyişle sosyolojik bir vakta olarak iki bölge kültürü arasındaki farklılıkların, dinin

anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu farklılaşmayı, basit kültür ortamından karmaşık kültür ortamına geçişte yaşanan ‘tekâmül’ olarak değerlendirmek yerine, şartların getirdiği doğal gelişme ve farklılaşma olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur. Çünkü tersine gelişmelerin aksi sonuç doğuracağı da bir gerçektir. Sözelimi din, önce karmaşık kültür yapısına sahip Irak bölgesine gelip oradan Hicaz bölgesine geçseydi, doğal olarak anlam değişimi, anlama ve anlamlandırma süreci tersine işleyecekti. Çünkü basit kültür düzeyine sahip bir toplum karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek veya karmaşık detaylardan soyutlayarak ana çatı itibarıyla alır. Nitekim sosyolojide, kültür değişimi bir ‘seçme’ olayı olarak nitelenir. Bu, *bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları bir bütün olarak ya da hiçbir seleksiyona tabi tutmadan değil, seçerek aldığı* anlamına gelir. Bu süreçte, alınan unsurlardan bazıları seçilir, diğerleri ise, dışarıda bırakılır.<sup>1</sup>

Tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların Irak bölgesine ulaştıklarında bölge kültüründen yararlanma yoluna gittikleri bir gerçektir. Çünkü bugün artık birçok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi tarihte devamlılık söz konusudur. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanamayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir altyapı ya da arka plan olmaksızın ortaya çıkamaz. Bir medeniyet tarihçisinin belirttiği gibi, hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişme de söz konusudur.<sup>2</sup> Zamanın devamlılığı kültür ve medeniyetlerin birbirleriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira

tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri, bir öncekinin devamıdır. Diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın ‘seçme’ işlemine tabi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara ‘yeni biçim’ ve ‘anlam’ kazandırılmasından ileri gelir. Nitekim ortak yönleri bulunsun bile Yunan atomculuğundan farklı olarak kelam atomculuğunda değişim ve sürekliliği ifade için ‘teceddud-i emsal’ (misallerin yenilenmesi) kavramı ortaya atılmıştır. Bu, arazın bir zaman dilimi içinde olup bitmesi ve buna mukabil ikinci zaman diliminde ‘benzer=misil’ bir arazın meydana gelmesi anlamına geliyordu. Kısaca ifade etmek gerekirse, kelam zihniyetinde her olay yeni bir olaydır ama yeni olay öncekinin benzeridir. Buradaki *yenilik* değişimi, *benzerlik* ise sürekliliği temsil eder.

İlk dönem Müslüman kültür hayatı incelendiğinde bu teorik çerçeveye uygun bir gelişme seyrini görmek mümkündür. Nitekim Müslümanlar kelâm ilminin oluşup geliştiği Irak bölgesine geldiklerinde, bölgede bulunan İranlı, Süryani, Rum, Hint gibi etnik gruplar içinden İslam dairesi içine girenler oldu. Bunlar beraberlerindeki eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa dairenin içine taşıdılar. Bu taşıma sürecinde getirdikleri maddî ve manevî medeniyet unsurlarını kültür değişiminin gereği olarak kimi zaman ‘seçme’ye kimi zaman da ‘tadilat’a tabi tuttular. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da yeni inançlarını ‘yorum’layarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gittiler. Bir diğer deyişle yeni medeniyetin alamet-i farikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, söz konusu medeniyetlerden intikal eden tarihi birikimin çok büyük bir kısmını muhafaza ettiler.<sup>3</sup>

Yukarıdaki tablo karşısında Müslümanlar’ın da bir tavır geliştirmeleri ve bir düşünce ortaya koymaları gerekiyordu. Bu durum karşısında düşüncenin iki boyutlu olması kaçınılmazdı: Birincisi sahip oldukları inancı yeni muhataplara anlatmak, ikincisi ise yeni muhatapların

1 Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s. 16; Cağfer Karadaş, *Bakillani’ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 129.

2 Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihcilik Mesleği* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1994, s. 20-21.

3 Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

sorularına veya eleştirilerine cevap vermek şeklinde olmalıdır. Bunlardan birincisi inancın ifade ve izah edilmesi ikincisi ise savunulması anlamına geliyordu. İşte kelamcı zümresi bu şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıktı. Çünkü dini yeni muhatapların anlayacağı tarzda, yeni bir üslup ve dil ile sunma çabası, kelamcıların sahip oldukları dindarın inancını güçlendirme (tahkik) ve dini savunma sorumluluğunun bir gereğidir. Bu sorumluluk doğrultusunda kelamcılar dini kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhatapların anlayacakları dille anlatma arayışı içerisinde oldular. Bu arayışa paralel olarak da kelâm ilminin oluşumu gerçekleşti. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alındı, deyim yerindeyse pergelin bir ucu Kur'an ve onun ilk yorumu ve uygulaması olan Hz. Peygamber'in sünneti noktasında sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadîs âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu tespiti destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hacca ya da umreye giden Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.<sup>4</sup> Bu sözde, Basra'da hadîşçiler dışında Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Bu topluluk Ma'bed el-Cühenî'nin (ö. 80/699) de içinde bulunduğu ilk kelamcılar olmalıdır. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan ilk kelamcılar bölge insanının anlayacağı bir dil ve üslupla inandıkları dinin "tanrı tasavvuru"nu ortaya koyma çabası içerisine girdiler. Onların Emevî yönetiminin oluşturduğu konjonktürel ortamın<sup>5</sup> etkisiyle Allah'ın insana yönelik düzenlemesi olan 'kader' konusundaki görüşleri bu çabanın ürünüdür. Öyle görünüyor ki, kader konusunda

başlayan tartışma zamanla 'ilahî sıfat' boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle *Allah tasavvuru* problemine dönüşmüştür.

Yukarıda Müslim'in metnin de geçen Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) gibi düşünce adamlarının yanı sıra özellikle Irak bölgesinde Hasan el-Basrî (ö. 110/728) kelam ilminin kuruluşunda önemli bir yere sahiptir. Onun Kur'an'ı merkeze almakla birlikte sünnet ve akli çıkarımlardan yola çıkarak oluşturduğu bilimsel zihniyet ortamında, öğrencilerinden Vasil b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) önemli bir çıkış yaptı ve onun düşüncesini sistematik bir akli çerçeveye oturtarak bir mezhep teşekkülüne giden yolu açtı. Vasil b. Ata'nın düşüncesi dört temel kaynak üzerine oturuyordu: Kur'an, ittifak edilen haber, akıl ve icmâ.<sup>6</sup> Onun bu düşüncesi doğrultusunda bir kısmı sonradan tekemmül edecek olan *adalet, tevhid, va'd-va'id, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehı ani'l-munker ve el-menzile beyne menziletayn* şeklinde beş ana esas (usûl-i hamse) teşekkül etti.<sup>7</sup> Onun belirlediği usûl ve esaslar çerçevesinde oluşan Allah tasavvurunun yanında bir alem tasavvurunun da bulunması gerektiğini düşünen mezhebin önemli isimlerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849), atom ve araz fikrini, kelam sistemi içerisinde ilk kullanan şahıs oldu. Yukarıda ifade edildiği gibi atomculuğun kelam içine dahil edilmesi aslında bir kültür alış-verişinin sonucu olmasının yanında farklı kültürel kodlara sahip insanlara dini anlatmanın da bir yolu idi. Ebu'l-Huzeyl bu çıkışıyla Basra Mu'tezilesi'nin liderliğini üstlenirken, Bağdat cihetinde 'tevellüd' (meydana gelen bir fiil diğer bir fiilin sonucu olabilir) görüşünün sahibi Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) liderliği temsil ediyordu.<sup>8</sup>

4 Müslim, "Kitâbü'l-imân", 1.

5 bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 284-289.

6 Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usul-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (İsav, Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul 2006, s. 228.

7 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 17; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü", *Marife*, yıl 3, sy. 3, Konya 2003, s. 36

8 Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci" *Marife*, yıl 3, sy. 3,

Öte yandan adına fikhî kıyas da denilen “görünmeyeni (gâib) görüne (şâhid) kıyas” şeklindeki temel ilke kelam zihniyetini belirlemektedir. Kelamcılar, öncelikle Kur’an’da ısrarla vurgulanan Allah’ın ‘yaratıcı’ ve bunun gereği olan ‘kadîm’ özelliklerine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaya yöneldiler. Buna göre ‘kadîm=öncesiz ve sonsuz’ olanın aksine âlem, zorunlu olarak anlık arazlarla birlikte olan ve başlangıcı bulunan atomlardan oluşmaktadır. Atomların birleşmesiyle cisimler, onların toplamından da âlem meydana gelmektedir. Diğer bir ifade ile alemi oluşturan her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur. Sonlu olan her şey varolmak için ‘muhtar=iradesiyle karar veren’ bir faille muhtaçtır. Bir faille ihtiyaç duyan her şey de yaratılmıştır (muhtes).<sup>9</sup> Alemler teşkil eden unsurlar olan atomlar için Yunan atomculuğunun aksine mekanik bir yapı öngörülmemiş ve onlara ezililiklerini çağrıştıracak bir anlam yüklemekten kaçınılmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere kelâm düşüncede atomlar, hem zihnen hem de haricen anlık arazlara bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve şekil gibi içkin özelliklerden yoksun, “dış müdahale” olmaksızın kendi başlarına işlev görmeyen yani mekanik hareketleri bulunmayan olgulardır.<sup>10</sup>

İlk kelamcılar olan Mu’tezile Allah tasavvurunu oluşturmada, sonlu ve yaratılmış (muhtes) âlem tasavvurunun yanı sıra belirleyici bir faktör olarak bölgedeki İslâm dışı inançları da göz önünde bulundurmıştır. Ortaya konulan Allah tasavvuru, Mecusilerin dualist, Hıristiyanların teslis inancından ve Yahudi inancında olduğu gibi insanın özgürlüğünü sınırlayıcı, baskıcı, belirleyici tek bir kavme has ulusal tanrı anlayışından da uzak olmalıydı. Nitekim kendilerini “Tevhid ve Adalet Topluluğu” olarak isimlendiren Mu’tezile kelamcıları bu düşün-

celerinin gereği olarak sıfatları zattan bağımsız gerçeklikler değil, ‘zatin aynı’ mânalar olarak öngördüler ve insanın sorumluluğunun gereği olan özgürlüğünü kısmen de olsa ortadan kaldıran Ehl-i Hadis’in ve Hanefiler’in benimsediği ‘kader’ anlayışını reddettiler.

Bir başka sorun ise İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça’nın sadece Araplar tarafından değil diğer milletlerin de dahil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması idi. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü T.S. Eliot’un ifadesiyle “...bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddi tehlikelere açık hale getirebilir...”<sup>11</sup> Dil kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lafız ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözgelimi kelamda *atom* karşılığında kullanılan ‘cevher’ kelimesi hem lafız hem de anlam, ‘araz=ilinek’ kelimesi ise anlam itibarıyla yerel kültürlerden Arapça’ya geçmişti. Bu gibi eklemeler, dilin eski sahiplerine yabancılaşması veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalması problemini meydana getirmişti. Bundan dolayı Ehl-i Hadis anlayışında olanlar, muhafazakar bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yorumu açık hale getirilmesine şiddetle tepki gösterdiler. Ancak yine Eliot’un “Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır”<sup>12</sup> sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümül olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak o dinin yerel kalmasına yol açacaktı. Esasen Ehl-i Hadiste bulunan *Kur’an dilinin tahrifi endişesi* kelamcılarda da bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslâm’ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak *statik* önlemlerin yerine *te’vil* gibi *dinamik* önlemlere başvurma yoluna gittiler. Zira insanoğlunun ürünü olan kültür ve onun ifade

Konya 2003, s. 18.

9 bk. Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)*, Ankara 1981, s. 84; U. Murat Kılavuz, *İslam Kelamında Kozmolojik Delil* (Hudus-İmkan), (Basılmamış Doktora Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007, s. 50-53.

10 bk. Çağfer Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sy. 2, s. 81-100.

11 T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

12 a.e., ayı yer.

aracı konumundaki dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de, kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vil), akli izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda *yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek* gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat Mu'tezile ve Ehl-i Hadis arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp bir hoşgörü ortamı oluşturulamamış, aksine tartışma lafzî=literal boyuta taşınmış ve bu da, kutsal metnin korunmasının bir aracı olan 'te'vil' (yorum) ve 'tefvîz' (anlamı Allah'a havale etme) adeta amaç haline dönüştü. Mu'tezile mezhebinin, ilkelerini resmî yoldan topluma empoze etme faaliyeti olan "mihne" olayı ile iki taraf arasındaki gerilim körüklendi ve devlet gücünün kullanılması neticesinde ortaya çıkan fiilî baskılar, ayrılıkların perçinlenmesine yol açtı.

