

KELAMIN DİNİ MEŞRÛİYETİ VE ÖĞRETİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Galip TÜRCAN*

Özet

Din ve dinin itikadî boyutunu tanımlayan kelam arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Din ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra itikadî boyutun anlaşılması problemi kendini göstermektedir. Tercihlerini akıl ve nakil arasındaki dengeyi gözeterek geliştiren kelam, dinin itikadî yanını ele alarak değişen şartlar karşısında gelişen farklı yorumları dinin genel iddiasıyla uzlaştırmaya çalışmaktadır. Kelamın ve kelamî nitelikli yaklaşımların dinî meşrûiyeti ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Öncelikle Mu'tezile kelamı için başlayan bu meşrûiyet tartışması ilerleyen süreçte Ehl-i Sünnet kelamı için de geçerli olmuştur. Söz konusu tartışma bugün bile devam etmektedir. Günümüz üniversite kültürü içerisinde ilahiyat eğitiminin yeri ve kelam öğretiminin şekli de bahsedilen tartışmanın bir parçası olarak görülebilir. Bu çalışmada kelamın mahiyeti, konusu, işlevi ve meşrûiyeti belli ölçüde ele alınmış ve kelam öğretimine ilişkin birtakım tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Din, Kelam, Ebû Hanife, Gazzâlî, İlahiyat.

AN EVALUATION OF RELIGIOUS LEGITIMACY AND EDUCATION OF KALAM

Abstract

There is necessarily relation between religion and theology that describes creed aspect of religion. After a short time the religion appears, problem of understanding creed aspect shows up. Theology that improvements the its options by protecting balance between ratiön ('aql) and tradition (naql), tries to reconcile different comments that occur over against changing circumstances, with general allegation of religion by dealing with the creed aspect of it. Since the first time, theology and religion legality of theologically approaches have been discussed. Firstly, this legality debate, which begins for the theology of Mu'tazila, later in the process, has been true for theology of Ahl al-Sunnah. The debate also have

* Prof.Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

discussed today. In present day culture of university, position of divinity education and form of theology teaching can be seen the part of this debate. In this study, theology's essence, subject, function and legality have been dealt with in certain degree, and several findings related to theology teaching are given place.

Key Words: Religion, Kalam, Abu Hanifa, Ghazzali, Theology.

Dinin itikadî yanını ve ilgili tartışmaları konu edinen kalam ilk dönemlerden bu yana meşrûiyet problemi yaşamıştır. Bu meşrûiyet probleminin en önemli nedeni, itikadî konulardaki aklı/spekülatif tartışmaların naslar yoluyla doğrudan engellenmiş olmasıdır. Sahabenin naslardaki engelleyici tutumu önemli ölçüde tekrar etmesi de kelamın dinî bakımdan meşrû olmayabileceği iddiasını öne süren kimseler için güçlü argümanlardan biridir. İlgili meşrûiyet sorgulaması daha ziyade Mu'tezile kelamına yöneldiği gibi Müslüman toplumun bütününe temsil eden Ehl-i Sünnet'in kelamî yaklaşımına da yönelmiş, teolojik düzeydeki her türlü spekülatif tavrın dinen geçersiz olduğu öne sürülmüştür. Dinin ve toplumun yapısı gereği, ayrıca ontolojik zorunluluklar nedeniyle her dinde olduğu gibi İslam'da da kelamın doğması, gelişmesi, önceki din ve kültürlerde üretilmiş bilgilerin kelam tarafından dinin lehine yorumlanması ve bütün bunların aklı ilkeler ekseninde gerçekleşmesi son derece tabiidir. Kelam, dini takip etmek zorundadır ve dolayısıyla din ile toplum arasındaki etkileşimin şeklini belirlemek için kelam türü bir yapılanmanın her zaman güçlü bir biçimde işleyeceğini unutmamamız gerekmektedir. Ancak geçmişte hep var olan ve zaman zaman güçlenen söz konusu meşrûiyet tartışması, yaşadığımız dönemde de farklı tezahürlerle kendini göstermektedir. Günümüz Türkiyesinde yüksek din eğitimi veren İlahiyat fakültelerindeki eğitim-öğretim planlanırken ve dersler belirlenirken, kelam konusunda yaşanan kimi tereddütler ve kelamın dinî disiplinler arasındaki konumunu ihmal eden tutumlar, ilk dönemde güçlü bir şekilde gözüken ve kelamın meşrûiyetini sorgulayan yaklaşımların bir devamı gibi anlaşılabilir. Sözünü ettiğimiz tereddütlerin ne kadar haklı olduğunu tartışan bu yazı, öncelikle kelamın mahiyetini, din ile ilişkisini, sahabe döneminden itibaren gelişen kelamî yaklaşımları, kelamın meşrûiyeti hakkındaki tartışmaları ve devamında da kelam öğretiminin Müslüman ilim geleneğinde hangi ağırlıkta yer aldığını, buna bağlı olarak bugün nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ve ilahiyat öğretiminin parçası olarak kelamın konumunu bir ölçüde belirlemek için kaleme alınmıştır. İlahiyat kültürüne ilişkin öğretimin ve bu arada kelam öğretiminin hangi şartlarda nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği konusu, ayrıca ve özel olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu konu, çalışmamızın kapsamı dışında bulunmaktadır. Yazıda en güçlü ilim adamlarının kelama ilişkin tercihlerine özellikle kendi ifadeleri ile yer verilmiş ve bizim daha önce bu konuda yapmış olduğumuz çalışmalara zaman zaman atıf yapma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu yazıyla kelamın geçmişten günümüze nasıl anlaşıldığını ve nasıl karşılandığını belli ölçüde kavramak ve bunun üzerine düşünmek mümkün olabilecektir.

