

# Kelam Felsefe İlişkisi

Metin ÖZDEMİR\*

**Öz** Kelam Felsefe ilişkisi, Kelam İlmi ile uğraşan âlimlerin, yabancı kültürlere, inanç ve düşünce sistemlerine bağlı olan entelektüellerle yüzleşmek durumunda kaldıklarında hissettikleri bir ihtiyacın neticesinde başlamıştır. Aklı tefekküre ve felsefi düşünceye yatkınlığı olan bir grup, kendi inanç ve dünya görüşlerini hasımlarına karşı savunurken, bu işi en iyi şekilde yalnızca onların kullandıkları üslup ve yöntemleri kullanmak suretiyle yapabileceklerini anladılar. Böylece felsefi ilimleri ve yöntemleri araştırmaya büyük ilgi duydular. Mutezile ile başlayan bu ilgi, gerçek anlamda felsefi kelam döneminin başlatıcısı olan Gazzâlî'den sonra şerh ve haşiyecilik dönemine kadar trendi hızla artan bir seyir izledi. Daha sonra bu ilişki, gittikçe zayıflayarak durma noktasına geldi. O, yirminci yüzyılın başlarında ise, Yeni İlm-i Kelam döneminin başlamasıyla birlikte tekrar canlanmaya başladı. Biz bu çalışmamızda, söz konusu süreci ana hatları ve önemli yönleriyle değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, felsefe, Gazzali, Mutezile, yeni ilm-i kelam.

## *Kalam and Philosophy*

**Abstract** The relationship of theology and philosophy have started as a result of a need that the scholars of Kalam Science feel when they have forced to confront the intellectuals belonging to foreign systems of cultures, beliefs and thoughts. A group who are fond of the rational contemplation and of philosophical thought understood that they could only defend their faith and world views against their competitors through the use of their style and their methods in the best way. Thus, they have great interest in the study of philosophical sciences and methods. This interest starting with the Mu'tazila followed after al-Gazzali, the initiator of the philosophical theology in the true sense, by a rapidly increasing trend until the period of annotation and commentary. Then this gradually weakening relationship has come to a standstill. Then this relationship began to become active again with the beginning of the era of the neo İlm al-Kalam in the early twentieth century. I shall try in this study to assess the process in question with its important aspects and outlines.

**Keywords:** Kalam, philosophy, Mu'tazila, al-Gazzali, neoilm al-kalam.

---

\* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ankara.

## Giriş

Kelam İlmî'nin ana gayesi, son peygamber Hz. Muhammed'e inen vahiy ek-seninde oluşan temel inanç esaslarını tespit etmek, onların mahiyeti ve detay-ları hakkında fikir yürütmek, hak ve gerçek olduklarını ispatlamak ve nihayet onları doğru bir şekilde anlamak, anlamlandırmak ve dışarıdan gelen saldırı ve itirazlara karşı savunmaktır. Onun bu tür görevleri yerine getirirken kul-landığı temel ölçüt, duyu verileri, açık işleyen/sarih akıl ve sahih nakildir. Felsefe ise hangi türden olursa olsun hakikatin peşindedir. O, varlığı anlama-ya, anlamlandırmaya ve var oluşun amacını keşfetmeye çalışır. Bu itibarla o da kesin olana ulaşma gayesini güder. Bu açıdan bakıldığında, Kelam ile Fel-sefe'nin ortak noktası, hakikat hakkında, doğru ölçütlerle elde edilen kesin bir bilgiye ve inanca sahip olmaktır. Onların bu gayeyi gerçekleştirme yolun-daki ortak paydaları ise akıldır.

Ancak Kelam, kendisini sahih nakle karşı sorumlu hissetme noktasında fel-sefeden ayrılır. Felsefenin sorumluluk alanı, genel olarak beş duyu, akıl, tec-rübe ve sezgidir. Buna karşın Kelam, öncelikle sahih naklin sınırları içinde kalmaya özen gösterir. Beş duyuyu, akli ve tecrübeyi, sahih naklin tespiti, is-patı ve savunması için kullanır. Sezgiye ise orada kesin bilgi vermediği gerek-çesiyle itibar edilmez. Bu nedenle Kelam, felsefede olduğu gibi yeni inançlar ve iddialar peşinde koşmaz. Aksine o, sabit akidenin/inanç sisteminin doğru bir şekilde anlaşılması, korunması ve yayılması gibi dinî gayelerle hareket eder. Bu bakımdan onda yenilenebilen tek şey, bu gayelere ulaşmak için kul-lanılan araçlar ve yöntemlerdir. Mütakellim/Kelam İlmî ile uğraşan kimse, zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak yeni üslûplar, araçlar ve yön-temler kullanabilir. Ancak bunların hiçbirini onu sabit akidenin değiştirilmesi gibi yeni bir yola sevk etmez. Kısacası Kelam, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den bu yana tespit edilmiş olan inanç esaslarının çerçevesi içinde faa-liyet göstermekle yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında, Kelam'ın belirleyici olan özelliği, onun savunmacı bir disiplin olmasıdır.

Felsefe ise, her zaman yeni inançlar ve iddialar ortaya atabilir. Kendisini, beş duyu, akıl ve tecrübe verilerinin dışında herhangi bir şeye karşı sorumlu his-setmez. Sahih nakil, onun için sadece bir veridir. O, bu veriyi bir otorite ola-rak görmez. Dolayısıyla o, bu veriyi de diğer herhangi bir veri gibi kendisine özgü yöntemlerle, anlamaya, anlamlandırmaya, değerlendirmeye ve eleştir-meye çalışır. Bu bakımdan felsefe, Kelam gibi kendisini sahih naklin alanı içine hapsetmez. Tam aksine nakli, aklın faaliyet alanı içerisinde yargılamaya çalışır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse ilişki, birbirinden farklı en az iki nesne, ol-gu, olay ya da kişi arasındaki ortak noktalardan dolayı oluşan bir etkileşim durumudur. Bu itibarla Kelam-felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda dikkat

edilmesi gereken en önemli husus, bu iki disiplinin faaliyet alanları içerisinde göze çarpan ortak noktaları bulup tespit etmeye çalışmaktır. Bu bakımdan biz bu çalışmamızda, konuya katkısı bakımından önce Sistematik Kelam'ın hangi şartlarda nasıl doğduğuna, sonra da Kelam-felsefe ilişkisinin mahiyetine kısaca bakacağız.

### Sistematik Kelam'ın Doğuşu

Öncelikle işaret etmemiz gerekir ki, her disiplin bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkar. İhtiyaçlar ise belli şartlarda belirirler ve giderilmeleri için ihtiyaç sahiplerinde doğal bir eğilim oluştururlar. O halde bir disiplinin nasıl doğduğunu ve geliştiğini görebilmek için öncelikle onun doğuşuna zemin hazırlayan ihtiyaçların neler olduğuna, sonra da bu ihtiyaçları gidermek üzere güdülenen toplulukların kültür dünyalarına bakmamız yararlı olacaktır. Çünkü ihtiyaçları gidermek için kullanılan yöntemlerin, insanların içerisinde buldukları kültür atmosferiyle çok yakından ilişkili olduğu açıktır. Biz burada Kelam İlmi'nden söz ettiğimizde, öncelikle Kelam Tarihi kaynaklarında, Kelam İlmi'nin doğuşuna neden oldukları iddia edilen imamet, sıfatlar, kaza ve kader meseleleri gibi birtakım olaylara bağlı olarak ortaya çıkan konular üzerinde durmayacağız. Aksine sistematik bir disiplin haline dönüşen Kelam İlmi'nin hangi ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığına değineceğiz. Çünkü gerçek anlamda bir Kelam-felsefe ilişkisinden söz edebilmemiz, ancak Kelam'ın sistematik bir disiplin haline dönüşmesinden itibaren mümkündür.

Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 126/743) ve Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) gibi Mutezilî düşüncenin ilk öncüleri oldukları kabul edilen kimselerin kader konusunda birtakım aklî argümanlar ileri sürerek hür irade fikrini savundukları doğrudur.<sup>1</sup> Ancak bu, söz konusu tartışmanın onlarla birlikte başladığı, daha önce hiç kimsenin bu konuda fikir yürütmediği anlamına gelmez. Kader meselesinin sahabe döneminden itibaren tartışıldığını gösteren pek çok kayıt vardır. Dolayısıyla bir fikrin ortaya çıkışında her zaman onu tetikleyen somut olaylar aramak da gerekli değildir. Zira salt insan merak, endişe ve kaygılardan dolayı da birtakım fikirler ortaya atılabilir ve tartışılabilir. Bu bakımdan salt aklî bir faaliyetle bir meseleye yaklaşmak, gerçek anlamda felsefi bir ilişkinin zemini olarak görülemez. O halde gerçek anlamdaki felsefi bir ilişkiyi, sistematik bir düşünce faaliyetinin ardından verilen yargıların benimsenmesi süreciyle başlatmak daha doğru gözükmemtedir. Bu itibarla öncelikli olarak sorulması gereken soru, bizim bu süreci Kelam Tarihi içerisinde ne kadar geriye götürebileceğimizdir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) ilk dönem İslam mezheplerinin görüşleriyle ilgili verdiği bilgilere baktığımızda<sup>2</sup>, sistematik anlamda Kelam İlmi'nin doğuşunun Mutezile ile birlikte başladığını söyleyebiliriz. Hicretten

yaklaşık 200 yıl sonra ortaya çıkan bu grubu ilk Müslüman akılcılar/rasyonalistler olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü onlar vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine inanıyorlardı.<sup>3</sup>

Peki, ilk Mutezililer, sistematik düşünceye dayalı bir Kelam'a neden ihtiyaç duymuşlardı? Bu sorunun cevabını ilk Mutezililerin yazdıkları eser isimlerinde bulmak mümkündür. *Vasıl b. Ata* (ö. 131/748), Maneviyye'nin<sup>4</sup> başta tevhid ilkesi olmak üzere pek çok konudaki sapkın görüşlerine cevap vermek üzere, *Kitâbu Elf Mesele fi'r-Reddi ale'l-Maneviyye*<sup>5</sup> adlı bir eser yazmıştır. Ardından Harun Reşid döneminde yaşayan *Dırar b. Amr* (200/815), kendi döneminin zındıkları ve inkârcılarıyla olan fikri mücadelesini, *Kitabu'r-Reddi ale'z-Zenâdika ve Kitabu'r-Reddi alâ Cemû'l-Mülhidin*<sup>6</sup> adlı eserlerinde yansıtmıştır.

Bu iki eser bize Mutezile'nin zındıklara, inkârcılara ve kendi açılarından İslam'ı yanlış anlayanlara karşı çok ciddi bir fikrî mücadeleye girme ihtiyacı hissettiklerini göstermektedir. İşte bu ihtiyaç onları, muhataplarının sahip oldukları felsefî birikime ve bu birikimin sağladığı cedel/fikrî mücadele yeteneğine sahip olmaya yöneltmiştir. Dolayısıyla bu ilk Mutezililer için felsefeye yönelmek ve rakiplerine karşı verdikleri mücadelelerde ondan yardım almak bir zaruret haline gelmişti. Elbette bu süreç içerisinde felsefeye derinlemesine dalan bu insanların oradan bazı kavramları ödünç almaları ve kendi düşünce sistemlerine adapte etmeleri doğaldı ve neticede öyle de oldu. Nazzam'ın, parçanın sonsuza dek bölünmesi, *kumûn*/her şeyin tek bir defada yaratılması ve gizlenmesi, *burûz*/ilk kez yaratılan ve gizlenen şeylerin zaman ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkması ve *tafra*/hareket eden bir cismin bir noktadan başka bir noktaya, aradaki sayısız noktaları atlayarak sıçraması gibi kavramları<sup>7</sup> bu durumun en bariz örneklerini oluşturmaktadır. Bu arada alışkanlık haline gelen teorik akılla yargılama süreci, onları, herhangi bir yerde/mahalde bulunmayan irade, Allah'ın ilminin zatı olması ya da Allah'ın bir ilim sıfatı olmaksızın yalnızca zatı ile bilmesi gibi<sup>8</sup> bazı anlaşılması güç ve fakat kabul etmek zorunda kaldıkları sonuçlara götürmüştü.

Mutezile, Müslümanların, yabancı inanç ve düşünce sistemlerine mensup olan yeni muhatapları karşısında entelektüel üstünlüğü ele geçirmelerinde büyük bir rol oynamasına rağmen, İslam inancının saflığına zarar verecek düşünsel ve felsefî aşırılıkların içine düşmekten kurtulamadı. Elbette Müslüman nüfus içerisinde, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet çerçevesinin dışına çıkmayı son derece tehlikeli gören büyük bir grup vardı. Kendi içerisinde çok farklı eğilimler bulunmakla birlikte, bu grubun müşterek noktası, aklın *nassa tabi* olmasında ısrar etmekte. Ancak akla sadece anlama ve açıklama rolünü biçip onun din adına hiçbir yorum ve yargıda bulunmasına izin vermeyen bu grubun, Mutezilenin üstlendiği sorumluluğu kendi çizgileri ve yöntemleri doğrultusunda gerçekleştirmesi çok zordu. Bu tarihsel şartlar, Kelamî düşüncenin seyrinde yeni bir hamlenin varlığını ge-

rekli kılmaktaydı. Tarihin cebri, bu gerekliliğe de bizzat Mutezile içerisinde yetişmiş, fakat sonradan çeşitli nedenlerle onlardan ayrılmış olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Maverâünnehir bölgesinin ilim ve felsefe havzasında boy gösteren Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) eliyle cevap verdi. Mutezilede olduğu gibi bu yeni akımın da temel endişesi, İslam inanç sisteminin, muhalif entelektüel gruplara karşı aklî istidlaller yoluyla savunulmasıydı. Dolayısıyla onlara duyulan ihtiyaç, aynı endişeler ve hedeflerden kaynaklanmaktaydı.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Sistematik Kelam'ın Mutezile eliyle doğuşunu, Müslümanların, fethedilen topraklarda yaşayan yabancı unsurların kültürleri ve felsefi birikimleriyle karşılaşmaları sonucunda ortaya çıkan entelektüel bir ihtiyacın ürünü olarak görebiliriz. Yabancı inançların, düşüncelerin ve felsefî görüşlerin İslam inancı ve düşüncesine meydan okuması ve entelektüel bir tehdide dönüşmesi sonucunda, aynı kültürler içerisinde gelen ya da bir şekilde onlara yakınlığı bulunan Müslüman entelektüellerde, tartışma ve münazara ortamlarında üstünlüğü ele geçirmek için kendilerinde gördükleri eksikliklerini telafi etme arzusunun doğurduğu. İşte özellikle Mutezile içerisinde yer alan entelektüellerin önemli bir kısmı, bu arzunun doğurduğu doğal bir eğilimle, felsefi konuların tetkikine, dolayısıyla da edinilen bilgi, birikim ve tecrübelerin tartışma ve münazara ortamlarında fikrî bir silah olarak kullanımına başladı. Bu bakımdan Sistematik Kelam'ın büyük ölçüde aklî bir zeminde yürüyen Mutezilenin eliyle doğuşu, tesadüfî değil, tarihsel şartların dayatması sonucu oluşan bir zorunluluktur. Böylece onlar, hicri dördüncü asırda, kendilerinin nassların çerçevesinin dışına taşan felsefi aşırılıklarını dengelemeye çalışan ve saf aklî bir çabayla nass çizgisinde yürümeye gayret eden yeni bir Sistematik Kelam anlayışının ortaya çıkışına zemin hazırlamış oldular. Bu yeni anlayışın en önemli temsilcileri ise, Ehl-i sünnet kanadının çoğunluğunu oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleriydi.