İslâm düşünce tarihinde meydana gelen ve Abbasi halifesi Me'mun tarafından başlatılan bu *mihne* olayı hem mezhepleşmede hem de kutuplaşmada önemli bir etki meydana getirdi. Devletin desteğini arkasına alan Bağdat Mu'tezile Okulu, halkın inancını düzeltmek adına "Kur'an'ın yaratılmış" olduğu fikrini kabul ettirmek için kaba kuvveti barındıran bir dayatmaya başvurdu.<sup>13</sup> Abbasi halifesi Me'mun (198-201/813-817) tarafından başlatılan bu bir nevi te'dib müessesesi, *sapıklık* sayılan bir fikre karşı İslâm tarihinde kurulmuş ilk teşkilatlı ve sistematik soruşturma-araştırma kurumu idi.<sup>14</sup> Bunun karşısında başını Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) çektiği Sünnî muhalefet bulunmaktaydı. Bütün bir devletin desteğine rağmen halkın direnci galip geldi ve

mücadeleden Sünnî muhalefet zaferle çıktı. Bu olay, yeni oluşumlara kapı açtı. İşte tam bu noktada Mu'tezile ve Ehl-i Hadis yaklaşımı arasında, *üçüncü çözüm* arayışları ortaya çıkmaya başladı. Nitekim İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) ilahî sıfatlar konusunda ortaya koyduğu "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklindeki formülünü, bu arayışın başlangıcı olarak görmek gerekir.<sup>15</sup> Bu söz, Allah'ın dışında kadim bir gerçeklik anlamına gelecek 'gayrılık' fikrine son derece soğuk bakan Mu'tezile ile sıfatları akli değerlendirme arenasına çekme çabasına şiddetle karşı çıkan Ehl-i Hadis anlayışı arasında bir orta noktayı temsil ediyordu. İbn Küllâb bu alanda yalnızca değil; zühd hareketinin önemli simalarından Hâris el-Muhâsibî, Ahmet b. Hanbel'in bütün muhalefetine rağmen bu fikrin taraftarıydı. İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsi ise hocasının izinden giderek yeni anlayışın yerleşmesi ve kökleşmesinde büyük katkı sağlamıştı. Ancak bu anlayışın toplum içerisinde yer edinmesi ve ortaya çıkması yaklaşık bir yüzyıl aldı ve Irak bölgesinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve Maverûnnehir bölgesinde Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile kurumsal bir yapıya kavuşma trendine girdi. Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve İsfârâînî'nin (ö. 418/1027), katkıları ile Eş'arî anlayış, özellikle Bâkılânî'nin çalışmaları sayesinde sistemli bir yapıya kavuştu. Mihne vakası sonrasında ise, Mu'tezile kelamı için ikinci dönem başladı. Bu dönemin en önemli temsilcileri Basra ekolü içinde Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebü Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadî Abdulcebbar'dır (ö. 415/1025). Bağdat ekolünün en önemli temsilcisi ise Ka'bi'dir (ö. 319/931).

\*\*\*

Hanefî bir coğrafyada ve Hanefî mezhebi mensuplarının teşebbüsleri ile ortaya çıkmış olan Matürîdîlik ise, Eş'arîlik'ten bağımsız ve nispeten eşzamanlı olarak ortaya çıkmış ikinci sünnî kelam mezhebidir. İtikadî ve fikrî köklerinin Hanefîliğe dayanması itibarıyla düşünüldü-

13 M. Plessner, "Mihne", *İA*, İstanbul 1971, VIII, 292-294.

14 Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 661.

15 bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 169-171; Çağfer Karadaş, *Bakillani'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, s. 87; Tefvîk Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa 2006, s. 63.

günde, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) görüşü doğrultusunda, Eş'arilikten önce olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü Mâtürîdîliğin mezhebî çatısı ve temel değerleri büyük ölçüde içinden çıktığı Hanefîliğe aittir. En genelde sıfat görüşünden özelde Kur'an'ın ne olduğu meselesine, oradan iman ve kader konusuna kadar mezhep üzerinde Hanefîlik rengi büyük oranda baskındır. Zaten bu mezhebi Hanefîliğin devamı sayanlar da, mezhebin bu yönüne ve görüntüsüne dikkat çekerler. Aslında ne mezhebin imamı kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ne de mezhebin en güçlü temsilcisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Mâtürîdîliğin bu yönüne ve görüntüsüne bir itirazı vardır. Özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kendisini samimi bir Ebû Hanîfe taraftarı ve takipçisi kabul eder. Mezhebin şekillenmesinde ve mezhep olarak anılmasında büyük payı olan Ebü'l-Muîn en-Neseî ise, mezhebin kardeş ve rakip mezhep olan Eş'arilik'ten daha kadim olduğunu açıklama sadedinde özellikle Ebû Hanîfe'ye dayanan yönünü öne çıkarır.

Durum bu ise, Mâtürîdî mezhebinin Hanefîlikten ayrılan yönü nedir? Bu sorunun hem olumlu hem de olumsuz birden fazla cevabı vardır. Belki en kabul gören cevabı, Mâtürîdîliğin usûl ve üslup itibarıyla Hanefîliğe göre daha kelâmî bir mezhep olmasıdır. Ancak Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen ve Mâtürîdîliğin geliştiği bölgelerde uzun zamandan beri okunagelen risalelere bakıldığında, kelâmî renginin baskın olduğu açıkça görülür. Bu da aslında kelâmî usul ve üslubun Ebû Hanîfe'den beri mezhep içinde var olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte Mâtürîdîliğin *iman* konusuna yaklaşımı, *müteşâbihât* hususunda *te'vilin* benimsenmesi, *tekvîn* sıfatının öncelikli bir konu haline getirilmesi gibi ayrıntılar dikkate alındığında Mu'tezile ve ona muhalif olarak ortaya çıkmış bulunan İbn Küllâb el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye alternatif bir kelâmî yapı görüntüsü verir. Bu yönü itibarıyla Mâtürîdîlik sistematik anlamda bir kelâm mezhebidir.

Ancak mezhep uzun süre Maverâünnehir bölgesi ile sınırlı bölgesel bir mezhep görünümünde kalmıştır. Her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Neseî, mezhebin Horasan dahil geniş bir coğrafyada

etkili olduğunu ve taraftarlarının bulunduğunu söylüyorsa da, elimizde bunu kanıtlayacak yeterince bilgi ve bulgu yoktur. Mezhebin evrenselliği, Karahitaylar ve Moğolların Mâveraünnehr'e yönelik saldırı ve işgalleri sonrasında oradaki ulemanın batıda Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu coğrafyasına gelmeleri, güneyde ise Hint Alt kıtasına intikalleri ile gerçekleşti. Bu da mezhebin özellikle eşzamanlı hüküm sürmüş olan batıda Osmanlı ve güneyde Babürlü coğrafyasında hâkim ve görünen bir mezhep olmasını sağladı. Bu bölgelerdeki Hanefî ulemanın kendilerini itikadî olarak Eş'arîliğe değil de Mâtürîdîliğe nispet etmeleri mezhebin cihanşümul bir görüntü kazanmasına yardım etti.<sup>16</sup>

\*\*\*

İbn Sina, felsefede olduğu kadar İslam düşüncesinin geneli üzerinde de bir hayli etkili oldu. Özellikle onun kelâm ilmi üzerindeki etkisi kayda değerdir. Onun bu etkisinin boyutları, nasılı ve nedeni henüz tam olarak tespit edilebilmiş değildir. İlk elden ve yüzeysel verilerle aslında onun kelâm ilminden tevarüs ettiği malzeme ile felsefeyi büyük ölçüde kelâma yaklaştırdığını ve bununla da felsefeyi kelâmcının nezdinde daha çekici kıldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle onun felsefesinin, kelâmcılara tanıdık gelen etkileyici bir usûl, üslup ve yapı ile ortaya çıkması aradaki ilişki ve irtibatın kolaylıkla kurulmasına vesile oldu. Ancak bu etki ve etkilenmede zamana, mekana ve şahısların içinde buldukları inanç ve kültür atmosferine göre derece ve ton farkının olmasının doğal olduğu da gözden irak tutulmamalıdır. Eş'arilerden Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Mâtürîdîlerden de Ebu'l-Muîn en-Neseî üzerinde onun ilk etkilerini görmek mümkündür. Bizi bu tespite götüren Cüveynî'nin kelâm ilmini *ilahiyat*, *nübüvvat* ve *semîyyat* şeklindeki tasnifidir. O, bu tasnif neticesinde, İslam inanç ilkelerini *akla dayanan*, *naslara dayanan* ve *hem akla hem de naslara dayanan* şeklinde bir ayırma gitti. Ondan önce bu açıklıkta bir tasnif ne

16 Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *Usul İslam Araştırmaları*, sy. 6, Temmuz-Aralık 2006, Adapazarı 2008, s. 99-100.

Mu'tezile'de ne de Eş'arilerde bulunmaktadır. Şu andaki verilerle inanç sistemini bu tür bir tasnife tabi tutan ilk kişinin İbn Sina (ö. 428/1037) olduğunu söylemek mümkündür. Onun Ebu'l-Muîn en-Neseîfî üzerindeki etkisinin en açık işareti ise, kitaplarında *vâcibü'l-vücûd* kavramını İbn Sina felsefesindeki anlamda kullanmasıdır. *Vâcib* kavramı kelamda bir terim olarak genellikle hüküm tasnifi içerisinde haramın karşılığı veya aklın verdiği hükmün bir çeşidi olarak kullanılırken o, Matürîdî kelam sisteminde bunu ontolojik anlamda yani İbn Sina sistemindeki *mümkün varlığın* karşısında yer alan *zorunlu varlığı* ifade için kullanır.<sup>17</sup>

Selçuklu-Abbâsî siyaseti çerçevesinde Batınîlikle birlikte değerlendirilmesi felsefenin düşman görülmesini ve sanık sandalyesine oturtulmasını beraberinde getirdi. Dönemin halifesi Mustazhirî'nin isteği doğrultusunda *Fadâihu'l-Bâtiniyye* adında Batınîliğe yönelik geniş çaplı rapor hazırlayan Gazzâlî (ö. 555/1111), aynı doğrultuda felsefeye yönelik de *Mekâsîdu'l-felâsîfe* ve *Tehâfütü'l-felâsîfe* adlarında iki ayrı kitaptan oluşan bir rapor hazırladı. Ancak o, felsefeyi bütünüyle mahkum etmek yerine İslam nokta-i nazarından faydalı ve zararlı şeklinde tasnife tabi tuttu. Mantık ve matematik gibi felsefe dallarını faydalı kategorisine alırken, metafiziği zararlı ve mücadele edilmesi gereken alan olarak gördü. Aslında bu felsefe ile kelamın yarım izdivaç şeklindeki garip ilişkisinin de başlangıcı oldu. Sonraki kelamcılar faydalı çerçevesini biraz daha genişleterek felsefeyi neredeyse bütünüyle kelamın içine dahil ettiler. Fahreddin er-Razî ile birlikte artık kelam felsefe birlikteliği tam evlilik konumuna yükseltildi. Bu, kelam için hem bir başarı hem de başarısızlıktı. Başarı idi, zira felsefeyi taht-ı nikahına almış ve onun bağımsızlığını yok etmişti. Başarısızlıktı, taht-ı nikah altına alınan gelin damadın bütün hal ve hareketlerini belirleyen bir hanım sultan konumuna sahip olmuştu. Kimi zaman atışmaların, çekişmelerin

ve kavgaların olduğu, kimi zaman ise tatlı birlikteliğin hüküm sürdüğü bu izdivaç uzun yıllar devam etti. Ne zaman ki, batıda felsefe tekrar başkaldırdı, geleneksel yapılara ve inançlara karşı meydan okumaya başladı, iki disiplin arasındaki izdivaç da tehlikeye girdi ve nikah tazelemenin yeterli olamayacağı bir noktaya gelindi. Aslında batıdaki gelişme sadece dinleri değil içinde kadîm felsefenin de yer aldığı geleneksel bütün kurumları ve sistemleri hedef alan yeni bir gelişmeydi.<sup>18</sup> Kelamcı bu noktada sırtındaki yükü atmanın telaşı içindeydi. Batıdaki yeni gelişmelerin hedefi haline gelen klasik felsefeyi savunacak gücü yoktu, zaten savunmak da gereksizdi. Çünkü İslam'ın ve Müslümanlar'ın bu durumda olmalarının bir nedeni de aslında felsefe ve mistik yapılarıydı.<sup>19</sup> İslam dünyasında özellikle XIX. yüzyıldan itibaren saf ve köklere dayalı inanç ve düşünce arayışları daha baskın bir şekilde boy göstermeye başladı. Yunan, Roma ve Hint uzantısı düşüncelerden ve yüklerden kurtulmak, yeni ve hafif bir sistem kurmak gerekiyordu. Böylelikle belki batı karşısında daha başarılı olunabilirdi. Çünkü batıda yeni gelişen bu süreç, deistler, ateistler, doğal dinciler gibi dini konu edinen ve din üzerinden düşünce geliştiren yapıların yanı sıra, Kant'tan başlayarak geleneksel felsefi aklı eleştiren, kadîm sistem içindeki aklın konumunu reddeden gelişmeleri de içinde barındırıyordu. Ancak şu bir gerçek ki, her arayış ve gelişme dini eksen alan ona göre pozisyon belirleyen bir konumdaydı. Sözelimi bir ateistin birinci gündemini yine din oluşturuyordu. Aslında modernizm denilen yapı kendisini dine göre konumlandırılan bir yapıydı. Çünkü modernizmin temel zihniyeti ret üzerine oturuyordu ve bu da aslında tersinden dini ve geleneksel yapıların eksen alınmasını beraberinde getiriyordu. Günümüzde dinlerin yeniden yükselişe geçmesinin ve hatta geçmişin hurafe ve batıl inançlarının medenî sayılan dünyada kabul görmesinin yegane nedeni, eksen alınanın yani asıl olanın eski konumuna yeniden gelmesidir.

17 Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979; Ebu'l-Muîn en-Neseîfî, *Tebsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara 2004, I, 463; Cağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Bursa 2008, s. 17.

18 Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları* (trc. Serdar Uslu), İstanbul 2008, s. 90.

19 İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Sertüveni*, İstanbul 2004, s. 77.