Din ve kelam arasındaki ilişki hemen herkes tarafından az ya da çok fark edilmekle birlikte bu ilişkinin mahiyeti konusunda yeterince düşünülmemiş olduğu ifade edilebilir. Dini ve kelamı amaçları bakımından değerlendirmek, her iki yapının amaçlarını karşılaştırmak ve bu amaçların ayrıştığı ve kesiştiği yerleri belirlemek, din-kelam arasında var olan ilişkinin mahiyetini kavrama konusunda bize yeterince yardımcı olacaktır. İnsan, kendi dışındaki canlıların hiçbirinde bulunmayan bir yeteneği barındırmaktadır. Buna göre o, antropolojik düzeyde inanan varlık olarak tanımlanabilmektedir. Çevresini ve söz konusu çevre içinde kendisini tanımlamaya çalışan insan, hayatını devam ettirmek amacıyla gerekli şartları inşa etmek için uğraştığı kadar duygusal düzeydeki açıklığını da hem fert hem de toplumsal düzeyde tanımlamak ve bunu tutarlı bir şekilde kurgulamak zorundadır. İnsan içine doğduğu toplumun inanç ilkelerini ahlakî bakımdan benimsediği gibi bu ahlaka zemin teşkil eden değişmez itikadî ilkeleri de iman düzeyinde benimsemek zorundadır. Esasen bu bir tercih değil, insanı insan yapan kültürün tabii bir neticesidir. Sonradan ve sunî bir tekellüfle inşa edilen din karşıtlığı ya da karşıt dinî söylem dahi dinin inanmaya ilişkin geliştirdiği yöntemi ve bu yöntemle ulaşılan hükümleri yükümleri itibariyle olumsuzlamaktan ibarettir. Yani dine karşı girilen karşıt tutum dahi dinin değişmez şekilde belirlediği alan üzerinden işlemektedir. Bu, dinin ne ölçüde güçlü, belirleyici, insanı aşan bir alemle irtibatlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Başta kendi varlığı olmak üzere çevresindeki varlıkları, bunların nasıl ve niçin meydana geldiği konusunu düşünsel bir problem olarak değerlendiren insan, söz konusu problemin cevabını dinde bulmuş ve bu cevabı kavramaya çalışmıştır. Esasen dinlerin amacı, insana kendisi ve çevresinde bulunan varlıkların nasıl ve daha ziyade niçin var olduğunu anlatmak, insanın genel bir hesabın sonunda ebedî saadete veya şekâvete sevk olunacağını dile getirmektir. Peygamberlerin en temel iddiası ve insanlara vermek istediği en önemli haber de budur. Bütün iddialarını yani kuramsal ve kurumsal yapısını Allah-alem arasındaki ilişkiyi belirlemek için kurgulayan din, hiçbir beşerî bilgi iddiası ile ulaşılamayan alanı bir bütün olarak insana taşıdığı gibi bunu bütün insanların eşit bir şekilde anlayacağı ve yararlanacağı düzeyde de gerçekleştirebilmektedir. Bu açıdan dinin vazgeçilmez bir nitelikte olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Genel anlamda varlık probleminin bir cevap olarak bulunan din, öncelikle dogmatik/itikadî iddialar üzerinden kendini tanımlamaktadır. Dinin itikadî yapısı, ki ilerleyen dönemlerde her açıdan kelamın konusunu teşkil edecektir, dinin genel yaklaşımını belirleyecek niteliktedir. Ahlakî ve dinî ritüellere dair prensipler ve sonraki bütün iddialar diğer bütün dinlerde olduğu gibi doğrudan ya da dolaylı olarak itikadî ilkelere bağlı bir şekilde anlaşılacaktır. Bu nedenle dinler ve dolayısıyla İslam dini, ortaya çıktıkları dönemlerde itikadî ilkeler üzerinde gelişen tartışmaları olabildiğince engellemeye çalışacaktır. Çünkü sözü edilen bu ilkelere ilişkin tartışmalar, dinin ahlakî ilkelerini ve ritüellerini de tartışmalı kılacaktır. Dolayısıyla “Din, doğrudan varlığına itiraz eden kişilerle bir mücadele içerisine girilmiş olsa da getirdiği ilkeler üzerinde akli/mantıkî tartışmalardan esasen kaçınacaktır. Çünkü onun amacı, önerdiği ilkeler üzerinde iman düzeyinde

bir kabullenmeyi gerçekleştirmektir. Bu nedenle vicdana ve insafa hitap edip insanların içlerinde çözümsüz duran probleme önerdiği çözümle onları karşı karşıya getiren dinin asıl hedefi, sözü edilen çözümün benimsenip yerleşmesi için güçlü heyecan ile derin iman örneklerinden ibaret bir din toplumu oluşturmaktır. Vahiy, bu heyecanın en önemli kaynağıdır. Zamanla dinî heyecan ve coşkunluk, gündelik işler ve güncel siyasetin içerisinde kendine yer arayacak, toplum ve kişiler o heyecanı artık ilk dönemlerdeki güçlülükte yaşamayacak, heyecanın ve coşkunun belirlediği duygululuk, yerini aklın da dahil olduğu bir dindarlığa terk edecektir. Bu arada toplum genişlemiş; din, başka kültürlerle ve yerleşik kuralları bulunan dogmatik nitelikli tartışmalar yaşamış olan dinlerle karşılaşmıştır. Dinin metinlerine daha sorgulayıcı nitelikte bakışlar ortaya çıkmış, önceden bir bütün olarak değerlendirilen ve parçalanmayan dogmatik ve ahlakî ilkeler, ritüeller ayrı ayrı değerlendirilmeye ve çoğunlukla dogmatik ilkelere ilişkin tartışmalar gelişmeye başlamıştır.”¹