### **Kelam Felsefe İlişkisi**

Bu bağlamda öncelikle salt aklî bir düşünce faaliyeti ile sistematik felsefe arasındaki ayrıma dikkat etmemiz gerekir. Herkes belli bir konu üzerinde zihinsel bir çaba gösterebilir ve sonuçta aklî bir yargıya varabilir. Bizim bu durumu salt aklî bir düşünce faaliyeti olarak nitelememiz mümkündür. Belli olgu, olay ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan ya da tesadüfen karşılaşılan herhangi bir mesele üzerindeki zihinsel faaliyetlerin tümünü bu kategoride görebiliriz. Bir de birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatlı olan konular üzerinde yürütülen sistematik bir düşünce faaliyeti vardır. Bu faaliyetin olabilmesi için, belli olay ve şartların dayatmasına gerek yoktur. İnsan, kişisel bir merakın yönlendirmesiyle varlığın başlangıcı, hakikat ve mahiyeti, amacı ve

sonu gibi konular üzerinde, hatta bizzat bilginin hakikat ve mahiyetinin ne olduğu ve nasıl elde edildiği gibi teorik meseleler hakkında düşünebilir ve sonuçta karşımıza birbiriyle irtibatlı sistematik bir düşünce ürünü çıkarabilir. İşte bizim gerçekte felsefe olarak nitelendirebileceğimiz asıl süreç budur. Bu sürecin eski Yunandan günümüze kadar uzanan bir geleneği ve onu oluşturup daha sonraki nesillere aktaran üstatları vardır.

Bu itibarla Kelam-felsefe ilişkisini, salt aklî bir faaliyet olarak niteleyebileceğimiz aklî istidlal yöntemlerinin, İslam inancının temel esaslarının ispat ve savunmasında kullanıldığı ilk dönem ve sistematik felsefenin yöntem ve kavramlarının büyük bir sıklıkla görüldüğü ikinci dönem olmak üzere iki farklı dönem ve şekilde ele almamız uygun görünmektedir. Kelam tarihi yazarları her iki dönemi Gazâlî ile birbirinden ayırma eğilimindedirler. Onlar, birinci dönemi *mütekaddimûn*, ikinci dönemi ise *müteabbirûn* olarak isimlendirirler. Şimdi öncelikle Kelâm-felsefe ilişkisinin mütekaddimûn dönemindeki görünümüne kısaca bir göz atalım.

### **A. Mütekâddimûn/Gazâlî Öncesi Kelâmcıların Döneminde Kelam Felsefe İlişkisi**

Hiç şüphesiz bu dönemde öne çıkan grup Mutezileydi. Bu grubun temel özelliği, inanç konularını tartışmada aklı öncellemeleriydi. Bağdat Mutezilesi'nden Sümâme b. el-Eşres (ö. 213/828), “ilk defa aklî bilgiyi dinî/simâî bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir. Bu konuda o, ‘eğer şariat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, O’nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır’ demektedir. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise aklı, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası, his ve bilgi elde etme kuvveti olarak tanımlar.”<sup>9</sup> Fakat Ebû Ali el-Cübbâî, aklın bilmesi zorunlu olan bilgiler konusunda, Sümâme b. el-Eşres’ten (ö. 213/828) farklı düşünür. Ona göre, “insan, akıl kâmil ve baliğ olmadıkça kendisine teklif vacip olmaz. Onun, akıl yürütmenin güzelliğini zorunlu olarak bilmedikçe de akıl kâmil ve baliğ olmuş sayılmaz. Yine eşyanın bir Yaraticısı olduğunu düşünmediği takdirde, akıl yürütmeyi terk etmekten dolayı O’nun kendisini cezalandıracağından emin olmamasına dair bir düşünce kalbine doğmadıkça veya bunun yerine geçecek bir melek, bir resûl vb. bir uyarıcının sözü olmadıkça, o kimseye teklif vacip değildir.”<sup>10</sup>

El-Kâsım er-Rassî, bu bağlamda aklın yeri ve önemini açıklarken şöyle demektedir: “İbadet üç kısma ayrılır: ‘Allah’ı bilmek ve tanımak, Onu razı eden ve gazaplandırın şeyleri bilmek, Onu razı eden şeyleri yapıp gazaplandırın şeylerden kaçınmak...’ İşte bu üç ibadetin kaynağı, Allah’ın kullarına sunduğu üç kanıttır. Bunlar da akıl, Kitap ve Peygamberdir. Aklın kanıtı, Allah’ı

bilmeye ve tanımaya delalet eder. Kitabın kanıtı, Allah'a ibadet edilmesi [gerektiğine] delalet eder. Peygamberin kanıtı ise, ibadetin [nasıl yapılacağına] delalet eder. *Akıll, son iki kanıtın aşlıdır.* Çünkü bu son ikisi onunla bilinir, yoksa o, onlarla bilinmez. Bunu iyice anla...<sup>11</sup>

Mâtürîdî de “Mutezilî anlayışta olduğu gibi, aklı, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür.” Eş'arîler ise Mutezile ve Mâtürîdîlerin aksine, “aklı duyulur şeylerin üzerindeki hakikatlere ve bu arada ahlâkî hakikatlere ulaşmayı mümkün kılan bir meleke ya da yeti olarak görmezler.” Bununla birlikte onlara göre de akıl dini anlamda mükellef olmanın önkoşuludur. Çünkü onlar açısından akıl, her ne kadar iyi ve kötüyü tespit etmede yetkin olmasa da onları birbirinden ayırma ve kavrama yetisine sahiptir.<sup>12</sup>

Bu itibarla Müttekaddimûn döneminin bariz özelliği, salt akli bir düşünce faaliyetine dayalı olarak oluşturulan bazı istidlal yöntemlerinin, kelamın ana konularına uygulanmasından ibarettir. Bâkılânî (ö. 403/1013) bu dönemin akli istidlal yöntemlerini kısaca şöyle özetler:

a) İki şıktan birinin elenmesiyle diğerinin hakikat olduğu hükmüne varmak: Örneğin, âlem ya hadistir ya da kadîmdir/ezelîdir. Onun kadim olmasının imkânsızlığı ispatlandığında, doğal olarak diğer şıkkın hakikat olduğu ortaya çıkacaktır. Gazzâlî bu yöntemi “sebr ve taksim” olarak isimlendirmektedir.<sup>13</sup> İmam Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd’inde çoğunlukla bu yöntemi kullanır.

b) Fiziksel âlemin hükmünü metafiziksel âleme uygulamak: Bu, genellikle iki durum arasındaki niteliksel ve nedensel benzerlikten hareketle yapılan bir işlemdir. Örneğin, bu dünyada âlim ancak ilim niteliğine sahip olmasından dolayı âlimdir. Biz bu hükmü metafizik âleme uyguladığımızda, Âlim olan Allah’ın da ilim niteliğine sahip olduğu hükmüne varırız. Bu yöntemi, nedenlerin/illetlerin tespiti konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet âlimleri kullanır.

c) Her ne kadar aynı anlamda olmasa da bir şeyin doğruluğu ile benzerinin doğruluğuna, imkânsızlığı ile de benzerinin imkânsızlığına hükmetmek: Örneğin, Allah’ın ölüleri dirilteceği hükmüne, Onun canlıları ilk defa yaratışından hareketle varılır.

Bâkılânî bu tür yollarla elde edilen hükümlerin doğruluklarının, nasslardan/ayet ve hadislerden elde edilen hükümlerle test edilmesi suretiyle anlaşılabilirliğini ileri sürer.<sup>14</sup>

Müttekaddimûn döneminde, hem Mutezile hem de Ehl-i sünnetin Eş'arî ve Mâtürîdî gibi önde gelen temsilcileri akla büyük önem vermekteydi. Bununla birlikte aralarında metodolojik açıdan ciddi farklılıklar bulunmaktaydı. Mute-

zile, nasslar ile akıl arasında görünürde bir çatışma söz konusu olduğundan, hiç tereddütsüz aklın hükmünü tercih etmekte ve nassları bu doğrultuda yorumlamaktaydı. Ehl-i sünnet ise bu durumda her zamanki ılımlı ve orta yolcu tavrını sürdürerek, ya aklın nassa tabi olması ya da hükmün doğrudan Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylüyordu.

Aklın mı yoksa naklin mi öncelikli olması gerektiği konusu, özellikle haberî sıfatların değerlendirilmesi durumunda kendisini göstermekteydi. Bu konuda, *Müşebbibe* ve *Mücessime*'nin<sup>15</sup> salt lafızcı yaklaşımlarına karşı tenzih konusunda duyarlı olan gruplardan *Selefiyye*, durumu Allah'a havale etmekteydi. Onlara göre, örneğin, Allah'ın Kendi zatına yakışan bir eli vardır. Ancak biz bu elin mahiyetini hiçbir zaman bilemeyiz. Bize düşen buna inanmak, işin keyfiyetini ise Allah'a bırakmaktır. Onlar bunun ötesinde, bırakın konuşmayı, düşünmeyi bile doğru bulmuyorlardı. Haberî sıfatlar konusunda, Akli düşünceye büyük önem veren İmam-ı Azam Ebu Hanife dâhil, İmam Mâlik, İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel gibi ünlü Selef âlimleri bu tarz bir tutum içerisindeydiler.