## 2. Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Kelam: Yeni İlm-i Kelam

Müslümanların Batı Hıristiyanlığı ile temasa geçmesi oldukça eskilere dayanır. Bu temas sadece askeri ve ticari alanda değil, kültürel ve dinî alanda da söz konusu olmuştur. Nitekim Büveyhîler döneminde elçi olarak İstanbul'a giden Bakıllanî'nin dönemin Kostantiniyye (İstanbul) papazları ile karşılaşması ve tartışması kayda değerdir. Batı Hıristiyanlığı ile yoğun temas daha çok sömürge döneminde söz konusu oldu. Özellikle sömürgeci batılı güçlerin Hıristiyanlaştırma politikaları, İslam alimlerini önlem almaya itti. Bu çerçeveden olmak üzere olumlu-olumsuz yoğun bir İslam-Hıristiyan ilişkisi ortaya çıktı. Sözgelimi Protestanlığın bir versiyonu olan İngiliz Anglikan Kilisesi'nin Osmanlı Şeyhülislamlığı nezdinde Müslümanlar'a yönelttiği sorular bu ilişkinin en açık ve somut göstergesidir. Kilisenin soruları ilk bakışta nötr gibi görünse de İslam'ın modern gelişmeler karşısında yetersizliğini Müslümanlar'ın ağızından duyma niyetini içinde barındırdığını söylemek gerekir. Müslümanlar'a "İslam dini nedir?", "Bu din, düşünce ve hayata ne veriyor?", "Zamanımızın çeşitli bunalımlarını nasıl tedavi ediyor?", Dünyayı gerek daha iyi, gerek daha kötü bir biçimde çeviren siyasî ve manevî güçlere ne diyor?" şeklinde dört soru sorulmuştu. Şeyhülislamlık, cevaplama işini öncelikle Daru'l-Hikme kurumuna verdi. Kurum İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1366/1946) hazırladığı cevabı metni Şeyhülislamlık makamına teslim etti. Metin bir de başkanlığını Abdulazîz Çavuş'un (ö. 1345/1929) yaptığı İslam Tetkikleri ve Telifleri Kurulu'nca incelendi ve neşredildi.<sup>20</sup> Ayrıca sorulara yönelik bir çok İslam alimi tarafından bireysel cevaplar yazıldı.

Hint Alt kıtasında cereyan eden Müslüman-Hıristiyan ilişkisi ise daha çarpıcı görüntü ve sonuçları ortaya koydu. Önce Cizvit papazları ile başlayan ardından Protestan misyonerleri ile devam eden misyonerlik çalışmaları, başlangıçta Portekiz, Hollanda ve Danimarka tarafından

destekleniyordu. Ancak zaman içinde bölgede İngilizlerin gücü ele geçirmesi ile birlikte onlar tarafından yönlendirilmeye başlandı ve 1813 tarihinde büyük bir sömürge projesinin önemli bir parçası haline geldi. Cizvit Papaz Paul L. Hekck'in bilerek ya da bilmeyerek Hıristiyan din adamlarının sömürge güçlerine hizmet verdiklerini itiraf etmesi kayda değerdir.<sup>21</sup> Müslüman alimler, bu Hıristiyan misyonerlere yönelik kimi zaman sözlü kimi zaman yazılı mücadelelerini sürdürdüler. Türkçe'ye de aktarılmış olan Hint Alt Kıtasının önde gelen alimlerinden Rahmetullah el-Hindî'nin *Izhâru'l-hak* adlı eseri ile kapsamlı ve sistemli bir tartışmanın diyalog şeklinde kitap haline getirilmiş şekli olan ve Türkçe'ye *Dinleri Tartışmak* adıyla aktarılan *Reddü'l-Hilâf ve Faslu'l-İhtilâf* isimli eseri örnek iki metin olarak sayabiliriz.<sup>22</sup>

\*\*\*

Ancak yeni ilm-i kelam hareketinin ortaya çıkmasını sağlayan esas faktör bütün dinlere karşı Batı'da ortaya çıkan deist ve ateist akımlardı. Bunlar içerisinde ateist pozitivistler öncelikli bir yere sahipti. Her ne kadar yeni gelişmelerin miladı olarak Fransız Rönesans'ını görmek bize bir ölçüde bazı gelişmeleri açıklamak imkanı verse de, onun da bir hazırlık safhasının olacağını/olması gerektiğini unutmamak gerekir. Bilim ve kültür açısından bakıldığında başta Endülüs ve Sicilya olmak üzere İslam kültür ve medeniyetinin Batıdaki gelişmeleri etkiledikleri ve belirledikleri artık kabul edilen bir gerçektir. Miladi XII. yüzyıla kadar Arapça'nın Batı'da bilim dili sayılması bunun en önemli kanıtıdır. Daha sonra bunun yerini Latince almıştır. Nitekim bazı Yahudiler eserlerini Arapça yazıyorlardı ve II. Frederick'in sarayında Arap şiiiri büyük rağbet görüyordu.<sup>23</sup>

21 Abdulhamit Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an-Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırmaları*, İstanbul 2004, s. 183.

22 bk. Delhili Rahmetullah Efendi, *İzhar'ül-Hak Tercümesi* (trc. Ömer Fehmi Efendi-Nüzhet Efendi), İstanbul 1972; Şihabüddin ve Burhaneddin Mirza, *Dinleri Tartışmak* (trc. İsmail Ferid, sad. U. Murat Kılavuz), İstanbul 2005.

23 Montgomery Watt, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri* (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1986, s. 37, 70-71.

20 Abdulaziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap* (trc. Mehmet Akif), Ankara ts. Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 7.



Zaman içinde Arapça'dan bir çok tercüme yapıldı ve bunlar yıllarca Avrupa üniversitelerinde ders kitabı olarak okundu. Ancak Avrupalılarda XVII. yüzyıla kadar kaynak gösterme alışkanlığı olmadığı için bu tercüme kitaplar tercüme edenlerin eserleri zannedildi ve böylece sahibinden başkasına ait gösterildi.<sup>24</sup> Anılan yüzyıllarda Müslüman bilim adamlarının batılılar için öğretmen olarak görüldüklerini bugün artık Batılı araştırmacılar da kabul etmektedir. Siyasî açıdan da Rönesans öncesi dünyanın gelişmesini İslam dünyası belirliyordu. Doğuda Babürlü devleti, Batıda ise Osmanlı devleti dünyanın gidişatını belirlemede önemli siyasi aktörlerdi. Bu dönemde Osmanlı her bakımdan zaten Avrupa'nın önündeydi. Ancak XVIII. ve XIX. yüzyıllardan itibaren özellikle denizcilik alanındaki keşif ve buluşlar ile buharın keşfi ve makine döneminin başlaması ile birlikte belirleyicilik rolü büyük oranda Avrupa'ya kaydı ve bunun doğal sonucu olarak Avrupa içindeki gelişmeler İslam dünyasını ve bir bütün olarak Müslümanlar'ı etkilemeye ve ilgilendirmeye başladı. Artık Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde bu yeni durum belirleyici bir rol oynuyordu. Bu dönemde yeni bir gelişme olarak batıda dinlere karşı bir hareket doğdu. Bu yeni durum sadece bir dini değil bütün dinleri ilgilendiriyordu. Dini, gelişmelere karşı bir engel ve insan özgürlüğüne vurulmuş bir pranga gören batılı yeni aydın tipi, başta Hint dinleri olmak üzere uzak doğu din ve düşüncelerinden aldıkları bilgi ve bulgularla ilahî kaynaklı dinlere yönelik olumsuz bir tavır içerisine girdiler. Bu gelişmede iki şey belirleyici oldu: Birincisi dünyayı tanıma ve buna paralel olarak zihin dönüşmesi yaşanması sonucu eskinin genel kabullerinin yıkılması, sözcüğü Aristoteli mantığının ve onun sonuçlarının reddedilmesi, bunun yerine deney ve gözleme dayalı bir bilgi dağarcığı ve evren anlayışının oluşturulmasıdır ve Bacon (ö. 1626) ile birlikte tümevarımcı bir mantığın yerleşmesidir. İkincisi ise, insanın kendisini merkeze alması ve edindiği özgüven ile geçmişe, geleneğe ve

kutsala kafa tutmasıdır. Bu anlayışa gitmesinde en büyük etken, insanın kendisinde büyük bir güç olduğu vehmine kapılması diğer bir deyişle tanrıya atfettiği gücün aslında kendinde olduğunu düşünmesi ile içinde bulunduğu dünyanın mükemmel ve yok olmayacak bir mekanizma olduğuna inanmasıdır.<sup>25</sup> Birincisi yeni dönemin insanının zihniyetini ikincisi ise inancını temsil ediyordu. Yeni dönemin insanının tanrısı *güçlü insan*, inanç ilkesi *çalıştığın ölçüde kazanırsın, kazandığın ölçüde sahip olursun ve sahip olduğun ölçüde güçlü ve hâkim olursun*; inanç ve bilgi kaynağı ise *deney ve gözlemdi*. Görünmeyeni zihninden tamamen silen insan görünen evren üzerinde hakimiyet kurma peşindeydi. Artık yeni zihniyet dünyasında sevgi, güven, gönül bağlılığı gibi değerlere yer yoktu. Güçlünün gözlemi, tecrübesi ve uygulaması yegane gerçektir. Gücün yegane dayanağı ise sermaye yani paraydı. Çünkü sevgi, güven ve içsel duygular deney ve gözleme konu olamazdı. Bundan dolayı da kesinlik ifade etmez ve ölçü kabul edilemezdi.

Kelamcının yeni görevi bu yeni gelişme karşısında yeni bir konum belirlemektir. Bu noktada kelamcılarda iki anlayış gelişti: 1. Kadim kitapları okuyarak yeni döneme cevap vermek, 2. kadim kitapları göz ardı edip/reddedip temel kaynak olan Kur'an'a dönerek yeni bir başlangıç yapmak.<sup>26</sup> Burada her iki anlayışın amacı, durmak, geriye dönüp tedarikte bulunmak ve yeniden ileriye hamle yapmak anlamına geliyordu. Ancak burada duracak, geriye dönecek ve yeniden hamle yapabilecek bir zaman ve fırsat var mıydı? Kendisini *seyli huruşân* önünde veya sert esen bir rüzgarın etkisi altında delice yayılan bir yangın ile karşı karşıya bulan bir insan, nasıl bir boşluk bulabilir, nasıl bir fırsat yakalar ve bu niyetini gerçekleştirebilirdi? Ancak bunun bir şekilde yapılması gerekiyordu ve dönemin alimleri verdikleri eserler ile bir ölçüde bu çabalarını fiiliyata ve matbuata döktüler.

24 Fuat Sezgin, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, Ankara 2004, s. 36-41.

25 Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları* s. 162, 228-231.

26 İsmail Ferid, "Giriş", Şihabüddin ve Burhaneddin Mirza, *Dinleri Tartışmak*, s. 27.

Yeni İlm-i Kelâm hareketi içinde yer alan şahsiyetler, her ne kadar düşünce itibarıyla bir takım yenilikleri taşıyor olsalar da, eskiden bağımsız ve kopuk değildirlere; olmaları da düşünülemez. Çünkü tarih içerisinde süreklilik esastır. Kültürel veya sosyal bir olgu veya olay anlık değildir, tabiatı gereği öncekinin devamı, sonrakinin dayanağıdır. Ancak bu dönem alimlerinin yazdıkları eserler değerlendirilirken, kimi zaman isminin başındaki ‘yeni’ kelimesinden veya zihinlerde oluşan beklentilerden dolayı öncesinden bağımsız yepyeni bir oluşum gibi değerlendirmeler yapılmış ve entelektüel çevrelerde böyle bir tasavvur oluşmuştur. Bu da eserlerin muhteva ve yöntemi ile zihinlerde oluşan tasavvur arasında bir çelişkiye yol açmıştır.

Bu çelişkinin nedeni batı cenahında din algısı konusunda yaşanan deyim yerindeyse *toz duman* halidir. Nitekim aydınlanma sonrası Avrupa’da ‘din tasavvuru’nda bir savrulma olduğu, kadim dinlerde parçalanmaların, yeni din arayışlarının ve din karşıtı oluşumların yaygınlık kazandığı bir gerçektir. Bu çerçeveden olmak üzere kilise baskısından bunalan batılıların<sup>27</sup> daha özgürlükçü din arayışları, onları bütün dünya dinlerini ve inançlarını araştırmaya yöneltmiş, bunun neticesinde deist tanrı anlayışları paralelinde tabii (doğal) din anlayışı ortaya çıkmıştır. Tabii dinin, tabiata uygun din mi, insanın yaratılışına yani fitrata uygun din mi olduğu ilk planda çok açık görünmemektedir. Aydınlanma sonrası anlayışa göre ‘tabii din’ akıl tarafından vaz’ edilen ve genel tabiatın bir uzantısı olan insan tabiatına uygun dindir.<sup>28</sup> Ancak bu kavram, özellikle Osmanlı uleması arasında “Allah’ın yarattığı insanın fitratına uygun din” şeklinde anlaşılmış ya da anlaşılacak istenmiş ve bu yönde kitaplar yazılmıştır. Bunlar arasında İzmirli İsmail Hakkı’nın *Dîn-i İslâm Dîn-i Tabii* adlı eseri ile Aksekili Ahmed Hamdi’nin (ö. 1371/1951) *İslâm Din-i Fitrîdir*

eseri ve *İslâm Fitrî, Tabii ve Umumi Bir Dindir* isimli eserini saymak mümkündür.<sup>29</sup>

Yeni İlm-i Kelâm hareketine mensup olan veya sayılan şahısları tek bir çerçeve içerisinde değerlendirmenin büyük bir zorluk arz ettiği müselleme ise de, bu şahısların tarihî süreç içerisinde İslâm toplumlarında ortaya çıkmış ‘ihyâ’ ve ‘tecdîd’ hareketlerinin bir devamı olarak görmenin, değerlendirmede büyük kolaylık sağlayacağı açıktır. Çünkü bir toplum tıkandığı noktada geriye doğru muhasebe yapma gereği duyar ve ona göre gelecek projesi oluşturmak ister. Toplumun bütünü böyle bir projeye iştirakinin imkanı olmadığından, toplum adına bu görevi seçkin bir kesim yerine getirir. Nitekim İslâm toplumlarında bu tür hareketlerin ortaya çıkışı, büyük ölçüde toplumsal taleplerin sonucudur. Bu taleplerin yanında Gazzâlî’de olduğu gibi<sup>30</sup> bazen siyasî iradenin desteği ve teşviki de ilave olarak bulunabilir. Böyle bir ortamda ulema bir dizi tespitte bulunur ve tespitler doğrultusunda önlem ve öneriler getirir. Yeni İlm-i Kelâm hareketinin ilklerinden sayılan Abdullatif Harpûti (ö. 1334/1916) özelinde meseleye bakarsak, onun *Tenkîhu’l-Kelâm* adlı eserinin başında yer alan *kitabın yazılış amacı* ile ilgili sözlerinde bütün bunları bulmak mümkündür. Nitekim Harpûti döneminde bir *yeniden kendine gelme* arayış ve gayretinin yöneten ve yönetilen olarak toplum içerisinde yükselen bir talep olduğu âşikardır. Askerî, siyasî ve sınaî alanlardaki yenileşme çabaları bunun en açık göstergesidir. Öte yandan Harpûti’nin görevlendirildiği yer olan ‘Dâru’l-Fünûn’un açılmasını, eğitim alanındaki arayışların sonucu olarak görmek gerekir. Bu toplumsal taleplere ilave olarak siyasî irade tarafından Harpûti’nin Dâru’l-Fünûn’a ‘kelâm muallimi’ sıfatıyla görevlendirilmesi siyasî bir destek olarak değerlendirilmelidir. Bu

27 “İnanç hürriyeti Batı’ya ancak 14. 08. 1830’da Fransız Şartı ile bir gedik açarak girmiştir.” (Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987, s. 87.