Kur’an, itikadî ilkeler ve konular üzerine gelişecek tartışmaları yani te’vil sayılabilecek yorum faaliyetlerini önemli ölçüde yasaklamaktadır.² Kur’an’da te’vile ilişkin bir yasaklılığın açık olmadığını öne süren kimseye, bahsedilen tutumun Hz. Peygamber tarafından da benimsendiği, başta kader olmak üzere itikadî nitelikli tartışmalardan sahabenin men edildiği hatırlatılmalıdır. Bu, zaten dinî hareketin başta takınması gereken bir tavır olarak karşımızda bulunmaktadır. Onun ötesinde sahabenin konuya ilişkin yaklaşımı da ayrıca değerlendirilmelidir. Sahabe, önemli ölçüde itikadî tartışmaların yasaklı olduğunu düşünmektedir. Hz. Ömer, bu konuda sahabenin tutumunu belirgin şekilde temsil etmektedir. Hatta o, müteşabihler hakkında spekülâtif bir tavır takınanları güçlü bir şekilde engellemektedir. Tarihî kayıtlar da detayları ile birlikte bunu bize bildirmektedir.³ Ancak kim hangi yöntemi benimserse benimsesin, insanın düşünmesi engellenemeyeceği gibi sonraki nesillerin ya da dine sonradan katılan farklı milletlerin dinin itikadî yapısına ilişkin olarak ilk neslin hassasiyetlerini tekrarlamasını beklemek veya düşünce tarihinin ya da dinî düşüncenin bildiği teolojik nitelikli tartışmaları yeni dinin itikadî tercihlerine uyarlamak istemelerini engellemek de mümkün değildir. Bu, İslam için de böyle olmuş, değişen toplumsal

¹ Türçan, Galip, “*Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği*”, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl:4, Sayı:1-2, Çorum 2009, 86.

² Al-i İmran, 3/7; ayrıca bkz. Nisa, 4/59; En’am, 6/68; A’raf, 7/180; Gâfir, 40/2. Söz konusu ayetler ve ilgili tartışmalar için bkz. Ebu’l-Fadl, Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Ehâdis fi Zemmi’l-Kelâm ve Ehlih*, Tahkik: Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ced’î, Dâru Atlas li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Riyad 1996/1417, 90-91.

³ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen*, Mevsûatu’s-Sunne Kutubu’s-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Kader*, 1; el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, 54 vd.; el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu’l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu’l-Gurabâi’l-Eseriyye, Medine 1998/1419, II, 53 vd.

ve kültürel hayatla birlikte toplumun idaresi ayrıca bir problem olarak ortaya çıkmış, siyasîler mevcut konumlarını dine refere ederek güçlendirmeye çalışmışlar, itikadî nitelikli tartışmaları ve bu tartışmaların taraflarını siyasî gelecekleri bakımından değerlendirmek istemişlerdir. Güç sahibi her bir siyasetçi itikadî/teolojik bir tercihi destekleyerek mevcut tartışmaların derinleşmesine neden olmuştur. Bundan sonra denilebilir ki, “Dinî/teolojik yorumları, dinî motivasyon kadar belki ondan daha fazla siyasî motivasyon etkilemektedir. Teolojik tartışmaların çerçevesi ve kavramsal içerikler belirlenirken gerekli temel argümanlar, dışarıda gelişen, başka kültür ve dinler içerisinde üretilen fikrî unsurlardan oluşturulmaktadır. İlgili teolojik tartışmalar, Müslüman kültürde bütün olarak kelamî tartışmalar şeklinde tanımlanmaktadır. Din, esasen bu tür tartışmaları reddettiğine göre söz konusu tartışmalar ile din arasındaki ilişki belli ölçüde problemlidir. Öte yandan tartışmalar doğrudan dinin dogmatik ilkeleri ve dinî metinler/naslar üzerinden gerçekleşmektedir.”⁴

Dinî meşrûiyetini sorgulayan kimselere göre kelam, dinin engellediği te’vil yöntemini benimsemiş ve ulaştığı sonuçlar da bu yöntemin bir eseri olarak ortaya çıkmıştır. Ancak burada Hz. Ali’nin kelama ilişkin tutumunu değerlendirme imkanımız bulunmaktadır. Hz. Ali, kendisine yöneltilen sorular çerçevesinde kelamî sayılabilecek cevaplar vermiştir. Öyle ki, nakledildiğine göre Hz. Ali, Allah’ın nerede olduğuna ilişkin sorulara ancak gelişmiş kelam dönemlerinde rastlanacak düzeydeki soyutlamaları barındıran cevaplar oluşturmuş ve ‘nerede’ sorusunun Allah için sorulmasının bir anlamda akıl ve dil açısından geçerli olmadığını ifade etmiştir. Bu, Allah ile yaratılmış varlıklar arasındaki uzaklığı ifade eden bir tavır olarak görülebileceği gibi sonraki dönem kelamının asıl hedefi olan tenzih kültürünün kelamî düzeyde belki öncü ve önemli bir işareti olarak da görülebilecektir. Yine bunun ötesinde Hz. Ali cebrî tutumlara yakın bulunan kimselerin kadere ilişkin soruları karşısında ileride gelişecek olan Ehl-i Sünnet kelamının tercihlerini önemli ölçüde belirleyen yaklaşımlar geliştirmiş ve bu konudaki sünnî yorumun ilk örneğini vermek suretiyle kelamî tavrı Müslüman dünyada görünür kılmıştır.⁵ Hz. Ali’nin itikadî tercihlerinin esasen kelamî niteliği ile ele alınabileceğini kolaylıkla ifade edebiliriz. Çünkü Hz. Ali’den ayrı olarak sahabe içinden başkaları da itikadî konularda aklî tutum ve tavırlar geliştirmiştir. Nitekim Bağdâdî (ö.1069/1658), İbn Ömer’i Ehl-i Sünnet’in ilk Kelamcılarında saymaktadır. Bu tespitlere göre İbn Ömer, yaşadığı dönemde kaderî iddialarla karşılaşmış ve yine o dönemde Kaderîlerin ileri gelenlerinden Ma’bed el-Cuhenî (ö. 83/702)’nin görüşlerini reddetmiştir.⁶ Hz. Ali, İbn Abbas’ı Hâricîlerle tartışmaya göndermiş ve oğlu Hz. Hasan da kader üzerine tartışmaya girişmiştir. Onun

⁴ Türcan, “*Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği*”, 87.

⁵ el-İsferâyînî, Ebu’l-Muzaffer, *et-Tebîr fi’l-Dîn*, Tahkik: Yusuf Kamil Hût, Alemlü’l-Kitab, Beyrut 1983,162.