Mutezile ise, bu konuda hiç tereddütsüz kendi rasyonel tevhid ve tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olarak *tevil* yolunu seçmişlerdi. Onlara göre, Allah'ın elinden maksat, Onun kudretiyle kullarına destek vermesiydi. Yani, onlar, salt bir elden değil, mecazi anlamdaki kudret elinden söz ediyorlardı.

Ehl-i sünnete gelince, daha sonra gelen Mâtürîdî, selefi olan İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin aksine, Mutezileye yakın bir tutum sergileyerek lafızların mecazi anlamlarını seçme yoluna giderken, Eş'arîler, çoğunlukla selefîn tutumuna bağlı kalmayı tercih ettiler.

Bu dönemde, kelâmî meselelere yaklaşımlarında akli referans alan kelamcılarının felsefeye en çok yakınlaştığı temel konular, tevhid anlayışı ve atom nazariyesi ile temellendirilen âlem tasavvurudur.<sup>16</sup>

Mutezile, Allah'ın, sıfatlarından soyutlanmış, salt zattan ibaret olan bir ilah olduğu şeklindeki tevhid anlayışını benimsemiştir. Onların bu konudaki temel endişeleri, Allah'ın zatının dışındaki başka şeylerin kadîm/ezelî olarak görülmesiydi. Eğer zatın dışında kadîm sıfatların varlığı kabul edilirse, bu onlar açısından kadîmlerin çokluğu anlamına gelmekteydi. Bu durumda, İslam inancının en temel ilkesi olan tevhid ihlal edilmiş olacaktı. Çünkü bu ilkeye göre tek kadîm/ezelî bir varlıktan söz edilebilirdi. O da Allah'ın zatı idi. Bu yüzden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve onu izleyen bir grup, sıfatları olmayan, âlim, kâdir vb. bir Zattan söz etti. Yani Allah, bir ilim sıfatı olmadan, sadece zatı ile âlim ve bir kudret sıfatı olmadan yalnızca zatı ile kâdirdi. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın (ö. 226/840) başını çektiği diğer bir grup da Allah'ın bir ilim sıfatı ile âlim ve bir kudret sıfatı ile kâdir olduğunu, ancak ilim ve kudret sıfatlarının Onun zatından başka bir şey olmadıklarını iddia ediyordu. Bu so-



nuncu gruba göre sıfatlar, zatın dışında ayrı bir mana ifade etmemekte, adeta zat ile özdeşleşmekteydi.<sup>17</sup>

Akılcılıklarıyla ön plana çıkan Mutezile'nin, teorik mantık açısından anlaşılması son derece güç bu türden yaklaşımlara zorlanmaları, gerçekten çok şaşırtıcıdır. Ancak onları buna zorlayan hususun, kendilerinde bir saplantı haline gelen *tevhid* ve *tenzih* anlayışlarının olduğunda kuşku yoktur. Nitekim onların bu tür tutumlarında, Allah'ı cisimlerin aksine, bileşik olmayan, salt anlamda basit bir varlık olarak gören filozofların<sup>18</sup> ilah tasavvurlarının büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Çünkü Mutezile açısından sıfatların kabulü, hem cisimlerin bariz özelliği olan bileşikliği, hem de kadimlerin çokluğunu çağrıştırmaktaydı.

Âlem tasavvuruna gelince, atom nazariyesine dayalı bir varlık anlayışının ilk temellerini atan kişinin Basra Mutezilesinin önemli temsilcilerinden birisi olan *Ebn'l-Huzejl el-Allaf* olduğu anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Allaf, bu teoriyi, âlemin değişken olduğunu kanıtlamak için benimsemiştir. Ona göre âlem, artık bölünemeyen tek parçaların/*cüz'üm lâ yetcezzâ* birleşmesinden meydana gelmiştir. Teorik olarak evrende tek başına bulunabilen bu parçalar, uzunluğu, derinliği ve genişliği olmayan yani boyutsuz olan cevherlerdir. Varlık bu cevherlerin birleşmeleri, yokluk da ayrışmaları neticesinde ortaya çıkar.

Allaf, zaman ve mekân kavramlarını da bu en küçük parçalara nispetle tanımlar. Ona göre zaman, bu parçaların hareketinden, mekân ise, bunlarla gerçekleşen birbirlerinden ayrı anlardan ibarettir.<sup>21</sup> Daha sonra, bir Eş'arî kelamcısı olan *Bâkılânî* (ö. 403/1013), Allaf'ın bu teorisini geliştirmiş ve ondan sonra gelen Ehl-i sünnet âlimleri onu, her şeyin, dolayısıyla da insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ve nedenselliğin inkârı gibi konularda Mutezileye karşı bir silah olarak kullanmıştır.

Atom teorisine ilişkin ilk düşünceler, Eski Yunan'a kadar uzanmaktaydı. Demokritos ve Epicouros'un ortaya attıkları teoriye göre âlem, sonsuz bir boşlukta her yöne kendiliğinden hareket eden ve ezeli olan en küçük parçacıklardan oluşmuştu. Her çeşit nitelikten arınmış olan ve hepsi birbirine benzeyen bu parçacıkların, matematiksel olarak bölünebilmeleri düşünülse de bu pratik olarak mümkün değildir. Bu teoriye göre, demirin en küçük parçaları ile suyun en küçük parçaları arasında hiçbir fark yoktur. Demir ile su arasındaki farklılık, onları oluşturan bu en küçük parçaların, şekil, miktar, konum ve sıralama itibarıyla birbirlerinden ayrı olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup>

Hiç kuşkusuz hem Allaf hem de Bâkılânî bu teoriyi olduğu gibi kabul etmemiş, kendi inançlarına ve dünya görüşlerine uygun bir formatta sunmuşlardır. Özellikle Bâkılânî, bu teoriye Kelâm tarihi içerisindeki nihai şeklini vermiştir. Bâkılânî'nin atom nazariyesini kısaca şu şekilde özetlememiz

mümkündür: Âlem, varlıkları sürekli olarak yenilenen arazlar ve onları yüklenen cevherlerden ibarettir.<sup>23</sup> Cevherler, atom dediğimiz bölünmeyen en küçük parçayı ifade ederler. Onlar, teorik olarak kendi başlarına bulunabilmekle birlikte, gerçekte mutlaka bir araz ile örtülü olmak durumundadırlar. Yani onların bilfiil olarak herhangi bir arazdan yalıtılmış bir halde, tek başlarına bulunmaları mümkün değildir. Arazlar ise sürekli olarak yaratılırlar. Var oldukları andan sonraki ikinci anda, onların yerlerine başkaları yaratılırlar.