28 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997, “Doğal Din” md.

29 İzmirli İsmail Hakkı’nın *Dîn-i İslâm Dîn-i Tabii* eseri Osman Karadeniz tarafından *Tabii Din ve İslam Dini*, adıyla Takdim ve Notlar ilavesiyle İzmir, 1999’da neşredilmiştir; Aksekili Ahmed Hamdi, *İslâm Din-i Fitrîdir*, İstanbul 1341; a. mlf., *İslâm Fitrî, Tabii ve Umumi Bir Dindir*, İstanbul 1966.

30 bk. Cağfer Karadaş, *Gazzâlî*, İstanbul 2004, s. 46-52, 88-97.

göreve getirildiğinde Harpûfî, kadîm kelâm kitaplarının yaşadığı asrın sorunlarına cevap vermede yetersiz kaldığı tespitinde bulunuyor. Ona göre yaşadığı asrın bid'at ve hikmet-i hissiyye zındıklığı şeklinde iki temel sorunu bulunmaktadır. Aslında o, bid'at ile cehaleti, hikmet-i hissiyye ile duyu dışı argümanları reddeden, deney ve gözlemi her alanda yegane bilimsel dayanak kabul eden özelde İslâm'a genelde bütün dinlere yönelik inkarcı ve din karşıtı hareketleri kastetmekte ve bir nevi iç ve dış tehdit değerlendirmesi yapmaktadır. Çünkü o dönemde İslâm'a yönelik içerde ciddi anlamda bid'at ve hurafeler şeklinde tezahür eden cehalet; dışarıda ise Pozitivizm, Sensualizm, Darwinizm ve Freudizm şeklinde ortaya çıkan din karşıtlığı tehlikesi söz konusudur.<sup>31</sup> Bu tespitleri yaptıktan sonra başta kelâm alanında yazılmış eserler olmak üzere geçmiş birikimden yararlanarak bu tehlikelere karşı önlemler ve önerilerde bulunmaktadır. Onun "*Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*" şeklindeki eserinin ismi yaptığı işi zaten ifade etmektedir. 'Tenkîhu'l-kelâm' ifadesini kullanması anlamlıdır, zira amacı kelâmı dönüştürmek veya yerine yeni bir ilim ikame etmek değil, onu gereksiz unsurlardan veya o döneme hitap etmeyen fazlalık kabilinden malumattan arındırmaktır. Döneminde yaygın bir şekilde kullanılan 'tecdîd' kavramını kullanmamasının nedeni, bu kavramın anlam kaymasına uğraması olabilir. Geçmişte 'tecdîd' kelimesi, ilave edilen fazlalıklardan arındırılarak 'asl'ın yeniden ikame edilmesi yani 'yenilemek' anlamında iken, Sömürge döneminde, geçmişten tamamen bağımsız yeni bir şey ortaya koymak yani 'yenilemek' anlamında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>32</sup> Harpûfî'nin kitabını isimlendirmesinde bu anlamı çağrıştırmaktan kaçındığı düşünülebilir. Girişteki ifadelerinin bütünü dikkate alındığında onun, öz olan akaidin muhafazası yanında, bu özün izah ve korunması amacına matuf ortaya çıkmış bir ilim

olan kelâm ilminin de muhafazasını arzuladığı izlenimi doğmaktadır. İsmi sonunda yer alan 'ehl-i İslâm akaidi' ifadesinde, o dönemde yükselen bir talep olan 'İslâm birliği' (ittihâd-ı İslâm) çerçevesinde Müslümanların tek bir akide etrafında birleştirilmesi arzusunu da görmek mümkündür.

Yazılış dönemi ve gerekçesi ile birlikte düşünüldüğünde İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinin, Türk kelam tarihi açısından önemli bir yere sahip olduğu açıkça görülür. Bir mukaddime ve iki bölüm olarak tasarlanan bu eserin ne yazık ki, nübüvvet bölümü ile sonuç kısmı yazılmadan kaldı. Ancak bu haliyle bile hacimli ve zamanına göre doyurucu ve mükemmel bir eser olarak ortaya çıktı. İki cilt olarak basılan *Yeni İlm-i Kelam*'ın birinci cildi kelam ilmine giriş bilgilerinin yanı sıra felsefe, fıkıh, ve tasavvuf gibi komşu ilimlerin gelişme seyrini ve tarihçesini ihtiva eden bilgilerden oluşur. Bu yönüyle klasik kitaplardaki kelam ilminin oluşumunu ve kelam isminin ortaya çıkmasını izah eden bölümlerle paralellik arz eder. Buradaki farklılık, diğer ilimleri de içine alan genel bir İslamî ilimler tarihini ve tasnif seyrini vermiş olmasıdır. İkinci cilt ise bütünüyle klasik kitaplardaki ilahiyat bahsine dairdir. Ancak konuyu işlerken, ilimler arası mukayese ve batıda yapılan bir takım çalışmalarla destekleme yoluna gittiği görülür. Bununla müellif hem klasik dönem ile irtibatını kurmuş hem de modern dünyanın gelişmelerini göz önünde bulundurmıştır. Bu yönüyle İzmirli'nin eseri Harputî'nin eserinden çok farklı da değildir. Daha da önemlisi bu tavır, klasik kelam zihniyetinin bir yansımasıdır. Zira kelam ilminin özü ve varlık nedeni değişimlere karşı pozisyon alabilmektir. Nitekim yazar bunu "ilm-i kelam vazâifi itibariyle hasmânın, muanidinin, müstershidinin tebdîliyle tebeddül, muktezây-ı asra göre teceddüd eder" diye ifade eder.<sup>33</sup> Bunun anlamı, yeni gelişmelere karşı uygun tavır almak ve yeni bir ifade ve üslup geliştirmek demektir. Bu durumda İzmirli'nin ortaya koyduğu tavır, kelam zihniyetinin devamı niteliğinde olup buradaki *yeni* hal-i ha-

31 Karşılaştırmak için bk. Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi* (sad. Ziya Nur), İstanbul 1982, s. 10-13.

32 bk. Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 187-195; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum*, İstanbul 2003, s. 75-76.

33 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1341/1339, I, 10.

zırdaki duruma karşı gerekli pozisyon almak-tan ibarettir. Şu kadar var ki, İzmirli'nin metot ve kurgu noktasında yeni bir yaklaşım arayışı içinde olduğunu da teslim etmeliyiz. Nitekim bizzat kendisi üslup ve ifade itibarıyla muha-tabın anlamasının hedef alındığını belirtir. Zira kurgu noktasından bakıldığında yukarıda ifade edildiği gibi eski ile genel bir benzerlik var ise de kelimelerin bütün ilimlerin içinde bir yere yerleştirmeye çalışması, diğer bir deyişle ke-lam ilminin ilimler tasnifindeki yerini belirleme çabası ve eleştirel olmaktan ziyade mukayeseli bir metodu takip etmesi bir yeniliktir.<sup>34</sup>

\*\*\*

Yaklaşım ve anlayış itibarıyla bu iki müel-liften farklı olan bu dönemin tipik şahsiyetlerin-den biri Mustafa Sabri'dir (ö. 1373/1954). Her ne kadar kendisi siyasi duruş itibarıyla yenilik-çi bir anlayışı temsil ediyorsa da, fikir ve dini duruşu itibarıyla muhafazakar bir çizgide yer aldığı görülür. Çağdaş dünyada kelimelerin görevi bir diğer deyişle İslam inancının izahı ve savunulması noktasındaki temel yaklaşımı iki aşamalıdır. Birincisi mevcudu korumak, ileri sürülen iddiaları ve önyargıları bertaraf edecek bir tavır geliştirmek, ikincisi ise dini inanç ve uygulama noktasında meydana gelen bozulma-ları ve çürümleri önleyecek, sahih İslam inan-cını yeniden ikame edecek adımlar atmaktır. Ona göre yenileme (tecdid) kadim imana yani asıl olana dönüşür.<sup>35</sup>

Onun Türkiye'de özellikle Mûsâ Cârullâh Bigiyef'e (ö. 1369/1949) yönelik eleştirileri ile başlayan yenilikçilere yönelik tavrı Mısır'da Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Kasım Emin (ö. 1326/1908), Ferid Vecdi (ö. 1373/1954) ve Mahmûd Şeltût'a (ö. 1383/1964) yönelik sürmüştür. Ona göre Ezher Üniversite-sinde modernize çalışması yapan Muhammed Abduh kadim ulemaya karşı cinayet işlerken, Ferid Vecdi bu cinayetin kadim ilim ayağını gerçekleştirdi.<sup>36</sup> Öte yandan kendisi gibi mu-

hafazakar çizgide yer alan Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952) ile tartışması onun ilmi ve fikri ko-numunu ele verir mahiyettedir. Özellikle kader konusunda içinde bulunduğu Hanefî çevrenin tercih ettiği ve insan özgürlüğü noktasından daha esnek olan Matürîdî anlayışı terk edip daha teslimiyetçi ve sınırlayıcı görünen Eş'arî anlayışı benimsemesi eski dostu olan Zahid el-Kevserî ile karşı karşıya gelmesine sebep oldu. Bu tavır alıştaki temel etken, basit ve yüzeysel olan Matürîdî yaklaşıma karşı daha karmaşık ve sırrî özellikler taşıyan Eş'arî yaklaşımı be-nimsemek şeklinde görünse de, bütün bunların ötesinde aslında onda modern olana ve yeniye karşı tavır alışı vardır. Mustafa Sabri'nin çıkı-şına ve yazdıklarına bakılırsa onun derdinin mezhep tercihinin ötesinde esas amacının dö-neminde ortaya çıkan fikrî eğilimlere ve batı yanlısı gidişata karşı bir duruş ortaya koymak olduğu görülür. Nitekim "Çağdaş akımların yö-nünün Eş'arîliğin aksine olduğu bir dönemde ben bu mezhebi tercih ettim"<sup>37</sup> şeklindeki ifa-desi, bu tespitimizi doğrular niteliktedir. Onun hırçın denilebilecek cedelci yönünün ön plana çıkmasının nedeni de belki budur. Bu noktada onun için geleneksel anlamında *son kelamcı* de-mek bile mümkündür. Çünkü onun döneminde insanlar bir imparatorluğu kaybetmenin, dün-yanın efendisi iken bir nevi kölesi durumuna düşmenin ve adeta *seyl-i hurûşân*'ın önünde kalmak gibi din karşıtı akımların ve eğilimlerin baskısı altında olmanın halet-i ruhiyesi içeri-sindeydiler. O kelamcı duruşu ile diğerlerinin aksine *seyl-i hurûşâna* kapılıp onun götürdüğü yere gitmek yerine, karşı koymayı ve mücadele etmeyi tercih etti. Bu doğrultuda olmak üzere o, çağın genel geçer değerlerine ve moda eği-limlere karşı gelenek içerisinden sağlam bir tu-tamak olarak kendince Eş'arîliği buldu. Onu bu tavır alışa iten yukarıdaki ifadesinden anlaşıl-dığı kadarıyla aslında yaşadığı dönemin şartları ve sıkıntılarıydı.

Bu dönemin kelimeler alanında çalışma yapan isimleri arasında *Nakdu'l-Kelam* ve *Şerhu'l-Akâid Tercümesi* adlı eserleri ile tanınan Sırrı Giridî Paşa (ö. 1313/1895), *Telhîsü'l-kelâm fi*

34 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, I, 17-19.

35 Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, Kahire 1369/1950, I, 35.

36 Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, I, 57.