⁶ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne’l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 307; el-Herevî, IV, 31.

ötesinde Hz. Ali, Hâricîlerle siyasî tercihleri bakımından tartıştığı gibi onların Kur'an üzerinden geliştirdikleri yaklaşımlarını reddetmek suretiyle Kur'an'ın ve dolayısıyla kelimullahın mahiyetine ve her anlamda Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin önemli bir zemin inşa edecek tespitlerde bulunmuştur. Denilebilir ki, Hz. Ali Kur'an'ın kelimî ölçüler üzerindeki ilk tanımını ve Kur'an'a ilişkin en genel algılama şeklini, Kur'an ve Mushaf arasındaki ayrıma imkan verecek tespitleri daha önemlisi Kur'an'a müracaatın nasıl olması gerektiği ve Kur'an'daki ahkâmın anlaşılmasına ilişkin temel yaklaşımı kendinden önce ve kendinden sonra hiçbir kimsenin yapmadığı şekilde belirlemeye çalışmıştır. Hz. Ali'nin bu konuya ilişkin tespitleri de Müslüman kelimasının sonraki dönemde kazandığı perspektif bakımından önemsenerek düzeyde değerlidir. Hz. Ali soyutlamacı bir yaklaşımla itikadî tercihlerini kelimî prensiplere dönüştürebilmiştir. Dinî ahkâmın anlaşılıp kavranmasında ve ilerleyen zamanda ihtiyaç duyulan yeni itikadî ve amelî hükümlerin keşfinde Hz. Ali'nin herkesten daha yeterli ve yetenekli olduğunu kesin olarak biliyoruz.⁷ Nitekim Hasan Basrî (ö. 110/728), onu bu ümmetin rabbânî olarak tanımlamaktadır.⁸ Yani Hasan Basrî'ye göre Hz. Ali, dinin itikadî ve amelî yapısını herkesten daha iyi bilen bir ilim adamıdır. Hz. Ali'nin sahabe içinde kelimî yaklaşımları öne çıkaran bir kimse olduğunu bize haber veren ve onu bir kelimacı olarak niteleyen kişi Eş'arî kelimacısı ve kelim tarihçisi Bağdâdî'dir.⁹

Bağdâdî'nin ilgili tespiti önemli olmakla birlikte Hz. Ali'nin oğlu Muhammed İbnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700) ve onun oğulları Ebû Haşim (ö. 98/716-717) ve Hasan (ö. 100/718) Müslüman kelimasını belli ölçüde başlatan kişiler olarak görülebilir. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile birlikte babasından ders alan Ebû Haşim, Mu'tezile kelimasının gelişimini desteklemiş, Hasan da Ehl-i Sünnet kelimasına destek olmuş ve sünnet kelim adına erken sayılabilecek bir dönemde bir risale kaleme almıştır.¹⁰ Bu nedenle hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet, Hz. Ali'yi, kendi kelim tercihlerini başlatan kişi olarak tanıtmaktadır.¹¹

⁷ el-Askalânî, Ali b. Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Lübnan 2004, 940; es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk 1994/1415, I, 446.

⁸ İbn Abdilberr, en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Esmâi'l-Ashâb*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2006, II, 53-54.

⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307.

¹⁰ el-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye, *Risâle fî'r-Red ala'l-Kaderiyye*, Bidâyetu İlmi'l-Kelam fî'l-İslâm içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-İlmî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye fî Beyrut, Beyrut 1977; Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2010, 84.

¹¹ el-Belhî, Ebu'l-Kâsım, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içinde, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 64-65; İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961, 15-16; İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebû Hâmid Abdulhamid b.

Hız. Ali ve neslinin bir yöntem olarak kelamı benimsemesi, kelamın dinî meşrûiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Hız. Ali'nin sahabe arasındaki farklı bilimsel kimliğini anlamaya çalışacak olursak, onun kelamî sayılabilecek tutumları reddetmemesi ve bir yöntem olarak onu denemesi, bu kimliğin belirginleşmesine katkı sağlamıştır. Hız. Ali'nin alışılmış itikadî tavırların dışında bir tavırla ortaya çıkmış olması ilgi çekicidir. Öte yandan onun kelamî nitelikli görüşleri de sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu, akli/spekülatif yaklaşımların kaderî/mu'tezilî tavırların dışında da gelişebileceğinin ilk örneği olarak anlaşılması ve nasların anlamlı yorumlarını göz önünde bulundurarak, sünî bir kelamın imkanını, hatta bunun bir zorunluluk olduğunu bize göstermiştir. Ancak Hız. Ali'nin itikadî ahkâma ilişkin sözünü ettiğimiz açıklamaları ve yorumları sonraki dönemde sünî ilim adamları üzerinde de ayrıca etkili olmuştur. Hız. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye'nin, Ehl-i Sünnet'e ilişkin görüşleri güçlü bir şekilde ele alıp incelediği kelam risalesi dışında, özellikle hidayet-dalâlet kavramlarını sünî kelam yaklaşımına göre değerlendiren Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz (ö. 102/720) de bir risale kaleme almıştır. Onun böyle bir risale ile amaçladığı şey, naslara yeterli düzeyde atıf yapmakla beraber bu nasları belli bir akli düzleme yerleştirerek kaderî/mu'tezilî yaklaşımın ilk örneklerini cevaplayıp reddetmektir.¹² Bağdâdî, Ömer b. Abdilaziz'i Ehl-i Sünnet'in Kelamcıları arasında saymaktadır. Bağdâdî'nin ilgili tespiti geriye dönük bir değerlendirme gibi görünse de Ehl-i Sünnet'in itikadî bakımından akli spekülasyonlara ne ölçüde yakın olduğunu göstermesi ve hatta bu konuda risalelerin yazıldığını ifade etmesi bakımından ihmal edilmemesi gereken bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Yine Hız. Ali'nin neslinden Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'nin Kaderiyye'ye karşı bir risale kaleme aldığını Bağdâdî'den öğreniyoruz. Onun ötesinde Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) da Kaderîler, Haricîler ve Râfizilere dönük eserler yazmıştır.¹³

İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995), Hasan Basrî'yi mutasavvıf Kelamcılarının ilklerinden biri olarak nitelemektedir.¹⁴ Hasan Basrî, Müslüman din kültüründe farklı yönleri ile öne çıkmış güçlü bir ilim adamıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere onun kelamcı kimliği kelamın mahiyetini kavramak bakımından bize önemli bilgiler verecektir. Mu'tezile'nin kurucularından Vasil b. Atâ (ö. 131/748)'nin bir dönem Hasan Basrî'ye öğrencilik yaptığı bilinmektedir. Hatta Mu'tezile, Hasan Basrî'ye atfedilen ve insanın fiilindeki özgürlüğünü vurgulayan fikirleri öne çıkarmış ve bu nedenle onu ilk mu'tezilîlerden addetmiştir. Buna karşı Ehl-i Sünnet de Hasan Basrî'nin ilgili fikirlerini cebre karşı bir tutum olarak değerlendirdiği için

Hibetillah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-V, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1995/1415, I, 16; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 307; el-İsferâyînî, 160, 162.

¹² Ömer b. Abdilaziz, *er-Risâle*, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (tarih yok).

¹³ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 308.

¹⁴ İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997/1417, 229 vd.

onu sünnî Kelamcılarının ilkleri arasında görmektedir.¹⁵ Hicrî 110 yılında vefat eden Hasan Basrî'nin iki önemli kelim mektebi arasında paylaşılabilmesi onun henüz o dönemde kelâmî fikirleri ne denli dile getirdiğini göstermektedir. Tarihî kayıtlarda yer aldığına göre Müslüman toplumda cebrî tutum güçlenmiş ve bu konuda kimi naslar dinin ve genel Müslüman algının aksine cebr lehine değerlendirildiğinde ve yine bu yaklaşım özellikle Emevî iktidarı tarafından desteklendiğinde Hasan Basrî, selefi tavırlarla cevaplanamayan bu yaklaşım karşısında kelâmî sayılabilecek bir tutum benimsemiş, cebr lehine istismar edilerek, dolaylı bir şekilde Emevî iktidarını ve onun haksız uygulamalarını Allah'ın bir kaderi olarak niteleyen tercihleri yanlışlamış ve bu konuda istismar edilen nasları başka bir yorumla ele almıştır. Nitekim Halife Abdülmelik b. Mervan, Hasan Basrî'ye bir mektup yazarak, kadere ilişkin dile getirdiği görüşlerin izahını istemiş ve daha önce hiç kimsenin, sahabeden de herhangi birinin, kaderi kendisi gibi izah etmediğini öne sürmüştür. Halife Abdülmelik, mektubun ilerleyen satırlarında Hasan Basrî'den kendisine ulaşan sözlere esasen inanmak istemediğini ancak duyduğu sözler doğru ise de bu sözlerin dayanağını öğrenmek istediğini dile getirmiştir. Kadere ilişkin böyle bir tercih, sahabeden mi öğrenilmiştir ve Kur'an'dan temellenebilmekte midir, yoksa Hasan Basrî'nin kişisel görüşü müdür? Buradaki istifhamın inkarî nitelikte olduğu bilinmektedir. Yani Halife Abdülmelik, Hasan Basrî'nin benimsediği kader yaklaşımının Müslüman kültür bakımından tanınıp doğrulanamayacağını dolayısıyla bu yaklaşımın bir bid'at olduğunu öne sürmektedir.¹⁶ Esasen Abdülmelik'in farklı kelâmî tutumları baskı altına almak isteyen tavrı, Emevî ailesinin önceden beri dile getirdiği hatta Muaviye'de de görülen bir tavidir. Muaviye özellikle farklı kelâmî fikirleri savunan bazı kişilere karşı 'sizden kimilerinin Allah'ın Kitâb'ında yer almayan Rasulullah'tan işitilmeyen sözler söylediği bana ulaşıyor. Onlar sizin cahillerinizdir.' ifadelerini kullanmıştır.¹⁷ İnsan özgürlüğünü güçlendiren nasları özel olarak değerlendiren Hasan Basrî'nin tercihi selefi tutumun ötesinde kelâmî bir tutum olarak karşımızda durmaktadır.

Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin kelamcı kimliğinde hiçbir tereddüt söz konusu değildir. Onun yanında Şâfiî (ö. 204/820) de bir ölçüde Ehl-i Sünnet kelâmına katkı sağlamıştır. Bağdâdî, Ebû Hanife ve Şâfiî'yi Ehl-i Sünnet'in Kelamcıları diye nitelemektedir. Hatta her iki imamın da ehlu'l-ehvâya karşı risaleler kaleme aldığı bilinmektedir.¹⁸ İlk dönemlerde imamlar itikadî ve amelî konuları fıkıh adı altında birlikte değerlendirmekteydi. İlerleyen süreç fıkıh yalnızca amelî konulara hasretmiş, itikadî konular da önceleri 'el-fıkhu'l-ekber' adıyla değerlendirilmiştir. Fıkıh ve kelâm ayrışması yaşanırken, Şâfiî'nin, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/854), Ebû

¹⁵ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 307.

¹⁶ Konu ile ilgili olarak bkz. el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, 82-83.

¹⁷ Bkz. el-Herevî, IV, 22; Türçan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", Marife, Yıl:5, Sayı: 3, Konya 2005, 180-181.

¹⁸ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 307-308; İbnu'n-Nedîm, 251.

Ali el-Kerâbîsî (ö. 256/869), Hermele el-Buveytî (ö. 231/845) gibi öğrencileri bu ayrışmaya önemli ölçüde katkı sağlamışlardır.¹⁹ Şayet Şâfiî'nin öğrencileri Ehl-i Sünnet kelamının gelişmesine katkı sağladıysa hocalarının kelama ilişkin konulara uzak durmadığı da kolaylıkla dile getirilebilecektir. Öyle ki, Ebû Muzaffer İsferyîni (ö. 471/1078), Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin itikadî konularda benzer fikirde olduklarını ve benzer eserler kaleme aldıklarını dile getirmektedir.²⁰ Hatta Ebû Muzaffer İsferyîni, Şâfiî'nin Kaderiyye'ye karşı yazmış olduğu bir şiiri nakletmektedir.²¹ Bağdâdî'nin ismini zikrettiğimiz kimseleri kelamcı diye nitelemesi ilgi çekicidir.