Bâkılânî'nin atom teorisini bu şekilde sunuşunun temel nedeni, Eş'arî düşüncesinin, varlık anlayışında ona duyduğu ihtiyaçtır. Eş'arî ontolojisine göre varlık zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Zorunlu olan, varlığında başkasına muhtaç olmayan ezeli Varlık'tır. Onun dışındaki tüm varlıklar ise mümkündür. Bunlar zorunlu olarak varlıklarında başkalarına muhtaç oldukları için, yaratılmışlar, dolayısıyla da sonradan meydana gelmişlerdir. Âlem dediğimiz şey, varlığı Zorunlu Varlık'a dayanan hâdis/sonradan olan varlıkların toplamından ibarettir. Bâkılânî'nin, Eş'arî düşüncesinden hareketle geliştirdiği bu anlayış, temelde, nedenselliği kabul eden filozoflara ve Mutezile'ye karşı bir tepkinin sonucudur. Bu tepkinin nedeni, Eş'arîlerin tevhid anlayışlarının doğal bir sonucu olarak her şeyin yaratıcısının Allah olması gerektiği inancıydı. Mutezile ise, kendi tevhid anlayışının bir gereği olarak insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia ediyordu. Eş'arîler ve genelde Ehl-i sünnet, yaratma denince sadece yoktan var etmeyi anlıyorlardı. Buna karşın Mutezile, yaratmayı, yoktan var etme ve sonradan var edilen bir kudretle eylemde bulunma ya da bir şeyi meydana getirme olmak üzere iki kısma ayırmaktaydı. Onlara göre insan fiilleri, bu ikinci kısma girmektedir. Eş'arîler kendi sistemlerinin haklılığını ortaya koymak için, sürekli yaratılan arazlar fikrine sarıldılar. Hâlbuki Allaf, atom nazariyesini ilim, irade ve kudret gibi ilahi sıfatların bir yansıması olarak görmekteydi. Ayrıca o, bu teoriyi, sonradan yaratılmış olan âlemin, sonralığını/*hüdûs*unu temellendirmek için kullanmıştı. Ancak işi Eş'arîlerin yaptığı gibi, insan fiillerinin yaratılması noktasına taşımamıştı. Kısacası o sadece atomların hareketliliği ve hareketsizliğinin ilahi irade ve kudrete bağlı olarak gerçekleştiğini temellendirmeye çalışıyordu. Eş'arîler ve özelde Bâkılânî ise, bir adım daha ileri giderek, bu teoriyi insan fiillerinin yaratılmasına bir dayanak haline getirdiler. Eğer âlem, cevher ve arazlardan oluşuyor ve arazlar da sürekli olarak yaratılmak suretiyle varlıklarını devam ettirebiliyorlarsa, o zaman âlemin bir parçası olan insan fiilleri de aynı sürecin içerisinde yer almalıydı. Dolayısıyla onlar da yalnızca Allah'ın sürekli yaratışıyla var olabilirlerdi.

Bu yaklaşım, Eş'arîleri nedenselliğin inkârına götürdü. Aslında bu onlar açısından kaçınılmaz bir sonuçtu. Elbette her şeyin sürekli olarak yaratıldığı bir evrende, nedenlerin sonuçlarını belirlemesinden söz edilemezdi. Çünkü hem nedenler hem de sonuçları aynı anda yaratılmakta, dolayısıyla her ikisi de

birbirlerine bağılı olarak değil, Allah'ın yaratışı nedeniyle birbirlerinden bağımsız bir şekilde meydana gelmekteydi. Bu öylesine zorlayıcı bir etkiye sahipti ki, onlar kıyasın sonucunun bile onu oluşturan önermelerin zorunlu bir sonucu olarak değil, Allah'ın yaratmasının kaçınılmaz bir neticesi olarak görmekteydiler.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle söylemek gerekirse, *mütekaddimûn* döneminin Mutezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının, tevhid anlayışı ve âlem tasavvuru gibi temel konulardaki felsefi endişeleri ve yaklaşımları, doğrudan nassların dayatması sonucu olarak ortaya çıkmış değillerdi. Onların her ikisi de yukarıda anlatılan türden felsefi endişeleri ve yaklaşımlarında bütünüyle akli öncüllere dayanmaktaydılar. Çünkü örneğin, Ehl-i sünnetin, her fiile ait ayrı bir kudretin bulunduğu ve bunun onun fiili ile birlikte yaratıldığı iddiasının teorik temellerini, lafzî olarak ne Kur'an'da ne de en zayıf hadis kaynaklarında bile bulmamız mümkün gözükmemektedir. Sonuçta bu tartışmaların hepsi, olduğu gibi *müteahhirûn* dönemine aktarıldı. Ancak bu dönemde, söz konusu problemler, çoğunlukla felsefeden ödünç alınan kavramlar ve yöntemler aracılığıyla ele alınmaya başlandı. Aşağıda Gazzâlî ile başlayan bu dönemdeki Kelam-felsefe ilişkilerine ana hatlarıyla değinmeye çalışacağız.

### **B. Müteahhirûn/Gazzâlî Sonrası Kelâmcıları Döneminde Kelam Felsefe İlişkisi**

Müslüman düşünürler arasında özellikle tercüme hareketinden sonra başlayan felsefi eğilim ve yaklaşımlar gittikçe güçlenerek İbn Sina (ö. 428/1037) ile zirveye ulaştı. Aristocu ve yeni Eflatuncu gelenekten ilham alan bu filozof -her ne kadar kullandığı üslup ve yöntem, günümüz düşüncesiyle kıyaslandığında onun felsefi muhakemelerine ilmî bir kapalılık ve müphemlik verse de kavramları son derece itinalı bir yöntemle tahlil edip ayırmak ve kendine özgü tanımlar yapmak suretiyle İslam düşüncesine orijinallik kazandırma başarısını göstermişti.<sup>24</sup> Öyle ki Gazzâlî (ö. 505/111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi kendisini şiddetle tenkit eden kelâmcılar bile onun kavramsal analizleri ve tanımlarından fazlasıyla etkilenmişti. Kelâmcılar, ilmi birikimleri gereği felsefenin olumsuz etkilerinden korunduklarına inanıyorlar, buna karşın daha alt seviyedeki insanların, İbn Sina gibi Müslüman filozofların Allah, Nübüvvet ve Ahiret inancı vb. temel meselelerdeki felsefi yaklaşımlarından olumsuz manada etkilenmelerinden büyük endişe duyuyorlardı. İşte ilk defa bu tür bir endişeyle Gazzâlî, özellikle İbn Sina felsefesine ciddi bir eleştiri yöneltti. Garip bir tecellidir ki bu eleştiriyle birlikte felsefi kelâm döneminin kapıları açılmış oldu. Yani Kelâm, Gazzâlî ile birlikte hem felsefeyi ciddi bir biçimde eleştiriyor hem de felsefeleşiyordu.

Mütekaddimûn döneminde, bir Eş'arî kelamcısı olan Cüveynî'ye kadar, kelâmî meselelerin izah ve ispatında akla dayanılmakla birlikte, İslâmî olmayan ve yabancı kaynaklı bir unsur olarak görülen mantık ilmine itibar edilmemişti. İbn Haldun'un verdiği bilgilere göre ilk defa İmamı'l-Haremeyn lakaplı Cüveynî, *Şâmil* ve *İrşâd* adlı eserlerinde Kelam İlmi'nin dairesini genişleterek mantık ilmini kullanmaya başladı. Ondan sonra Müslümanlar, inançla ilgili meseleleri ele alırken onun bu eserlerini izlemeye başladılar. Böylece mantık ilmi Müslümanlar arasında yayılmaya başladı. Bunun sonucu olarak Cüveynî ve onun öğrencisi olan Gazzâlî gibi kelamcılar, yeni deliller ortaya koyarak eskilerin usul ve yöntemlerine muhalefet ettiler. Gazzâlî'den sonra onu bu konuda Fahreddin er-Râzî izledi. Bu süreçte artık kelamcılar, filozofların inanç esaslarına aykırı buldukları görüşlerini, onların yöntemleriyle çürütmeye başlamışlardı. Kelamcılar tarafından Mantık ilminin hasımlarına karşı bir savunma ve ispat silahı olarak kullanılması, Râzî'den sonra da devam etti. Sonuçta daha sonra gelen âlimler, felsefi ilimlere öylesine daldılar ki, kelâm ilmi ile felsefenin konuları birbirinden ayırt edilemeyecek bir hale geldi. Bundan sonra Kelam İlmi'ne dair kitaplara bakanlar, felsefe ile kelamın konularının aynı olduğunu zannetmeye başladı. Hâlbuki bu iki ilmin konuları birbirinden çok farklıydı.<sup>25</sup>

Bu devrenin en bâriz özelliği, Aristoteles mantığına dayalı, tümünden gelimci kıyasların oluşturulmasıdır. İlk devrede daha çok Fıkıh Usulü'nde kullanılan, bir tikelin hükmünden, aradaki illet/neden benzerliğinden hareketle diğer bir tikelin hükmüne intikal etme şeklindeki analogi/temsîl yönteminin Kelam'a adapte edilmiş formu olan *gâibin şâhîde kıyaslanması* yöntemi, artık yerini bu tümünden gelimci kıyas mantığına bırakmıştı. Artık Aristoteles mantığının mukaddime, talî, cedel, devr vb. temel deyimleri ve abese irca, ilzâm, teselsül vb. ana usulleri her Kelam âliminin eserinde sıkça görülmeye başlamıştı. Bunlar o derecede Kelam İlmi'nin ayrılmaz bir parçası olmuşlardır ki, bundan böyle hemen her Kelâm eserinin giriş kısmını oluşturmaya başlamışlardır.<sup>26</sup>