37 Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, III, 392

*berâhîni Akaidi 'l-İslam* eserini müellifi Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1330/1912), *Üss-i Kelâm (Yeni Akaid)* ve *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* adlı eserleri ile bilinen Şehbenderzâde Ahmet Hilmi (ö. 1333/1914), Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi muallimlerinden M. Şerafeddin Yaltkaya (ö. 1367/1947) ve M. Şemsettin Günaltay (ö. 1381/1961) ile fakih yönüyle öne çıkmakla birlikte *Muvazzah İlm-i Kelâm* eserinin sahibi Ömer Nasuhi Bilmen'i (ö. 1391/1971) saymak mümkündür.<sup>38</sup>

### 3. Cumhuriyet Dönemi Kelam İlmî

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte yenilikçi-muhafazakar ayrılığı ve çatışması özellikle 1924 yılında Daru'l-Fünûn İlahiyat fakültesinin açılmasıyla birlikte yenilikçiler lehine sonuç vermeye başladı. Zira İlahiyat Fakültesinde görev alanlar genellikle yenilikçilerden oluşuyordu. Buna ilaveten *Sebîlü'r-Reşâd* ve *Sırât-ı Müstakîm* gibi etkili İslamcı dergiler de Mehmet Akif gibi yenilikçilerin etkisi ve yetkisi altındaydı. Ancak ne var ki Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin 1933 Üniversite Reformu ile kapatılması, yenilikçilerin üstünlüğünü bir anda yok etti ve dinî alan muhafazakarlara bırakılmış oldu. Çünkü 1924'de kapatılan medreselerin yerine ikame edilmiş olan İmam ve Hatip Mekteplerinin ve İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla birlikte yenilikçi ulemanın halka hitap etme imkanları bütünüyle ellerinden alınmış oldu. Her ne kadar tekke ve zaviyeler kapatılmış olsa bile, bunların el altından faaliyetlerine son verilemedi. Ayrıca Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'nin kontrolü altında bulunan bu gibi dinî yapılar, Vekaletin lağvedilmesiyle kontrol dışına itilmiş oldu. Böylelikle resmî dinî tedrisatın yapılamaması ve dinî alanda görev yapan kişilerin görevlerinden uzaklaştırılmaları, bu alanın deyim yerindeyse kendi haline bırakılmasını ve yetkili, yetkin ve yeterli olmayan bir takım insanlara meydanın boş bırakılmasını beraberinde getirdi. Daha da önemlisi bir dönemin yenilikçi alimleri özellikle 1940 sonrası dine karşı yürütülen olumsuz politika karşısında bir

anda kendilerini muhafazakarların yanında buldular. Böylelikle yenilikçilerle muhafazakarlar arasında göreceli bir ittifak sağlanmış oldu. Göreceli de olsa yenilikçi-muhafazakar ayrımı ortadan kalkmış oldu, tabir caiz ise zorlama sonucu bu iki kesim arasında *kendiliğinden* bir *koalisyon/ittifak* hali ortaya çıktı. 1949'dan sonra İmam-Hatip Kurslarının ve Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılması hem yeni bir dönemin başlangıcı hem de yenilikçi-muhafazakar ittifakının çözülmesinin işaret fişegi idi. Gizli kurslar yoluyla Kur'an eğitimi veren bazı cemaatler ve resmîyet dışında hayatini sürdüren medrese mensupları bu yeni gelişmeden memnun olmadılar. Aslında zoraki ve kerhen açılmış bu yeni okullara dindar kesimin sahip çıkması, bir anda bu okulları beklenmedik bir şekilde ilgi odağı haline getirdi. 1960'lara gelindiğinde birçok yerde İmam-Hatip Okullarının açılmasının yanı sıra Yüksek İslam Enstitülerinin açılması gerçekleşti. Böylece yüksek dinî eğitimin hem çeşitlenmesi hem de güçlenmesinin önü açıldı.

Öte yandan harf devrimi ve bir dönem din eğitimi ara verilmesi yeni neslin din adına neyi ya da neleri okuyacağı sorusunu gündeme getirmişti. Her ne kadar kırklı yılların etkili Diyanet Reislerinden Ahmet Hamdi Akseki'nin yazdığı ve neşrettiği eserler belli ölçüde bu alandaki boşluğu doldurduysa da, gelişen sosyal yapıya ve siyasallaşan yeni nesle onların cevap vermesi mümkün görünmemekteydi. Arap dünyasında ve Pakistan'da eğitim görmüş kişiler vasıtasıyla Seyyid Kutup ve Mevdudî gibi isimlerin eserlerinin tercümeleri bir anda farklı, yenilikçi ve siyasî içerikli dinî bir gündemin oluşması zeminini hazırladı. Ancak 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve 1959'da açılan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü mensuplarının çoğunluğunun yenilikçi bir pozisyon belirlemeleri ile birlikte 1930'larda küllenmiş olan yenilikçi-muhafazakar çatışması yeniden gündeme geldi. Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi ile Musa Bigiyef Cârullah arasında cereyan eden tartışmaların<sup>39</sup> benzeri ortaya çıkmaya başladı. 1970'li yıllar bu tür

38 bk. Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, İstanbul 2004, s. 78-94.

39 bk. Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, İstanbul 1337/1335.

tartışmaların en canlı ve harareti dönemidir. Bu dönemde Mustafa Sabri Efendi'nin yerini İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Müdürü ve Kahire'den öğrencisi olan Ahmet Davudoğlu ile Nakşi Şeyhi Arvası'nın etkisinde bulunan Necip Fazıl Kısakürek ve Hüseyin Hilmi Işık alırken, karşı tarafta Muhammed Hamidullah, Ebu'l-A'la Mevdûdî, Seyyid Kutup, Hayrettin Karaman, Bekir Topaloğlu ve Süleyman Uludağ gibi isimler bulunmaktaydı.<sup>40</sup>

\*\*\*

Resmi din eğitime ara verilmesi ve kurumların kapatılması dolayısıyla 1930 ila 1950 arasında entelektüel bir ilgi ve destek isteyen kelim ilminden söz etmek artık mümkün görünmemektedir. Ne zaman ki, 1950'lerde İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri açıldı kelim ilmi yeniden gündeme geldi ve küllenen ateş tekrar canlanmaya, budanan kök sürgün vermeye başladı. Bu dönemin kelimcileri bir yönü itibariyle eğitim gördükleri Arap dünyasına (özellikle Bağdat ve Kahire) yaslanırken bir yönü itibariyle Osmanlı'nın son dönem ve Cumhuriyet'in ilk dönem Harputî ve İzmirli gibi yenilikçi kelimcilerine dayandıkları bir gerçektir.

Her ne kadar Celaleddin Ökten gibi İzmirli'nin açtığı yolu devam ettiren ve 1950'lerde çıkan *İslam Mecmuası*'nda yazdığı *Yeni İlm-i Kelim* başlıklı yazıları ile bu görevini yerine getirmeye çalışan münferit çıkışlar olduysa da, bilimsel anlamda ve sistematik olarak bu ilme sahip çıkan ve yazdıkları ve yetiştirdikleri ile döneme damgasını vuran üç isim önemlidir: Ankara İlahiyat Fakültesi'nden Hüseyin Atay, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü/Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Bekir Topaloğlu ve Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Şerafeddin Gölcük. Bu öncü kelimciler hem yazdıkları ile Türkiye'de bu ilmin revaç bulmasını ve kelim düşüncesinin zemininin oluşmasını hem de yetiştirdikleri öğrenciler ile yeni bir

kelimci neslin yetişmesini ve akademik kadroların oluşmasını sağladılar.

**Hüseyin Atay**, 1930'da Rize'de doğdu, küçük yaşta hafız oldu, gençliğinde İstanbul'da Hacı Hasib Efendi ve Mustafa Asım'dan Arapça dersleri aldı. Mustafa Gümülçinelî'den medrese ilimlerini tahsil etti. Lise ve İlahiyat Fakültesini Bağdat'ta okudu (1954). 1956 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Kürsüsüne asistan oldu. *Kur'an'a Göre İman Esasları* teziyle 1960 yılında doktora unvanını aldı. İki yıl İsrail'de kaldı İbranice öğrendi. İki yıl kadar da Amerika Chicago Üniversitesinde araştırma yaptı. 1968 yılında doçent oldu ve Kelim İlmini okutmakla görevlendirildi.

Doktora tezinin isminden de anlaşılacağı gibi Hüseyin Atay, Türkiye'de *Kur'an'a Dönüş* anlayış ve yaklaşımının başlatıcısı olarak görülür. Ona göre İslam düşüncesinde yenilik düşüncesini gerçekleştirecek yeni bir hamle ancak Kur'an'a dönüşle mümkün olur. Şu kadar var ki, onun Kur'an'a dönüş veya Kur'an'a başvurma anlayışı Haricîlerin ve son dönem seleflerinin anlayışından oldukça farklıdır. Zira onun Kur'an'a dönüş anlayışını sahip olduğu felsefi birikim belirlemektedir. Sahip olduğu felsefi birikimin etkisiyle Hüseyin Atay, Fazlurrahman'ın yaptığı ve sürdürdüğü gibi, aklı ve çağın gereklerini öne çıkarır.

Ona göre aklın anlamak ve bağımsız hüküm koymak şeklinde iki işlevi/görevi vardır. Birincisi normal olarak her insanda vardır ancak ikincinin meydana gelebilmesi için çaba ve gayret gösterilmesi gerekir. Bu da düşünmek ve düşünmeye yönelmek anlamına gelir. Akla yüklediği anlam ile Atay, Mu'tezile başta olmak üzere bütün kelimcilerin ötesine geçer ve aklın Kur'an gibi hüküm koyacağından ve onun koyduğu hükmün şeriat sayılacağından söz eder. Ona göre akıl, lafza dayanmayan sözsüz vahiydir. Bu takdirde onun Kur'an'a dönüş anlayışını akıl ile onu yorumlama ve ondan çıkarılacak evrensel ilkelerle hayatı izah ve tanzim etmek şeklinde anlamak gerekir. Aksi takdirde hem Kur'an'a dönüş yani onu yegane kaynak alma hem de aklı ona denk kabul etme ve eşdeğer sayma gibi bir çelişki ile karşı karşıya kalırız. Aslında o bu anlayışa giderken

40 Çağfer Karadaş, "1950 Sonrası Türkiye Muhafazakarlığı ve Mevdudî", *Mevdudî Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, (edit: Abdulhamit Bırışık), İstanbul 2007, s. 236.

Fazlurrahman'da olduğu gibi içinde büyüyüp yetiştiği Hanefî kültürden büyük ölçüde istifade eder. Bu noktada Hanefîlerin *istihsan* yani insanların yararı için kıyasın gerektirdiği hükmü bırakıp başka bir hükme gitmek anlayışını benimsediği söylenebilir. Bununla o akli sadece bir anlama aygıtı olarak değil aynı zamanda hüküm koyma otoritesi olarak görmek ister. Çünkü akli anlama ile sınırlandırmak lafızci yaklaşımdan başka bir şey değildir.<sup>41</sup>

Konumunu bu şekilde belirleyen Hüseyin Atay, geleneğe ve geleneksel kültüre yönelik sert eleştiriler getirir. Çünkü gelenek onu çerçevelemekte ve sınırlandırmaktadır. Yenilikçi düşüncüyü gerçekleştirebilmesi için mevcut çerçeveyi kırması ve sınırları aşması gerekmektedir. Deyim yerindeyse sözsüz vahiy dediği akıl gücü ile sözlü vahiy olan Kur'an'ı geçmişin sınırlarından ve kayıtlarından bağımsız olarak yorumlamalı ve yeni bir şeriat ortaya koymalıdır. Bunun için de öncelikle geçmişin kayıtlarının ve normlarının toplamı olan geleneğin bertaraf edilmesi veya en azından ayak bağı olmaktan çıkarılması gerekir. Ancak onun eleştirileri bütünüyle ölçsüz değildir ve bu noktada yenilikçi düşüncüyü gerçekleştirebilmek için **a.** doğruluk ve yanlışlık, **b.** gerçeklik, **c.** bireysel ve toplumsal yararlılık gibi üç kriter belirler. Doğruluk ve yanlışlık ile objektifliği, gerçeklik ile varlığın doğasına uygunluğu ve bireysel ve toplumsal yararlılık ile de ortaya konacak hükümlerin hem bireye hem de topluma yarar sağlamasını öngörür. Bu kriterler ile geleneği değerlendiren Atay, *halkın dini, ulemanın dini ve Kur'an'ın dini* şeklinde geleneksel anlayışta üçlü bir yapı bulunduğunu tespit eder. Bu üç yapı arasında hem uyumsuzluk hem de akıl dışılık bulan Atay, tercihini son sık olan *Kur'an'ın dini* tarafında kullanır ve bunun akla, ilme ve birebir insanî durumlara uygun olduğunu dile getirir. Ona göre *din, akıl ve Kur'an'dan ibarettir* ve bu yönüyle de *hadislerden ve dinî otoritelerin sözlerinden hüküm çıkaranların ortaya koyduğu birikim olan kültürden* tamamen ayırır. Çünkü birincisi ilahî, ikincisi ise

insanîdir. İnsanî olan zaman ve mekan ile sınırlı iken ilahî olan zaman ve mekan üstüdür. Bu yüzden de *Mecelle*'de de ifade edildiği gibi insanî olan hükümlerin zaman ve mekana göre değişmesi hem doğal hem de gereklidir. Başka bir deyişle, Kur'an'ın içinde yer almayan söz, fikir ve içtihatlar, dinin dışında olup dinî kültüre ait unsurlardır. Hz. Peygamber'in, sahabenin ve bütün geçmiş alimlerin söz ve içtihatları da söz konusu dinî kültürün içine girer. Bu durumda geçmişte oluşmuş veya oluştuğu var sayılan *icmaların* da bu dinî kültür içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda geçmişin oluşmuş ve donmuş icma birikimini bir tarafa bırakıp Kur'an'da işaret edilen *şura* ilkesine dönülmesi gerekir. Bu aynı zamanda taklidin terk edilmesini ve yeniden içtihada dönülmesini beraberinde getirir. Zaten *icthahat*, sadece fıkıh alanında değil, sosyal ve teknik bütün alanlarda bilim yapmanın ve düşünce üretmenin adıdır. Bu anlamda *asr-ı saadet* onun için bir hedef veya model değil, bir hareket noktası, kalkış zemini veya mükemmelin çekirdeğini içinde barındıran tarihsel bir kesittir.<sup>42</sup>

Atay, bütünüyle modern değildir, aksine kendine özgü muhafazakar bir çizgisi vardır. Çünkü o İslamî geleneğin bir parçası olduğunu asla inkar etmez ve kendisini ondan tamamen bağımsız kılmaz. Ona göre kişi geleneğin bir parçası olmalı ama aynı zamanda gelenekten bir kopuş yaşamayı da göze almalıdır. Örnekle anlatmak gerekirse kişi bir aileye yani anne-babaya aidiyetini korur ama aynı zamanda evlenerek onlardan kopar ve yeni bir aile kurar. Onun muhafazakarlığı geçmişi kurgulamak değil, geçmişe bakarak *anı* kurgulamaktır. Böylelikle hem geçmişle olan bağ korunmuş hem de geleceğe yönelik adım atılmış olur.<sup>43</sup> Bu çerçeveden olmak üzere *bir hükmün yahut değerinin geçerliliğini bir zaman dilimine bağlı veya ona ait kılmak* anlamına gelen tarihselcilikten de farklı düşünür. Ona göre Kur'an indiği dönemdeki Arap toplumu ile sınırlı değildir, aksine kıyamete kadar varolacak olan bütün insanların

41 Şaban Ali Düzgün, "Hüseyin Atay", Çağdaş İslam Düşünürleri (edit. Cağfer Karadaş), İstanbul 2007, s. 278-280.