Fıkıhtaki yetkinliği bakımından kimseyle kıyaslanamayacak bir konumda bulunan Ebû Hanife, İmam Malik (ö. 179/796) ve İmam Şâfiî tarafından fikhın kurucusu olarak ilan edilmektedir.²² Ancak Ebû Hanife'nin kelamî kimliği fikhî kimliği ile kıyaslanabilecek hatta onun önüne geçirilebilecek düzeydedir. Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Bâbertî (ö. 786/1384), dinin usûl ve furû'una ilişkin temellerinin Ebû Hanife ve arkadaşları tarafından kurulduğunu ifade etmektedir.²³ Bağdâdî ve Ebû Muzaffer İsferyîni, başta *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Alim ve'l-Muteallim* olmak üzere Ebû Hanife'nin kelam konusunda risalelerinin bulunduğunu bize haber vermektedir.²⁴ Ebû Hanife tam anlamıyla fıkha yönelmeden önce kelamcı olarak tanındığı gibi onun bir kelam halkasının bulunduğu da bilinmektedir. Ayrıca Mu'tezilîler, Hâricîler ve Haşevîlerle tartışan, yine bu tür tartışmalar için Basra'ya yirmiden fazla yolculuk yapan Ebû Hanife, güçlü öğrencilerinden Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Züfer (ö. 158/775) ile kelam tartışmaları yapmıştır.²⁵ Nitekim Ebû Yûsuf, Ebû Hanife ile altı ay boyunca kelamullah tartışması yaptıklarını dile getirmiştir.²⁶ Tahâvî (ö. 322/933)'ye göre Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in itikadî

¹⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 308.

²⁰ el-İsferyîni, 184-185.

²¹ el-İsferyîni, 94-95.

²² İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV+I, Tahkik: Ahmed Abdulvehhab Fetih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994/1414, X, 116; en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (tarih yok), I, 233.

²³ el-Pezdevî, Ebu'l-Usr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerim b. Musa b. Mucahid, *Usûlu Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte, I-IV, Tahkik: Muhammed Mu'tasım Billah, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1991/1411, I, 29 vd; el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 25.

²⁴ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 308; el-İsferyîni, 184.

²⁵ Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, (baskı yeri yok) 1949, 5.

²⁶ et-Taftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, I-IV, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989, IV, 146.

tercihleri Ehl-i Sünnet itikadı olarak kabul edilmelidir.²⁷ Bu ve yukarıdaki tespitler bize Ebû Hanife ve öğrencilerinin kelimî yaklaşımları hangi ölçüde benimsediklerini göstermektedir.

Ebû Hanife'nin risalelerinden *el-Fıkhu'l-Ekber*, Müslüman dünyadaki en önemli kelim yazısı olarak kabul edilebilir. Birkaç sayfa ile sınırlı olan bu risale, Müslüman amentüsünü ve ona ilişkin temel tartışmaları kesin bir şekilde formüle etmiş ve sonraki kelim çalışmaları daha ziyade bu risalenin şerhi olarak gelişmiştir. Ebû Hanife'nin kelimî bakışının derinliğini itiraf ettiğimiz zaman, devam eden süreçte Müslüman usûl ve furû'undaki gelişimi bu risaleye irca etmekte hiçbir şekilde zorlanmayız. Yani Müslüman toplum din kültürü adına ne ürettiyse ve neyi kabul ettiyse bu hususta dinin usûl ve furû'una ilişkin yeni bir açılım getiren Ebû Hanife'nin katkısı son derece önemlidir. Ebû Hanife, bu açılım kabiliyetini furû'daki yani fıkhîdeki konumu ile değil kelamdaki yetkinliği ile ortaya çıkarabilmiştir. *el-Fıkhu'l-Ekber*'in hem kelamdaki hem de Müslüman dinî kültürdeki yerini belirlemek için İshak er-Rûmî (ö. 950/1543) *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* adlı kitabında şu ifadeleri kaydetmiştir: "İnsanlar ve cinler bir araya gelmiş olsalardı Allah'ın yardımını olmadan *el-Fıkhu'l-Ekber* gibi bir metin inşa edemezlerdi."²⁸ İshak er-Rûmî, bu ifadelerinde hiç de abartılı bir tavır geliştirmiş değildir. Her dinin tarihinde, naslarını dogmatik ve ideolojik düzeyde yorumlamak için çerçeve bir bakış geliştiren kimseler mevcuttur. Ebû Hanife ise hem usûl hem de furû' bakımından daha önce kimsenin denemediği bir şeyi denemiş ve İslam'ın karşılaşacağı her türlü aklî ve felsefî itirazı karşılayacak düzeyde güçlü bir zemin inşa etmiştir. Bu zemin önemli ölçüde onun *el-Fıkhu'l-Ekber*'i vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu metin Müslüman dinî kültürün inşa edici metni olarak orta yerde durmaktadır.

Ebû Hanife, erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış olmasına rağmen kelimî nitelikli yaklaşımların zorunluluğunu teorik düzeyde tartışmış ve kelimî yaklaşımın dinî açıdan ne ölçüde gerekli bir tutum olduğu konusunda da güçlü bir zemin inşa etmiş, bu bakımdan kendisini takip eden Kelamcılara da yol göstermiştir. Kelamın meşrûyeti konusunda sahabe'nin tercihlerini takip edip kelimî terk etmek gerektiğini öne süren kimselere karşı ilgi çekici bir temsil ile cevap veren Ebû Hanife, bu kimselerin tavrını, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini de bilmeyen bir kimseye, yerinde kal ve çare arama, diyen bir kimsenin tavrına benzetmektedir. Ebû Hanife sonradan ortaya çıkan olgular karşısında sahabe'nin tavrını tekrarlamamanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Konuya ilişkin başka bir temsile daha yer veren Ebû Hanife, sahabe'nin kelimî ilgilenmemesini tehlikenin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan

²⁷ et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahâvî ve Akaid Risalesi*, Tahkik: Arif AYTEKİN, Seha Neşriyat, İstanbul 1985, 35; Beyâzîzâde, 4-5.