Gazzâlî, mantık ilminin önemine o derece inanmıştı ki, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini<sup>27</sup> söyleme ihtiyacı hissetmişti. Çünkü o, filozofları susturmanın bu ilmin üslup ve yöntemleriyle mümkün olacağına inanmaktaydı. Nitekim onun, mantık ilminin terimlerine, usul ve yöntemlerine dair, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık* adlı eserini tahkik eden Süleyman b. Dünya, bu eserin yine ona ait olan ve onun filozoflara dair eleştirilerini ihtiva eden *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin bir parçası olduğunu iddia eder ve bununla ilgili delillerini sunar.<sup>28</sup> Bu durum bize onun filozofları tenkit ederken hangi usul ve yöntemleri dikkate aldığını açıkça göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin felsefi kelamı başlatan bu çabalarını çok daha ileri bir noktaya taşıdı ve bu yüzden o, felsefi kelam ekolünün üstadı unvanını aldı. Bu ekol onunla gücünün ve mükemmelliğini zirvesine ulaştı. Nitekim

onun kendisinden sonra gelen İcî ve Taftazânî gibi Sünnî ve Nâsırüddin Tûsî<sup>29</sup> gibi Şii kelamcılar üzerindeki etkileri açıkça görülmektedir.<sup>30</sup> Râzî'nin telif ettiği çeşitli eserler, hem filozofların görüşlerini bizzat onların görüşlerine dayanarak reddettiği birinci dönemin hem de Gazzâlî sonrası kelamının savunmacı karakterinden soyutlanmış, dolayısıyla da bağımsız bir kimliğe bürünmüş olan halini yansıtan ikinci dönemin karakteristik özelliklerini taşır. Birinci tip eserlere örnek olarak *Muhassal* ve *Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, ikinci tipe de *Esâsü't-Takdîs* ve *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.<sup>31</sup>

Râzî'nin kelama yaklaşımını güzel bir şekilde gösteren en önemli eserlerinden birisi hiç kuşkusuz onun *Muhassal* adlı kitabıdır. Onun bu kitabı yazılışından sonra, Kelam İlmi alanında klasik bir kaynak haline gelmiştir. Bu kitapta Râzî, kelamı dört kısma (*erkân*) ayırmaktadır: “Başlangıç esasları, varlık ve kısımları, aklî kelam (*ilahiyat*) ve *sem'iyat*. Başlangıç esasları; mantık prensiplerini, delilin Allah'ın varlığını ispat etmede yeterli olması ve her mü'minin Allah'ın varlığını ispatlama ile yükümlü olması gibi durumları ihtiva eder. Varlık ve kısımlarıyla ilgili bölüm, varlık ve yokluk (*adem*)le ilgili sorunları, varlığın vasıfları, varlıkla yokluk arasındaki şeklî (usule ait) çelişkileri, Bir'in çoklukla ilişkisi, sebep ve sonuç vb. konularla ilgilidir. Kur'an'dan ayetlerle mezcedilen aklî kelam (*ilahiyat*), mutlak varlık (Allah), sıfatları ve fiilleri ve *Esmâu'l-Hüsna* ile ilgilidir. Son olarak sadece nassa dayanan *sem'iyat* ise nübüvvet, ahiret, imâmet (hilafet) ve buna bağlı konularla ilgilidir.”<sup>32</sup>

Bu eserin ilk üç bölümündeki konular tamamen felsefî bir üslup ve yöntemle ele alınmıştır. Nitekim Râzî, bu eserin önsözünün daha ilk cümlelerinde, Allah'a sunduğu övgülerinde bile temel felsefî kavramları kullanarak<sup>33</sup> eserinin üslûbu ve yöntemi hakkında nasıl bir yol izleyeceğinin açık işaretlerini verir.

Râzî'nin felsefî kelamının en çarpıcı karakteristiği, onun akla nass karşısında biçtiği rol ve verdiği mertebedir. Ona göre nassla ilgili aklî bir itirazın bulunduğu durumlarda, aklın işaret ettiği husus tercih edilir. Çünkü nakil akla tercih edilirse, aklın yerilmesi gerekir ki, bu durumda akla muhtaç olan naklin de yerilmesi söz konusu olur. Nitekim eğer nakli anlamaya çalışan aklın zan ifade ettiği varsayılırsa, kaçınılmaz olarak aklın malzemesi konumunda olan nakil de zan ifade edecektir.<sup>34</sup>

Sonuçta Râzî de selefi Gazzâlî gibi felsefeyi kelamın hizmetinde başarılı bir şekilde kullanır. O da Meşşai fikirlerin eleştirisini, kelama dair kitapları yerine, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye gibi doğrudan felsefî konuları ele aldığı eserlerde yapar ve kendisine özgü felsefî üslup ve yöntemini daha sonraki nesillere miras olarak bırakır.

Râzî'den sonra gelen Âmidî (ö. 631/1233), Nâsırüddin Tûsî (ö. 672/1274), Kâdı Beyzâvî (ö. 685/1236) gibi ünlü kelamcılar, felsefî kelam türünün özgün eserlerini vermeye devam etmiştir. Bu eserleri inceleyen herhangi bir

kimse, konuların ayet ve hadislerle açıklandığı sem'iyât bahisleri olmasaydı, bu eserleri salt felsefi eserler olarak görebilirdi.

Felsefi kelamın özgün eserlerinin verildiği bu evrenin ardından Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) ile birlikte şerh ve haşiyecilik dönemi başlar. Bu dönemde yeni bir şeyden söz etmek çok zordur. Sadece eski üstatların görüşleri, sistematik bir şekilde sunulan geniş analiz ve açıklamalarla beyan ve teyit edilmiştir.

Kelam-felsefe ilişkisi serüveninde şerh ve haşiyecilik dönemiyle birlikte başlayan duraklama evresinin ardından, özellikle Batı dünyasında her türlü dini düşünceye meydan okuyan pozitivizm, materyalizm ve Darwinizm gibi ideolojilerin yaygınlaşmasının, duyarlı Müslüman entelektüel çevrelerde uyandırdığı kaygı ve endişe sonucunda, Kelam İlmi'nde yeni bir hamlenin yapılması ihtiyacı hissedildi. Bu ihtiyacı derinden hisseden en önemli ilim adamlarından biri olan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) bizzat kelam ile ilgili olan eserlerinden birinin adını *Yeni İlm-i Kelam* olarak koymuştur.