42 Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 269-275.

43 Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 276-278.

ve toplumların ihtiyaçlarına cevap verecek bir anlam genişliğine ve kapasitesine sahiptir.<sup>44</sup>

Kelam'a bakışı veya kelam ilmine getirdiği yenilik yukarıdaki dü şünceleri doğrultusunda *Kur'an Kelamı* kavramıdır. Bunda Chicago'da araştırma yaptığı yıllarda kitapçı vitrinlerinde gördüğü *Theology of Testament* (Kitab-ı Mukaddes Teolojisi) kitabından etkilendiğini ve esinlendiğini ve benzer şekilde bir *Kur'an Kelamı* yazmak için bu isim altında yazılmış birkaç kitap aldığını belirtir. Bütün kelamcılara önerisi bir Kur'an Kelamı yazılmasıdır. Ona göre Kur'an'dan birkaç ayet alıntılarla kelam yapma iddiasında olmak doğru değildir. Zira kelam Kur'an'da başlar ve Kur'an, aynı zamanda bir kelam kitabıdır. Bunun kelam ile sınırlı olmadığını düşünen Atay, benzer şekilde bir *Kur'an Felsefesi* yazılması gerektiğini de dile getirir. *Kur'an Kelamı* kavramını Atay'ın çeşitli konuşmalarında ifade ettiği şekliyle ele alacak olursak onun kelam anlayışının *Kur'an'a bağlı, Kur'an'da başlayan ve Kur'an'a dönen* bir kelam olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu noktada da akıl hem birinci araç hem de hüküm koyma yetkisi elinde olan bir otoritedir. "Din, akıl ve Kur'an'dan ibarettir" sözü ile de bunu ifade etmek ister. Bu durumda İslam inançları belirlenirken, izah ve ifade edilirken aklın otoritesinin belirleyici olacağı kaçınılmazdır. Dinî kültür çerçevesinde değerlendirilmesi gereken geçmiş kelam birikimi ancak yararlanmak için bakılabilecek/bakılması gereken kültür yığındır. Kendi ifadesi ile "temel klasik kelam kitapları olmadan bir yenilik olmaz". Onları bir kaynak olarak görmek veya söylenenleri norm olarak almak, hem insan aklını yetersiz görmek hem de Kur'an yanında yeni kaynaklar edinmek anlamına gelir. Onun keskin ifadesiyle "Kur'an atalar dinine karşıdır", öyleyse Kur'an'ı ve akli başbaşa bırakarak yeni bir izah ve tanzime gidilmesi gerekir. Halk ve ulema İslam'ından *Kur'an İslamı*'na adım atmak gerekir. Bu Kur'an'ın nazil olduğu döneme dönmek değil, o dönemde nazil olan esasları tespit edip zamanımıza gelmektir.<sup>45</sup>

44 Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 286-287.

45 Hüseyin Atay, "Değerlendirme Konuşması", *Kelam İliminin Yeniden İnşasında Geleneğin*

Çalışmalarını hem kelam hem de İslam felsefesi alanında yoğunlaştıran Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları* adlı doktora teziyle kelam ilminde yeni bir çıkış açmaya çalıştı. Bu eserde en dikkat çekici husus yüzyıllardır insanların bir inanç ilkesi olarak öğrene geldikleri *kader inancının* Kur'an'da geçmediğinden hareketle yadsınmış olmasıdır. O, kader, tevekkül, tevessel gibi inanç ve ilkelerin İslam toplumunun gelişmesine engel olduğu düşüncesindedir. Kur'an'da geçmeyen bu inanç ilkesinin toplum kültüründe yer alması bir ulema ve halk inancı örneğidir. O, bu yöndeki çalışmalarını, Kur'an'a *Göre İslam'ın temel Kuralları, Kur'an'a Göre Araştırmalar I-V, Kur'an'daki İlkeler, İslam'ın Siyasî Oluşumu, Kur'an'ın Reddedtiği Dinler, Kur'an'dan Önermeler, İslam'ı Yeniden Anlama, Cehaletin Tahsili* gibi kitapları ile sürdürdü. *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* gibi eserleri ise İslam felsefesi alanına ciddi bir katkı idi. Fahreddin er-Razî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin çevirisi olan *Kelam'a Giriş* günümüz kelam ilmi çalışmalarına bir tarihi armağandı.<sup>46</sup>

Hüseyin Atay'ın esas etkisi/katkısı, kelamcı kimliği ile ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ilk kelam öğretim üyesi olmak vasfıyla birçok kelamcının yetişmesindeki gayret ve emeğidir. Bu yolla geniş bir kesimi etkilediği de bir gerçektir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi denildiğinde başta Kelam Anabilim Dalı olmak üzere bütün bilim dallarında Hüseyin Atay'ın tartışılmaz bir etkisinin bulunduğu açıktır. Onun fikrî şekillenmesinde İstanbul, Bağdat ve Amerika üçgeninin büyük etkisi vardır. Bu üç ayrı bölgeden edindiği tecrübesini başarılı bir şekilde Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'ne aktardığı da bir gerçektir.

\*\*\*

*Yeri-Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ 2004, s. 364-366; Hüseyin Atay, "İslam Dünyasında Çağdaş Bilim Adamının Yetişmesine Engel Olan Yanlış Anlayışlar ve Yöntemler", *İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 578-583.

46 bk. Düzgün, "Hüseyin Atay", s. 268.



Türkiye’de kelim ilmi ve düşüncesinde önemli hizmetleri geçmiş olan **Bekir Topaloğlu**, resmi kayda göre 1936 kendi beyanına göre 1932 tarihinde Trabzon’un Çaykara ilçesinin Taşçılar köyünde dünyaya geldi. Dedesi Muhammed Hanefi’den hafızlık yapan Topaloğlu, resmen kaldırılmakla birlikte medrese geleneğinin gayr-ı resmî olarak henüz devam ettiği bölgede aralarında Hasan Er hocanın da bulunduğu birçok bilgin şahsiyetten alet ilimleri ve âli ilimlerden oluşan medrese müfredatını okudu ve 1949’da icazet aldı. Dedesinin talebi ve telkini ile yeni açılan İstanbul İmam-Hatip Okulu’na kayıt oldu. Orada dönemin önemli simaları olan Celaleddin Ökten, Bekir Haki, Abdullah ve Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, Zekai Konrpa ve Nureddin Topçu’dan dersler aldı. Öğrenciliği sırasında İstanbul’un çeşitli camilerinde imam-hatiplik ve vaizlik yaptı. 1959 yılında açılışında kendisinin de emek ve gayreti bulunan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne girdi, 1963 yılında birincilikle bitirdi. Aynı yıl İstanbul İmam-Hatip Okulu’na meslek dersleri öğretmeni olarak atandı. 1966 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’ne kelim asistanı olarak alındı. Burada hayatında önemli bir yere sahip olan Muhammed Tavit Tancî’nin danışmanlığında öğretim üyeliği tezini hazırlamaya başladı.

Muhammed Tavit Tancî, aslen Faslı olup öğrenim için Mısır’a gitmiş ve orada Dârü’l-Ulûm’u bitirmiş, kütüphanelerde çalışma yapmak için geldiği İstanbul’da bir Türk kızıyla evlenmiş, anlaşmalı olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmış daha sonra da Türk vatandaşlığına geçmiş bir zattır. Bekir Topaloğlu’nun asistanlığı yıllarında anlaşmalı olarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’nde görev yapmaktaydı. 1971 yılında tekrar görevini Ankara’ya nakletti ve iki yıl sonra 1973 yılında vefat etti. İlahiyat alanında birçok insanın yetişmesinde emeği geçti. Ayrıca Türk kütüphanelerinde bulunan nadir yazmaların neşrinde gayreti oldu. Deyim yerindeyse 1930-1950 arası dini eğitimde yaşanan fetret döneminin meydana getirdiği eksikliğin giderilmesinde Balkanlardan gelen Ahmet Davudoğlu, Bekir Sadak, M.

Tayyib Okıç gibi isimlerle birlikte büyük gayret ve katkıları oldu.

1971 yılında öğretim üyeliği tezini bitiren Bekir Topaloğlu kelim öğretim üyesi olarak göreve başladı. Yüksek İslam Enstitülerinin Fakültelere dönüştürülmesinden sonra 1983 yılında öğretim üyeliği tezi doktora tezi olarak kabul edildi ve doktor unvanını aldı. 1986 yılında doçent, 1988 yılında İslam Felsefesi, 1993 yılında ise kelim profesörü olarak atandı. Akademik hayatı süresince 18 yüksek lisans ve 17 doktora tezi yönetti ve mezun etti.<sup>47</sup> Eserleri içinde *İslam Kelamcıları ve Felsefecilerine Göre Allah’ın Varlığı, Kelam İlmî: Giriş, Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler, Kitabü’l-Tevhid Tercümesi, İslam’da İnanç Esasları, Allah İnanıcı* gibi doğrudan kelim alanı ile ilgili olanların yanında *İslam’da Kadın, Nesillerin El Kitabı, İslam Tarihinden Yapraklar* gibi düşünce alanında da eserleri bulunur. Türkiye Diyanet Vakfına bağlı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından neşredilen *İslam Ansiklopedisine* yazdığı 130 madde ve 1090 redaksiyon ile önemli bir katkı sağladı. Özellikle “Allah”, “Ahiret”, “Esmâ-i Hüsnâ” gibi kelim ile ilgili maddeleri makale çalışmasının ötesinde bir kitap çalışması boyutundadır.<sup>48</sup>

Bekir Topaloğlu’nun düşüncesi Kur’an’ın merkeze alınmasını öngörmesi bakımından Hüseyin Atay’ın düşüncesine yakındır. Ona göre her ne kadar geçmişte kelim alanında önemli eserler verilmiş ise de, Kur’an’ın esas alınması ve merkezî konuma yerleştirilmesi noktasında bir ihmalkarlık söz konusudur. Kelim kitaplarındaki ayet ve hadislerin sayısal ve niceliksel toplamı kitapların hacmine göre çok az bir yer tutar. İbn Teymiyye gibi yenilikçi ve radikal çıkışları bulunan kişilerin Kur’an’a dönüş çabaları da yeterli ve tatminkar olmaktan uzaktır. Onun Hüseyin Atay’dan ayrılan yönü sünnet vurgusudur. Kur’an yanında sünnetin belirleyi-

47 İlyas Çelebi, “Bekir Topaloğlu”, *Çağdaş İslam Düşünürleri* (edit: Cağfer Karadaş), İstanbul 2007, s. 348-349; Mustafa Öcal, *Tanıkların Dinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, İstanbul 2008, s. 330, 346-347.