²⁸ İshak er-Rûmî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Kitap kütüphane kayıtlarında sehven Bâbertî'ye nispet edilmiştir), Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, No:769, 4a.

kimselerin tutumuna benzetmektedir. Oysa ki Ebû Hanife, kimilerinin kendilerini itikadî tercihleri nedeniyle yalanladığını, kanlarını helal sayarak, canlarına kastettiklerini ve dolayısıyla sahabenin hiçbir şekilde karşı karşıya bulunmadığı büyük bir tehditle karşılaştıklarını ifade etmektedir. Öyle ki, bazı kelimî tercihler siyasî baskının nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bu baskı fiilî saldırıya ve katle kadar uzanmaktadır. Kimi siyasiler de sözünü ettiğimiz farklı itikadî/kelamî tercihleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktadırlar. Şu halde bu, büyük bir problemdir ve çözümü de zorludur. Dinin dogmatik yapısı özellikle Sünnet'e başvurulmak suretiyle belirlenmeli ve gerektiğinde de bu yapı kelimî tercihlerle desteklenmelidir.²⁹

Kelamın gerekliliği konusunu kendi yaklaşımları çerçevesinde ele almak isteyen Ebû Hanife, Müslüman toplumun o gün içinde bulunduğu ihtiyaçları iyi değerlendirdiği gibi kelamın bir yöntem olarak gerekliliği konusunda sonraki Müslümanlara da önemli ölçüde katkısı bulunan tespitleri yine ancak kendisinden beklenecek nitelikte ileri ifadelerle ve modern denilebilecek bir formda dinî/psikolojik gerekçeleri de barındıran bir tavırla dile getirmiştir. Ebû Hanife'ye göre Müslüman toplum itikadî bakımdan isabetli ve hatalı tercihi bilmek zorundadır. Çünkü bir kişi farklı itikadî yaklaşımlarla karşılaştığında o konuları konuşmaktan kendini alıkoysa bile kalbi, duyduğu şey konusunda kendini meşgul etmekten alıkoymayacaktır. Önemli olan kalptir, sözün ve davranışın kıymeti kalbin tercihi ile tespit edilir.³⁰ Farklı itikadî tercihlerle karşılaşan insan, kendi itikadî tercihi belirlemeli ve bu tercih, Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak ortaya çıkmalıdır. Söz konusu uygunluk, gerekli halde aklî bakış açılarıyla desteklenmelidir. İtikadî bakımdan isabetli tercihte bulunan kimse ile isabetsiz tercihte bulunan kimse ayırt edilmediği takdirde ve bir anlamda kelam terk edildiğinde Ebû Hanife'ye göre hiç kimse bir başkasının isabetsiz tercihi ile muâheze edilmeyecektir.³¹ Bu anlamda ortaya çıkan olumsuzluk, doğrudan ve yalnızca isabetsiz itikadî tercihi benimseyen kimse ile ilişkilidir. Öte yandan insan itikadî düzeyde kimin isabetli kimin de isabetsiz ve hatalı olduğunu bilmediği takdirde cahil diye nitelendirilecektir. Yine itikadî konulardan herhangi biri hakkında bir şüphe ortaya çıkarsa söz konusu kişi, tercihinin isabetli olup olmadığını bilmediği için kendisini o şüpheden kurtarmanın yollarını da bilemeyecek ve şüpheden kurtulamayacaktır. Ayrıca bu konularda kelimî tavır terk edilirse imanî sayılabilecek bir mahzur da ortaya çıkabilecektir. Buna göre insan itikadî bakımdan kimin isabetli tercihte bulunduğunu bilmezse kimi Allah için

²⁹ Konu ile ilgili olarak bkz. Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 12; ayrıca bkz. el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 4; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 187.

³⁰ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 12-13.

³¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 13.

seveceğini kime de Allah için buğz edeceğini bilemez.³² Bütün bu nedenler Ebû Hanife'yi, Ehl-i Sünnet'in itikadî tanımlarını tahkike zorlamıştır. Müslüman toplumun yaşadığı olgusal değişim zaman içerisinde ihmal edilemeyecek düzeyde çatışmaların yaşanmasına yol açmış ve bu çatışmaların bitirilmesinde ve nasların katkıda bulunmadığı konulardaki ihtilafların çözümünde kelimî yaklaşım son derece belirleyici olmuştur.³³

Ebû Hanife'nin kelama ve özellikle kelamın gerekliliğine ilişkin tespitleri genel olarak yukarıdaki gibi olmakla birlikte yazmış olduğu ya da ona nispet edilen risaleler ve kelimî görüşler tekrar ele alındığında daha ileri şeylerin söylenebileceğini tahmin etmek hiç de zor değildir. Ancak bizim naklettiğimiz kısım dahi onun, kelimî bir yöntem olarak kavramış olduğunu, dinin en temel ilkeleri olan dogmatik nitelikli ilkeleri iman düzeyinde benimsemenin bir dönem sonra yeterli olamayacağını, bu ilkeler üzerinde birtakım güçlü tartışmaların gelişeceğini, bundan da uzak durulamayacağını ifade etmektedir. Esasen Ebû Hanife'nin sözü edilen bakışı, kelamın Müslüman dinî kültür bakımından ne ölçüde gerekli ve geçerli olduğunu göstermektedir.