Yeni bir Kelam nosyonuna ilişkin bu türden başlangıçlar, modern düşünürler arasında içerik, üslup ve metot gibi temel noktalarda bir bölünmeyi de beraberinde getirdi. Kimi düşünürler, doğrudan Batı tecrübesini Müslüman dünyanın temel problemlerinin çözümüne adapte etmeye yönelirken, kimileri de, hem Batı'nın meydan okumalarına cevap vermek hem de bizzat onun ilim ve medeniyet anlayışından kaynaklanan küresel problemlere doğru ve tutarlı çözümler üretebilmek için özgün bir kelam ve felsefe anlayışının oluşturulması gerektiğini ve bunun için gerekli olan alt yapının İslam dünyasının çeşitli kültür havzalarında mevcut olduğunu iddia etti. Bu kutuplaşma ve gerilimin daha uzun süre devam edeceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda hangi türden çözümler üretilirse üretilsin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan biri, hiç kuşkusuz akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun korunmasıdır. Çünkü İslam dünyasında, dengenin bunlardan biri lehine değiştiği her durumda büyük krizlerin yaşandığı daima görülmüş ve görülmeye de devam edecektir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle kısaca ifade etmek gerekirse, geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin temel ilke ve esaslarına karşı meydan okuyan inançlara, dünya görüşlerine ve ideolojilere karşı sadece nasslara dayanan bir kelâmî anlayışla cevap vermek mümkün değildir. Çünkü söz konusu meydan okumalarda bulunan kesimler, zaten nasslara dayalı bir inanç sistemini kabul etmemekte, dolayısıyla onlara dayalı bir hakikat anlayışını ciddiye almamaktadırlar. O halde bu konuda geçmişte olduğu gibi günümüzde de izlenmesi gereken yol ve yöntem, aklî ve tecrübî ilimler gibi ortak payda üzerinden hareket etmektir. Evrensellik iddiasında bulunan bir dinin mensuplarının, kendi inanç sistemlerini temellendirip savunmaya çalışırken evrensel üslup ve yöntemleri kullanmaktan başka seçenekleri yok gibidir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Kelam ve felsefe ilişkisi, ilk selefleri izleyen gruplar gibi aşırı muhafazakâr çevreler açısından bir talihsizlik olarak görülse de, gerçekte en bariz özelliği düşünmek olan insanın doğasına uygun kaçınılmaz bir süreçtir. Çünkü ortada bir metnin bulunduğu her durumda daima bir anlama ve anlamlandırma süreci söz konusu olur. Her ne kadar bazı çevreler, metnin zahirî/açık anlamı üzerinde ısrarcı olsa da düşünmeye, dolayısıyla da felsefe yapmaya yatkın olan insanların anlama ve anlamlandırma faaliyetlerine daha bir derinlik kazandırması son derece doğal bir durumdur. Nitekim öyle de olmuş, Kur'an ve hadis metinleri, tarihsel süreç içerisinde, farklı kesimler tarafından çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Yorumlama faaliyetlerindeki söz konusu çeşitlilik için çok farklı nedenler ileri sürülebilirse de asıl neden, insanın doğal bir eğilimi olan düşünce faaliyetidir. Düşünce faaliyeti, insanın bizzat kendi mizacı ve karakteri, içerisinde bulunduğu sosyal, iktisadî ve kültürel çevre gibi pek çok faktörü içine alan çok geniş bir etki ağı içerisinde. Nitekim hızla ilerleyen fetih hareketleri, Müslümanların inanç ve düşünce sistemlerini etkileyen pek çok faktörün ortaya çıkmasını sağladı. Müslüman entelektüeller, bir anda kendilerini birbirinden çok farklı inanç ve düşünce sistemleriyle karşı karşıya buldular. Bu karşılaşma beraberinde yüzleşmeyi getirdi. Bu yüzleşme, ayırdedici özelliği mutlak tevhid olan bir inanç sistemiyle pagan kültürler ve rasyonel düşünce sistemleri arasındaydı. Nübüvvetin/peygamberlik müessesesinin gerekliliğini inkâr eden ya da evrenin iki ayrı yaratıcısı olduğunu savunan gruplara, sadece Kur'an ve hadis metinlerinden hareketle bir cevap vermek makul değildi. Çünkü Müslümanların bu yeni muhatapları zaten vahye ve ona dayalı bilgiye itibar etmiyorlardı. Dolayısıyla onlara öncelikle Allah'ın birliği, vahyin hakikati, gerekliliği ve nübüvvetin ispatı gibi temel konularda, aklî ve tecrübî bilgiye dayalı argümanların kullanılması zorunluydu.

İlk dönemlerde Mutezile gibi çoğu mevâlî/gayrı Arap olan unsurlar, daha önce, şimdi İslam inancına meydan okuyan söz konusu yabancı inanç ve düşünce sistemleri içerisinde bulduklarından, onları çok iyi tanıyorlardı. İşte ilk Mutezilîler bu avantajlarını, Müslümanların yabancı unsurlarla zorunlu hale gelen yüzleşmelerinde çok iyi değerlendirdiler. Onlar eski kültürlerden edindikleri bilgi ve tecrübe birikimlerini daha da ilerleterek tam bir savunma stratejisi geliştirdiler ve sahip oldukları diyalektik güçlerini İslam'ın hizmetinde kullanmaya başladılar. Mutezilenin tarihsel şartların kaçınılmaz bir sonucu olan böylesi bir süreçte, karşı tarafın fikir ve yöntemlerinden etkilenmesi kaçınılmaz ve doğaldı. Nitekim özellikle tercüme hareketleriyle birlikte başlayan felsefî düşünce faaliyetlerinin yaygınlaşması, Mutezilî entelektüelleri, tevhid ve âlem tasavvuru gibi konularda ciddi ölçüde etkiledi. Böylece Ebu'l-

Huzejl el-Allaf ve Nazzam gibi bazı ünlü Mutezilîler, nassların açık anlamlarıyla çelişen birtakım felsefî görüşleri benimseyip savundular.

Bu durum, ilk selefleri izleyen muhafazakar gruplar arasında ciddi bir rahatsızlık doğurdu. Bunun sonucunda aklî ve tecrübî bilimlere dayalı bir kelam anlayışına karşı ciddi rahatsızlıklar ortaya çıktı. Ardından kelam ilmiyle meşgul olmayı yeren anlayışlar güçlenmeye başladı. Ancak bu yeni anlayışın, gayri müslim dünya ile yüzleşmesi oldukça zordu. Çünkü onlar, karşı tarafın en güçlü dayanağı olan felsefî argümanlara hiç itibar etmiyorlar, dahası onları kullanmayı çok zararlı buluyorlardı. Bu durumda ise onların muhataplarını ikna etmeleri ve onlar karşısında kendi dünya görüşlerini haklı çıkarmaları mümkün gözükmüyordu. Sonuçta Eş'arî ve Mâtürîdî gibi akıl ile nass arasındaki ilişkiyi dengeleyen ve böylece aklî kelam geleneğini yeniden canlandıran bir grup ortaya çıktı. Bu grup, Mutezilenin aşırılıklarını gidermeye çalışarak daha ılımlı ve orta yolcu bir kelam anlayışını geliştirdiler. Bu bakımdan ilk dönem kelamı ile felsefe arasındaki ilişki, genel olarak, bu süreçte daha çok savunmacı bir karakter arz eden kelamın, atom nazariyesi gibi felsefî yaklaşımlar ve aklî istidlal yöntemleriyle güçlendirilmesinden ibaret gözükmemektedir.

İlk dönem kelamının izlediği bu süreç, Gazzâlî ile birlikte yeni bir evreye girdi. İbn Sinacı geleneğin gittikçe güçlenerek bazı Şii-Batınî ve hatta Sünnî çevrelerde etkili olmaya başlaması, Gazzâlî gibi Sünnî ekolün güçlü entelektüellerini ciddi bir biçimde rahatsız etti. Gazzâlî, felsefeye büyük ilgi duyuyor, hatta onun yararlı yönlerinin alınması gerektiğini savunuyordu. Bununla birlikte Gazzâlî, filozofların Tanrı-âlem ilişkisi ve Ahiret tasavvuru gibi temel meselelerdeki yaklaşımlarını çok tehlikeli ve zararlı bulmaktaydı. Bunun üzerine o, filozoflara, bizzat onların üslup ve yöntemlerini kullanmak süretiyle ciddi bir eleştiri yöneltti. Böylece gerçek anlamda Kelam-Felsefe ilişkisi başlamış oldu. Bu dönemin en bariz özelliği ise, ilk dönemde yabancı ve zararlı bir unsur olarak gözüken Aristo mantığının, Kelam İlmi'nin vesaili/yardımcı unsurları arasına dâhil edilmesiydi. Artık tümdengelimci kıyas mantığı, pek çok kelamî meselenin ispatında temel bir argüman olarak kullanılmaktaydı.

Gazzâlî'nin açtığı bu çığır Fahreddin er-Râzî'yi de çok etkiledi. Râzî, Gazzâlî'nin felsefî kelamını daha da geliştirdi. Bu gelenek adeta onunla zirveye ulaştı. Ondan sonra gelen Âmidî, Tûsî ve Beyzâvî gibi ünlü kelamcılar aynı geleneğin özgün eserlerini vermeye devam ettiler. Bu gelenek, şerh ve haşiyecilik döneminde duraklamakla birlikte, 20. yüzyılın başlarında, *Yeni İlmî Kelam* anlayışıyla birlikte tekrar canlanmaya başladı. Bununla birlikte çağdaş düşünürler arasında büyük fikir ayrılıkları oluştu.