48 Çelebi, “Bekir Topaloğlu”, s. 349-350.

ciliği de önemlidir. Ancak bu noktada doğru haber ilkesine uyulmasını zaruri görür. Özellikle Matürîdî gelenekteki bilgi elde etme yolu olarak görülen sağlam duyu, doğru haber ve akıl üçlüsüne önem verir ve doğru haber için Kur'an ve Sünnetin rolüne dikkat çeker. Ona göre Kur'an, İslam dininin ilkelerini ve temel hükümlerini içeren sözlü vahiy, Hz. Peygamber'in sünneti ise bu ilke ve hükümlerin en yetkili insan tarafından hayata tatbik edilmesi ve açıklamasıdır. Bu yönüyle sünnet, müslümanın yolunu aydınlatan bir ışıktır. Ancak Hz. Peygamber'e yönelik bazı asılsız ve uygunsuz isnatlar, nübüvvetin önemini artırmak yerine olumsuz bir imajın oluşmasına katkı sağlamıştır. Halbuki, Hz. Peygamber olduğu hal üzere tanınmalı, şahsını ve görevini gölgeleyecek yakıştırmalardan uzak kılınmalıdır.<sup>49</sup>

Kelam ilminde bir yenileşmenin ve donuktan canlılığa geçmenin gereği ve önemi üzerinde duran Topaloğlu, bunun için sağlam bir ölçü belirlenmesinin zaruretine dikkat çeker. Ona göre gelenek içerisinde yapılmış olan ana konular/temel esaslar yani *mesâil* ve destekleyici ilkeler yani *vesâil* ayrımı üzerinden gidilerek bir çözüm üretmek mümkündür. Her ne kadar temel esaslarda bir değişim öngörülmesi bile destekleyici ilkelerde değişim, dönüşüm ve yenisinin ikamesi her zaman mümkündür. Aslında bu kelam zihniyetine de uygundur. Zaten geçmişte bu ayrımın yapılmasının nedeni bu türden faaliyetlere kolaylık sağlamak ve ihtiyaçların karşılanmasına imkan oluşturmaktır. Ancak bunlar yapılırken Kur'an'a bağlı ve onu esas alan bir anlayış ile hareket edilmesi zarureti vardır. Bu doğrultuda Kelam ilminin konusunu, "İslam dininin iman esaslarını ve davranışları ile ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandırılan bir ilim"<sup>50</sup> şeklinde tarif etmesi kayda değerdir. Tarifte temel inanç esaslarının belirlenmesi ve savunulması gibi klasik unsurların

korunmasının yanında kadim kitaplarda amelî hususlar içerisinde sayılan *davranış ilkelerine* yer verilmesi ile *naslara olan vurgu* bir yenilik olarak görülebilir. Nassın temellendirilmesinde akli yöntemlerin destekleyici bir unsur olarak görülmesi hem geleneksel olanın referans alınmasına hem de tarihî süreç içinde oluşmuş kelam zihniyetinden bağımsız hareket etme imkânına ve ihtimaline işaret etmektedir.<sup>51</sup>

Topyekun bir yenileşme, sadece bir alanda ve bir disiplin ile gerçekleşemez. İslamî ilimler bir bütün olduklarından bunlar arasındaki irtibat ve tedahüller göz önünde bulundurularak yeni bir çalışma yapılması zarureti ortadadır. Tefsir ve hadis ilimleri kelam için bir kaynak ve malzeme alanı, fıkıh amelî yönü itibarıyla adeta kelamın öteki yüzü, tasavvuf ise gönül boyutudur. Ancak felsefeleşmiş tasavvuf, usûlü'd-dîn açısından eleştiriye tabi tutulup aykırı ve gereksiz hususlardan ayıklanma cihetine gidilmelidir. Bu çıkışı onun tasavvufa karşı olduğu anlamına alınmamalıdır. O, tasavvufun biraz da Gazzalî'nin öngördüğü ölçüde ve şekilde İslam'ın derunî, manevî ve gönül boyutunu tezahür ettiren görevinin öne çıkarılmasını arzulamaktadır. Yukarıda değinildiği gibi fıkıh aslında kelam ilminin ikizi gibidir. Ayrılık noktası, kelama nispetle fıkıhın daha çok sünnete dayanması ve kullanılan bazı hadislerin kelam nokta-i nazarından sıkıntı oluşturmasıdır.

Kelam okulları içinde Mâtürîdîliğin onun yanında ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu yüzden mesaisinin büyük bir kısmını bu alana hasretmiştir. Yıllarca öğrencileri ile birlikte İmam Mâtürîdî'nin ünlü kelam eseri *Kitâbü'l-tevhîd*'i okumuş, ardından da çok güzel bir neşrini ve tercümesini yapmıştır. Bu alandaki çalışmasını devam ettirmekte ve Mâtürîdî'nin kapsamlı ve önemli eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirini neşretmeyi sürdürmektedir.

Siyasî alan ile gözlem düzeyinde ilgilenen Bekir Topaloğlu, özellikle dini alanda çalışanların ve dini kurumların siyasetten uzak durması ve siyasetin dışında tutulması gereği üzerinde durur. Bununla birlikte aydın-halk diyalogunun mutlaka kurulması ve aydın kesimin

49 Çelebi, "Bekir Topaloğlu", s. 350-354.

50 Bekir Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, s. 5.

51 Çelebi, "Bekir Topaloğlu", s. 354-358.

dini konularda bilgi ve görgülerinin bulunması gereğine işaret eder. Tarihini bilmeyen, milli ve manevî değerlerinden habersiz olan ve halkına karşı tepeden bakan yabancılaşmış bir aydın kitlesinin toplum için fayda sağlamayacağı kanaatindedir.<sup>52</sup>

\*\*\*

**Şerafeddin Gölcük**, İzmir'in Ödemiş ilçesi Yağcılar köyünde 1940 yılında doğdu. 1964 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1967 yılında Millî Eğitim Bakanlığı kontenjanından Sorbonne Üniversitesinde doktora başladı ve 1972 yılında tamamladı. 1973 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine intisap etti. 1985 yılında Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. 1992'den itibaren Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği de yapan Şerafeddin Gölcük, yayınladığı kelama dair eserleri ve yetiştirdiği öğrencileri ile Türkiye'de adını sıkça duyuran kelimacılar arasında yerini aldı. Kelam ilmi alanında *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, *Allah Kur'an İnsan*, *Kelam Tarihi*, *Kur'an ve İnsan*, *Bakıllanî ve İnsan Fiilleri*, *İslam Akaidi* ile *Din ve Toplum* adlı eserlerini kaleme aldı. Hem öğrencisi hem de meslektaşısı olan Süleyman Toprak ile *Kelam ve Kelam Tarihi –Ekoller Problemler-* adlı eserleri hazırladı.<sup>53</sup>

Ankara İlahiyat Fakültesindeki eğitiminin yanı sıra Sorbonne'da doktora yapmış olması Gölcük'ün ayrıcalıklı tarafını oluşturur. Zira daha önceki iki kelimacıdan Hüseyin Atay, lise ve fakülte eğitimini Bağdat'ta, Bekir Topaloğlu ise İmam-Hatip Lisesi'ni ve Yüksek İslam Enstitüsü'nü İstanbul'da okumuştur. Fransa'daki eğitimi sırasında hem resmi hem de gayr-ı resmi mahfillerde dinlediği Muhammed Hamidullah'ın Gölcük'ün üzerinde büyük tesir bıraktığı açıktır.<sup>54</sup>

Kelam ilmini, *Kur'an'ın felsefesi* şeklinde tanımlayan Şerafeddin Gölcük, Kur'an'ın yüzde doksanının akıl vasıtasıyla yorumlanabileceğinin imkanına dikkat çeker. Çünkü Kur'an, aklın idrakine sunulan en büyük bağıştır. O insan aklıyla değer kazanır, aklın olmadığı yerde değerinden bahsedilemez. Bu açıdan bakıldığında Kur'an ile akıl yan yanadır ve bu haliyle de biri diğerinin mütemmim cüzüdür. Hem Muttezile kelamı hem de Sünnî kelam akli bir vasıta olarak kullandı. Her ne kadar zaman ve mekana göre bazı değişiklikler geçirse bile netice itibariyle kelam ilmi, Kur'an'ın akli yorumudur. Dönemsel ihtiyaçlar diğer ilimlerde olduğu gibi onun ilim haline gelmesini gerektirdi. Başlangıçta yanlış inançlara karşı mücadele amaçlı ortaya çıkmasına karşın zaman içinde felsefeyi hasım gören bir konuma geldi. Bunun sebebi de Allah ve alem tasavvuru konusunda kelam ile felsefe arasındaki derin zihniyet ayrılığıdır.

Kelam ve konuları bugün itibariyle önemini daha fazla hissettirmektedir. Ancak bu önemin anlaşılabilmesi için kelimacıların geriye dönük ciddi bir muhasebe yapmalarına ihtiyaç vardır. Baş döndürücü bir hızla ilerleyen teknoloji ve ona paralel gelişen yeni kültür karşısında kelamın ne ifade etmesi gerektiği düşünülmeli ve ortaya bir proje konulmalıdır. Kelam'ın temel konusu Allah ve insandır. Bu iki varlık unsuru arasında irtibatı sağlayan vahiydir. Vahyi anlamada yegane araç akıl ve ona yardımcı olan da duyulardır. Nasıl ki, dünün kelimacısı Allah'ı ve insanı tanımada vahyi esas almış ise, bugünün kelimacısı da zamanın şartlarını ve gereklerini düşünerek yeni bir üslup ve dil ile vahyi yeniden gündeme getirmeli, anlatmalı, izah ve ifade etmelidir. Sürekli geçmişte olanı anlatmak ve tekrarlamak kelam tarihi yapmaktır. Bu da tarihte kalmak, bugüne gelememektir. Asıl kaynak Kur'an'dan istifade edilerek, bugünün insanının anlayabileceği ve tatmin olabileceği bir ifade ile Allah ve insan konusunu bütün açıklığı ile ortaya koymak gerekir. Bu doğrultuda olmak üzere okullarda okutulan kelam dersleri % 25 kelam tarihi, % 25 klasik kelam konuları ve % 50 Kur'an öğretisi şeklinde taksim edilmeli ve öğretim yoluna gidilmelidir. Ancak kelam, Kur'an'da geçtiği şekliyle Allah'ı ve insanı ta-

52 Çelebi, "Bekir Topaloğlu", s. 359-367.

53 İhsan Işık, *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Ankara 2007, IV, 1477.

54 Şerafeddin Gölcük, "Hatıralarla Hamidullah", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammad Hamidullah Sempozyumu*, (Bursa, Kasım 2005, s. 242-245.

nıma ve tanıtmaya kutsal görevinden asla ayrılmamalıdır.

Nasıl ki, Kur'an bütünüyle insanı hedef alan bir kitap ise, ondan doğan kelimeler ilmi de bütünüyle insanı hedef almalı, onun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek bir konuma ve içeriğe kavuşturulmalıdır. Ancak şu unutulmamalıdır ki, neticede insan da Allah'ın yarattığı bir varlıktır. Bu da insanın ve içinde bulunduğu alemin varlığının devamının Allah'a bağlı olması anlamına gelir. Bu düşüncesi ile Şerafeddin Gölcük, insanı adeta varlığın merkezi olarak gören bazı modern düşüncelerden uzaklaşmakta ve klasik kelam düşüncesinde öngörülen çizgiyi temsil etmektedir. Çünkü Allah yaratıcı olmanın yanı sıra rızık veren, hayatı idame ettiren ve alemin işleyişini belirleyen ve sürdürendir. Öyleyse başta insan olmak üzere bütün varlıkların devamı O'na bağlıdır. Ancak Gölcük'ün insan vurgusu ile söylemek istediği ilahî vahyin muhatabı olmak bakımından insandır. Çünkü ilahî vahiy, insanı hedef almıştır ve insana hitap etmektedir. Kur'an'da sık sık geçen "Ey insanlar!" ifadesi de bunun açık delilidir.<sup>55</sup>

Şerafeddin Gölcük "bugün kelam ilmi nasıl olmalıdır?" sorusuna şu cevabı verir: "Amacı, Kur'an'ın inanç esaslarını şerh, izah, yayma, akli ve nakli delillerle anlaşılır hale getirme ve bu bakımdan gerçek anlamda İslam Felsefesi veya Kur'an Felsefesi olan kelam, behemehal metot ve muhteva yönünden tarihteki tecrübelerinden de istifade ederek yeni diriliş sürecine girmelidir. Kelamın hayatîyet kazanması diğer İslamî disiplinlerin canlanmasına, dinin daha iyi anlaşılıp öğretilmesine sebep olacaktır. İslamî kültür ve medeniyetin kurulup gelişmesinin, bütün insanlığa ışık saçmasının temelinde kelamî münakaşaların olduğu bir gerçektir. Temelinde yine Kur'an'ın yer alacağı sağlam bir iman zemini üzerinde İslam kültür ve medeniyetinin Müslümanlar'a ve dolayısıyla bütün beşeriyete faydalar sağlaması, çağımızın istek ve gereklerine sırt çevirmeyen bir kelamla mümkün olacaktır."<sup>56</sup>

55 Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Konya 2000, s. 381-385.

56 Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s. 390.

Anılan üç öncü kelamcı bilim adamının yanı sıra, Fransa'da doktorasını yapan, önce Erzurum Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesinde ardından İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görevini sürdüren ve 2008 yılında emekli olan Emrullah Yüksel ile Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden emekli olan ve doktorasını Almanya'da yapan Cihat Tunç gibi öncü kelam anabilim dalı öğretim üyelerini de anmak gerekir.

#### 4. Kelam Alanındaki Çalışmalar

Türkiye'de kelam ilminin gelişmesinde ve yerli bir anlayışın oluşmasında hiç şüphesiz Daru'l-Fünun hocalarından Abdullatif Harputî'nin ders kitabı olarak tasarlayıp hazırladığı *Tenkîhu'l-kelâm* ile Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi hocalarından İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserlerinin büyük rolü olduğunu teslim etmek gerekir.

*Tenkîhu'l-kelâm*, müellifin girişte belirttiği ve kitabın isminin de işaret ettiği gibi günümüz ihtiyaç ve gerekleri göz önünde bulundurularak sağlam ve sahih kitaplardan uygun olanlarını alarak yeni bir kitap oluşturma ameliyesidir. Geçmiş tamamen ret ve yeniyi göz ardı etmeksizin geleneği yeni ile buluşturma çaba ve gayreti olarak görmek gerekir. Aynı husus *Yeni İlm-i Kelâm* için de geçerlidir. Ancak *Yeni İlm-i Kelâm* öncesine göre hem muhteva hem de yararlanma sahası itibarıyla farklılık arz eder. Harputî kelam sahasında kalmaya özen gösterirken, İzmirli, kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefeyi de içine alan geniş bir sahadan yararlanmayı ve bu geniş saha içinde kelamın yerini ifade etmeyi amaçladığı görülür. Şu var ki, bu iki kitap çağdaş Türk düşüncesinde kelam ilminin oluşma ve gelişmesinde belirleyici bir işlev gördü. Hem muhtevası hem metodu hem de amaçları itibarıyla kendilerinden sonraki kelamcıları etkiledi, yazılan eserlere örneklik teşkil etti.