Modern düşünürler arasında görülen bu fikir ayrılıklarının temelinde ise, akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun iyi sağlanamamış olmasından kaynakla-



nan düşünsel ve metodolojik farklılıkların yattığı görülmektedir. Günümüzün temel meselesi Batı tecrübesini olduğu gibi uygulamak ya da tümüyle Batıya yüz çevirmek değildir. Aksine önemli olan, çoğunlukla Batı ilim ve medeniyet anlayışından kaynaklanan emeğin sömürülmesi, gelir dağılımındaki adaletsizlik, ırkçılık ve ekolojik dengenin bozulması gibi küresel problemlere, İslam'ın evrensel değerleri ve insanlığın ortak tecrübelerinden hareketle çözüm arayışına devam edebilmek ve böylece dünya insanların söz konusu problemlerinin çözümünde büyük bir pay sahibi olma azim ve kararlılığını gösterebilmektir. Afgani (1838-1897) ve Abduh (1849-1905) gibi yenilikçi ve ıslahatçı düşünürlerle başlayıp, Muhammed Arkoun, Fazlur Rahman ve Hasan Hanefi gibi çağdaş düşünürlerle sürdürülmeye çalışılan bu süreçte, gerilim ve çatışmalar durmasa da, biz, akıl ve nass arasındaki denge ve uyumun temel dayanaklarının bulunması ve oluşturulması adına bu diyalektik sürecin devam etmesinde büyük fayda olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kelam-Felsefe ilişkisi, içinde hem dayanışmayı hem de çatışmayı barındırır. Tûsî gibi İbni Sinacı geleneğe sadık kalmaya çalışan kelamcılar, daha çok felsefe lehine savunmacı bir yaklaşım sergilerlerken, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Sünnî geleneğin savunucuları konumunda olanlar ise, felsefeyi kendi sistemlerine dayanak olabileceği ölçüde kullanmayı tercih ettiler. Bu tür kelamcıların temel yaklaşımı, günümüz Müslüman entelektüelleri arasında da hala canlılığını koruyan bir anlayış olarak “zararlı olanı atıp faydalı olanı alma” şeklindeydi. Dolayısıyla Gazzâlî'nin açtığı bu çığır, modern dönemde de bazen kelam bazen de felsefe lehinde ağırlıklı bir ilişki olarak devam etmektedir. Ancak bu süreçte İslam medeniyeti adına yeni bir hamle yapılabilmesi ve küresel ölçekte kabul görebilecek etkin ve saygın çözümler üretilebilmesi için, Tanrı merkezli kelam yerine insan merkezli bir kelamın yapılması ihtiyacı kendisini açıkça göstermektedir. Müslüman kelamcılar, insandan çok Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgilenmeye başlayınca, insanın özgürlük, yaratıcılık, özgüven ve hür teşebbüs gibi temel ihtiyaçlarını karşılama ve yetilerini güçlendirme noktasında yeni ve güçlü atılımlar sergileyemediler. Böyle olunca da Müslüman dünyanın bireyleri büyük ölçüde özgüvenlerini kaybetti ve bunun sonucunda ya tamamen Batıyı taklit etmeye ya da bütünüyle ondan nefret duymaya yöneldi. Dolayısıyla biz, bu krizin çözülebilmesinde, akıl ve nass arasındaki dengenin korunarak geliştirilen insan merkezli yeni bir kelam anlayışının büyük katkısı olacağı kanaatindeyiz.

#### Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 2012.  
Arslan, Ahmet, *Hâşiyeye Ala't-Tehâfüt Tablîlî*, İstanbul 1987.

- Altıntaş**, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlersel Akıl*, İstanbul 2003.
- Aydınlı**, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001.
- el-Bâkılânî**, et-Temhîd, tahkik: Şeyh İmâdüddin Haydar, Beyrut 1987.
- el-Belhî**, ebu'l-Kâsım Kâdî Abdülcebbar, Hâkim el-Cüşemî, *Fadlu'l-İtişal*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1986.
- Demirkol**, Murat *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara 2010.
- el-Eş'arî**, Ebu'l-Hasan *İlke Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn), çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, İstanbul 2005.
- el-Feyûmî**, Muhammed İbrahim *el-Mu'tezile* (Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî), Kahire 2002.
- al-Gazzâlî**, Ebû Hâmid, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971.
- al-Gazzâlî**, Ebû Hâmid, *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantuk*, şerh: Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1990.
- al-Gazzâlî**, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Nedim**, *Fihrist*, tahkik: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971.
- el-İmâm** Yahya b. el-Hüseyin, *er-Raddü alâ Ehlî'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971.
- Kutluer**, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.
- el-Mâtürîdî**, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- el-Mu'tik**, Avvâd b. Abdullah *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse ve Mevkefu Ehlî's-sünne minhâ*, Riyad 2001.
- en-Neşşar**, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.
- er-Razî**, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Kelama Giriş (Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- er-Rassî**, el-Kâsım, *Kitâbu Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971.
- Şerif**, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe baskı editörü, Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- Wolfson**, Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.

## Notlar

- <sup>1</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II/68 vd.
- <sup>2</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlke Dönem İslam Mezhepleri* (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn), çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, İstanbul 2005, s. 7-10.
- <sup>3</sup> M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe baskının editörü, Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I/235.
- <sup>4</sup> Seneviyye'nin/Nur ve Zulmet olmak üzere iki ayrı yaratıcı varlığa inanan grubun, tabiat nesnelilerinin nur ve zulmetin karışımından oluştuğuna inanan bir kolu. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 196.
- <sup>5</sup> Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Kâdî Abdülcebbar, Hâkim el-Cüşemî, *Fadlu'l-İtişal*, tahkik: Fuâd Seyyid, Tunus 1986, s. 241; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, s. 103.
- <sup>6</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, tahkik: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971, s. 215; Osman Aydın, a.g.e., s. 105.
- <sup>7</sup> Muhammed İbrahim el-Feyûmî, *el-Mu'tezile* (Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî), Kahire 2002, s. 215-217.
- <sup>8</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 379 vd.
- <sup>9</sup> Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse ve Mevkefu Ehlî's-sünne minhâ*, Riyad 2001, s. 83 vd.

- <sup>9</sup> Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 124.
- <sup>10</sup> Bkz. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 344.
- <sup>11</sup> Bkz. el-Kâsım er-Rassî, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I/96. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. el-İmâm Yahya b. el-Hüseyin, *er-Raddü alâ Ehli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*, (a.g.e., içinde), II/325.
- <sup>12</sup> Bkz. Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 138, 142.
- <sup>13</sup> Ebû Hâmid al-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 18.
- <sup>14</sup> El-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, Tahkîk: Şeyh İmâdüddin Haydar, Beyrut 1987, s. 31-33.
- <sup>15</sup> Allah'ı başka varlıklara ve cisimlere benzetenler.
- <sup>16</sup> Bu konularla ilgili geniş bir tartışma için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 156-178; 357-378.
- <sup>17</sup> Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlubumu'l-Hamse*, s. 83 vd.
- <sup>18</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 110-121.
- <sup>19</sup> En-Neşşâr, a.g.e., II/287 vd.
- <sup>20</sup> A.g.e., II/309.
- <sup>21</sup> A.g.e., II/309-310.
- <sup>22</sup> En-Neşşâr, a.g.e., II/312-314; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, İstanbul 2012 s. 152; M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I/273-274; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 361 vd.
- <sup>23</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 38-41.
- <sup>24</sup> M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II/100.
- <sup>25</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, II/536-538.
- <sup>26</sup> Ahmet Arslan, *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlîlî*, İstanbul 1987, s. 13.
- <sup>27</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Türkçesi: Yunus Apaydın, Kayseri 1994, I/11.
- <sup>28</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*, şerh: Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1990, s. 5.
- <sup>29</sup> Tûsî, İbni Sınacı geleneğın kelam alanına aktarılmasını sağlayan en dikkat çekici âlimlerden birisidir. Bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara 2010, s. 33-37.
- <sup>30</sup> Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*ı, onun Râzî'nin kelamî görüşlerine eleştirel bir şerhinden ibarettir.
- <sup>31</sup> M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II/270-271.
- <sup>32</sup> A.g.e., II/271-272.
- <sup>33</sup> Râzî, burada söze doğrudan şöyle başlar: “Övülme, teklîğın yüceliğı ile ilintiler (arazlar) ve cevherlere benzemekten yüce olan...” *Kelama Giriş (Muhassal)*, çev., Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 1.
- <sup>34</sup> Râzî, *Kelama Giriş*, a.g.e., s. 38.