1950 sonrası İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitülerinin kurulmasıyla birlikte yetişen birinci nesil kelamcıları içerisinde Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm'a Giriş* ve Şerafeddin Gölcük'ün Süleyman Toprak ile hazırladığı *Kelâm* adlı eserleri hem ders kitabı olmaları hem

de kapsamaları itibariyle yeni dönemin öncü ve belirleyici eserleri özelliğini kazandılar. *Kelam'a Giriş*, kelam ilminin giriş konuları, kelam tarihini ve kısmen kelam mezheplerini ihtiva ederken, *Kelam* kitabı bunların yanı sıra sistematik kelam konularını da içine alan bir genişliğe sahiptir. M. Sait Yazıcıoğlu'nun *Kelam Ders Notları* (Ankara 1987) ise Mu'tezile, Eş'arilik ve Matürîdilik mezhepleri esas alınarak tarihi süreç içinde kelam ilminin gelişmesini görmek bakımından önemli bir yere sahiptir.

Ahmet Saim Kılavuz tarafından kaleme alınan *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş* kitabını ayrıca anmak gerekir. 1987 yılındaki ilk baskısından itibaren kelam alanında çalışan ve çalışmak isteyenlerin el kitabı olmuş, kelam ilminin yeni nesillere tanıtılmasında büyük rol oynamıştır. Bu önemine ve kabul görmüştüğüne binaen 2004 yılında yeni bilgiler ve ilavelerle hacmi üçte bir oranında artırılarak genişletilmiş 10. baskısı yayınlanmıştır. Kitap, birincisi iman ve iman esaslarını, ikincisi ise kelam tarihi, eserleri ve ön bilgileri ihtiva eden iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde günümüz ihtiyaçları da gözetilerek, anlaşılır bir üslup, dolgun bir muhteva ile temel iman esasları ele alınmış, ikinci bölümde ise tarihe yer verilmiştir.

Artık Türkiye'de kelam çalışmalarının hem nicelik hem de nitelik olarak oldukça yüksek bir seviyeye geldiğini söylemek abartı olmaz. Yapılan çalışmaları nicelik olarak vermeye kalkışsak bu makalenin boyutlarını zorlayan bir teşebbüse girişmiş oluruz. Sadece kelam alanında yazılan kitaplar bile büyük bir yekûn oluşturacak düzeye gelmiştir. 1996'da ilki Konya'da gerçekleşen Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısında alınan bir karar ile 1997 yılında yayınlanan *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmî Çalışmaları* adlı kitapta yayınlandığı tarihe kadar yapılan tez, kitap, makale ve diğer çalışmalar bu nicelik hakkında bir fikir vermektedir. Öte yandan Mehmet Bakır'ın *Kelam Eserleri: Günümüz İlahiyat Fakültesi Hocalarının Çalışmaları* (Sivas 2007) adlı eseri kelamcılarının 2007 yılına kadarki yayınlanmış kitap, makale, madde ve sempozyum bildirimlerini ihtiva etmekte-

dir. Çalışmaların sadece isimlerinin yer aldığı bu kitabın 282 sayfalık hacmi bile Türkiye'deki kelam çalışmalarının ulaştığı nicelik boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

Nitelik olarak da kelam çalışmalarının önemli bir seviyeye ulaştığını teslim etmeliyiz. Her ne kadar yapılan çalışmaların Türkçe olması ve diğer dillere tercümelemlerinin yeterince yapılamaması dolayısıyla dünya ölçeğinde etkisinin ne olduğu hususunda bir fikir sahibi olmasak bile, Türkiye ölçeğinde itibar edilir bir düzeyi yakaladığı açıktır. Kelam tarihinden sistematik kelam konularına, oradan karşılaştırmalı çalışmalara hatta disiplinler arası çalışmalara uzanan bir alan genişliğinin ve çeşitliliğinin meydana gelmesi de sevindirici bir gelişmedir. Her ne kadar bu genişlik bazen kelam zihniyetinin zaafa uğratılması veya kaybolması gibi tehlikeleri içinde barındırıyor olsa da, bu, renklilik ve çeşitlilik adına olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Geçmişte yazılmış kitapların keşfi, yeni neşirlerin yapılması ve iletişim araçlarının gelişmesiyle oluşan hızlı haberleşme yeni çalışmaların ve kadim kelam kültürüne ait yeni bilgilerin paylaşılmasını beraberinde getirdi. Bunun sonucunda geçmişe yönelik değerlendirmelerin daha sağlam ve tutarlı olmasının yolu açıldı. Her mezhebin kendi kaynak kitaplarına ulaşılması, mezheplerin doğru değerlendirilmesinin ve özgün fikirlerinin tespit edilmesinin yolunu açtı. Bu gün artık müsteşriklerin etkisinden bağımsız, mezhep taassubundan uzak, keyfi düşünceye yer vermeden değerlendirme yapabilen bir anlayışa ve düzeye ulaşıldığı rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 5. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantıları

Bugün itibariyle kelam çalışmaları hem nicelik hem de nitelik bakımından artan bir hızla devam etmektedir. Kelam alanında çalışanların sayısı artık yüzlerle ifade edilecek bir boyuta ulaşmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 20-22 Haziran 2008'de gerçekleştirilen *XIII. Kelam Koordinasyon Toplantısı*, bundan on üç yıl önce ilk olarak Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipli-

ğinde 1996 yılında başlamış ve kesintisiz olarak sürmektedir. Her toplantı bünyesinde kelam ilminin çeşitli sorunlarını ve konularının tartışıldığı onun üzerinde sempozyum gerçekleştirildi ve bunların büyük çoğunluğu yayınlandı. Bu toplantıların ilki *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlmî Çalışmaları* (Konya 1997), ikincisi ise *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II* (İstanbul 1998) adıyla yayınlandı. Bundan sonraki yayınlar sempozyum yayınları şeklinde gerçekleşti. Toplantı düzenleniş sırasına göre 1999'da İzmir'de *Kelam İlminin İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri* (İzmir 2000), 2000'de Bursa'da *Kelam'da Bilgi Problemi* (Bursa 2003), 2001'de Erzurum'da *Günümüz İnanç Problemleri* (Erzurum 2001), 2002'de Çorum'da *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi* (Çorum 2003), 2003'de Rize'de *Dini Otorite* (İstanbul 2006), 2004'de Elazığ'da *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ 2004), 2005'te Sakarya'da *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları* (Sakarya 2005), 2006'da Diyarbakır'da *İslam'da Peygamber İnanç* (İstanbul 2009), 2007'de Sivas'ta *İslam'da Ahiret İnanç* (Sivas 2009) adlı sempozyum kitapları yayınlandı. Bunların yanı sıra 1998'de Kayseri'de *Tasavvuf-Kelam İlişkileri*, ve 2008'de Ankara'da *Kelam Öğretimi* adıyla düzenlenen sempozyum bildirileri ise yayınlanmayı beklemektedir.

Bu toplantılar hem kelam ilminin bütünü-nü görmek hem de oluşan birikimi anlamak için çok önemlidir. 7-8 Eylül 2001 yılındaki Erzurum toplantısında alınan karar ile faaliyete geçen [www.kelam.org](http://www.kelam.org) adlı internet sitesi hem iletişim kurmada hem de yapılan yayınları ve tezleri duyurmada önemli işlev gördü. Site bünyesinde yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli sanal dergi *Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)* ise kelam ilminin Türkiye'deki sesi olmayı sürdürmektedir. Dergide yayınlanan makaleler, kelam ilminin Türkiye'de kat ettiği mesafeyi görmek bakımından önemlidir. Öte yandan bu gün itibarıyla artık beşinci ve altıncı dönem/nesil kelamcılarının yetişme noktasına gelmiş olması bir iftihar tablosudur.

## 6. Sonuç

Hicrî I./Miladî VII. asırda ortaya çıkan, kesintisiz olarak eğitim-öğretim kurumları müfredatı içinde yer alan ve bu alanda yetişen ilim adamları ile her dönemde adından söz ettiren kelam ilmi, dünyanın en eski ilim dallarından biridir. Misyon olarak İslam inancının ifade, izah ve savunmasını üstlenmesi ona çok yönlü bir konum kazandırmıştır. Şartlar ve ihtiyaçlara göre kimi zaman savunma kimi zaman izah ve ifade görevi ön plana çıkmış olsa da, kelam zihniyeti her zaman ve durumda canlılığını sürdürmüştür. Gazzalî'nin tespiti ile İslam ilimleri içindeki *üst ilim* olma görev ve özelliği her zaman kendisini hissettirmiş ve her dönemde gündemdeki yerini korumuştur. Özellikle fıkıh ilmi ile olan sıkı bağı, kelam ilmini pratik hayattan uzak sırf zihinsel ve teorik planda bir düşünce faaliyeti olmaktan kurtarmıştır. Hayatın içinden hayata hitap eden bir ilim olarak her dönemde sadece ehli olanlar değil, karşıtları tarafından da itibara alınan bir konumda olmuştur.

Türkiye ölçeğinde düşündüğümüzde medreselerdeki ağırlıklı konumu Dârü'l-Fünûn'un kurulmasıyla birlikte artarak devam etmiştir. 1924 yılında medreselerin ilgası ve İlahiyat Fakültesinin kurulması kelam ilminin hem nicelik hem de nitelik olarak önemini bir kat daha artırmış ve bu önem fakülte müfredatına da yansımıştır. Zira batıda dine karşı ve din ile ilgili gelişmeler, Türkiye'de dinin izah, ifade ve savunma görevinin taşıyıcısı olan kelam ilminin paralel bir önem kazanmasını beraberinde getirmiştir. 1950'lerde kurulan İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri ile birlikte entelektüel ilgiye tekrar kavuşan kelam ilmi, bu ilgi paralelinde gelişmesini her geçen gün artırarak sürdürmüştür. Bugün 24 İlahiyat Fakültesi müfredatında ağırlıklı yerini hala korumaktadır. Gelinek noktada hem ilim adamı hem de bilimsel çalışma olarak hatırı sayılır bir düzeye ulaşmıştır.

XIX. yüzyılın başında görülen müsteşriklerin metot ve muhteva üzerindeki etkisi zaman içinde kırılmış ve artık özgün bir seviyeye gelmiştir. Her ne kadar disiplinler arası çalışmalar kimi zaman kelam zihniyetinde sapsmalarla

sebepler olsa da, bu türden çalışmalar, çeşitlilik ve renklilik açısından bir yenilik olarak görülebilir. Özellikle din bilimlerinin etkisiyle oluşan bir takım terim ve kavramların kelam ilmi alanında kullanılması bazı durumlarda zihniyet boyutuna varan alan kaymalarına ve zeminin kaygan hale gelmesine yol açtığı bir gerçektir. Ancak psikolojik eziklik ve gösteriş merakından uzak olmak kaydıyla günümüzün ve güncel gelişmelerin ifade edilmesi için bazen bu tür kullanımların da kaçınılmaz olduğunu teslim etmek gerekir.

Din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve dinler tarihi gibi din bilimleri alanında batıda tartışılan yerel ve marjinal problemlerin ve konuların ele alınmasının kelam alanında da görülmesi belki zihin egzersizi ve yenilik adına olumlu görülebilir. Ancak kelam mantığı ve mantalitesi ile ilgisi olmayan bu tür çalışmaların ilgili alana mı yoksa kelam alanına mı katkı sağladığı tartışılabilir. Çünkü dinî konuların kelam zihniyetinden tamamen kopuk pozitif bir yaklaşımla ele alınması kelam ilmi açısından bir tehlikedir. Daha da önemlisi bu tavır ve yaklaşım, objektif olmak ve dışardan değerlendirme yapmak adına kelam zihniyetinde kaymalara ve kayıplara neden olunması, adı dışında kelamın varoluş gerekçesinin yok sayılması veya ortadan kalkması anlamına gelir. Sözgelimi birkaç Kelam Koordinasyonu toplantısında kelam ilminin adının değiştirilmesine yönelik teklifler sanki bu durumun gerçekleştiğinin itirafı ve teslimi idi. Zira kelam ilmi dinin içindedir ve içerden bir ilimdir, dolayısıyla dinî ilim kategorisi içerisinde yer alır; dışarıdan bakmaya ve pozitif bir bakış açısıyla dini değerlendirmeye yatkın değildir. Bir kelamcı inanır, inandığını ifade ve izah eder, yeri geldiğinde eleştirilere karşı inancını savunur.

Sonuç olarak gelinen noktada kelam ilminin özgün ve özellikli yapısına tekrar dönmeye başladığını sevindirici bir gelişme olarak söylemek gerekir. Bugünkü kelam kamuoyunda *Kur'an Kelamı* ve *Geleneksel Kelam* söylemlerinin ön plana çıkması, aslında bunun habercisidir. Her ne kadar *Kur'an kelamı* ile *geleneksel kelamı* dışlama veya ona alternatif bir anlayış oluşturmanın amaçlanması gibi bir görüntü sergileni-

yor ise de, içinde barındırdığı kelam zihniyeti ile bunun zaman içinde kelam çizgisine bir katkı olacağını şimdiden söylemek mümkündür. Öte yandan bütün bu söylemler kelam ilminin diri ve gündemde olduğunun bir göstergesidir. Zira kelam ilmi özelden Türk kültürüne genelde İslam kültürüne daha çok katkılar sağlayacak imkanı hala içinde barındırmaktadır.