Kelam bir yöntem olarak ele alındığında ve ulaştığı sonuçlar naslarla doğrudan karşılaştırıldığında her zaman tartışmalara neden olmuştur. Kelamın dinî ve akli/felsefi geçerliliği sorgulanmış, meşrûiyeti lehine ve aleyhine konuşulmuştur. Ancak Müslüman toplumun yaşadığı olgusal gerçeklik Müslüman itikadının tespitinde/tahkikinde kelam yönteminin istihdam edildiğini ve hiçbir dönemde Müslüman toplumun bundan vazgeçemediğini ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'den sonra kelamın mahiyeti ve kelam yönteminin dinî meşrûiyeti üzerine yazan en önemli Kelamcılardan biri Eş'arî (ö. 324/935)'dir. Ebû Hanife'ye göre daha sonraki bir dönemde yaşayan Eş'arî, kelam hakkında yazarken kelamın gelişmiş terminolojik yapısından da yararlanabilmiştir. Kelamın meşrûiyeti konusunda *Risâle fi İstihâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* adıyla henüz o dönemde özel bir eser kaleme alan Eş'arî, son derece sistematik düzeyde bir kelam savunusuna girişmiş ve bu savunu üzerinden de kelamın dindeki yerini belirlemeye çalışmıştır. Ona göre kelamın üzerinde yürüdüğü ve daha ziyade felsefi nitelikli olması nedeniyle dinen ne ölçüde geçerli olduğu tartışılan kelimî kavramlar (cisim, araz, hareket, sukûn, cüz', tafrâ vs.), adları bir yana içerikleri bakımından Müslüman dinî kültüre yabancı ya da aykırı değildir. Yani kelam kavramları, Eş'arî'nin iddiasına göre içerikleri itibarıyla naslarda doğrudan ya da dolaylı olarak yer almaktadır. Konuya ilişkin tespitlerini sürdüren Eş'arî, ayrıntılı olarak bulunmasa bile, Kur'an'da, Sünnet'te ve fakih sahabîlerin yaklaşımlarında kelimî tutumun aslı bakımından yer aldığını dile

³² Ebû Hanife, *el-Âtim ve'l-Muteallim*, 13.

³³ Türçan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 187-188.

getirmektedir.³⁴ İddialarını Kur'an'a atf yaparak sürdürmek isteyen Eş'arî, sözgelimi hareket ve sukûn kavramlarının ya da ictima ve iftirak kavramlarının Kur'an'da geçtiğini belirtmektedir. Kelamda Allah'ın varlığına, birliğine, öldükten sonra dirilmeye ilişkin istihdam edilen delillerin Kur'an orijinli olduğunu ifade ederek, kelimî tutumun dinîliğini göstermeye çalışmaktadır.³⁵ Eş'arî, kelimî konu ve kavramların Sünnet'te yani Hz. Peygamber'in sözlerinde ve tavırlarında da yer aldığını kendi yöntemine göre dile getirmektedir. Hareket ve zamanın başlangıcı olmadığını iddia eden Dehrîlere karşı Kelamcılar hudûs kavramı üzerinden bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Eş'arî'ye göre hudûs kavramının nüvesi Hz. Peygamber'in, 'hastalığın bulaşması ve uğursuzluk yoktur' sözünde yer almaktadır. Hz. Peygamber'in bu sözü üzerine 'öyleyse ceylan gibi sağlıklı bir devenin uyuz develerin arasına girip uyuz olmasını nasıl anlamak gerekir' diye karşılık veren bir bedevîye Hz. Peygamber, 'o halde ilk deveyi kim hastalandırdı' şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in bedevîye verdiği cevap, Eş'arî tarafından önemsenmektedir. Nitekim bedevî de Hz. Peygamber'in dile getirdiği bu aklî delili anlamış ve itirazından vazgeçmiştir. Şu halde Hz. Peygamber'in yaklaşımı ile Kelamcıların yaklaşımı arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Eş'arî'ye göre Kelamcılar, hareketin başlangıcı olmadığını ileri sürenlere karşı 'eğer öyle olsaydı herhangi bir hareketin sonradan meydana gelmesi düşünülemezdi. Nihayeti olmayanın hudûdu söz konusu değildir' diye karşılık vermişlerdir. Yine Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber'in yaklaşımlarında bir şeyi benzerine irca etmek ve kıyaslamak yoluyla hüküm vermenin örnekleri söz konusudur. Nitekim bu, Kelamcıların önemli yöntemlerinden biridir.³⁶

Kelamın bid'at ve dalâlet olduğu iddiaları üzerine konuşan Eş'arî, bu iddiayı dile getirenlerin esasen dinî bir temele dayanmadığını, çünkü Hz. Peygamber'in kelamla ilgilenen kimseleri bid'at ve dalâletle niteleyin demediğini öne sürmektedir. Bu kimseler, Peygamber'in demediği bir şeyi yaparak yani Kelamcılarını bid'at ve dalâletle itham ederek kendilerini bid'ate ve dalâlete nispet etmektedirler. Benzer açıklamalarını yine benzer örneklerle sürdüren Eş'arî, Hz. Peygamber'den hemen sonra kelimî tutumun mevcut olmadığını iddia edenlere ve dolayısıyla kelamın dinî kimliğine itiraz edenlere karşı kelam ve şeriat/fıkıh arasında analogik bir ilişkinin varlığına işaret ederek başka bir cevap vermektedir. Eş'arî, burada kelamın dinî kimliği açısından güçlü denilebilecek ilkesel bir gerçekliğe işaret etmektedir. Müslüman toplum kelam konuları ile sonradan karşılaştığı gibi amele ilişkin konularla yani fikhî konularla da sonradan karşılaşmıştır. Fikhî konular ilerleyen süreçte farklılaşmış ve gelişerek çeşitlenmiştir. Müslümanlar, ortaya çıkan fikhî konulara çözüm bulabilmek için

³⁴ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Risâletü'l-Eş'arî fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelam*, Eş'arî'nin Kitâbu'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 89.

³⁵ el-Eş'arî, 89.

³⁶ el-Eş'arî, 91-92; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 189.

nazar ve cedelin de dahil olduğu tavırlar geliştirmişler ve delil aramışlardır. Çünkü bu tür fikhî konularda Hz. Peygamber'den bir nas gelmiş değildir. Öyle olsaydı fikir ayrılığı ortaya çıkmaz, çözüm için tartışmaya ve delil aramaya gerek kalmazdı. Yeni fikhî problemlerin nasıl çözümlendiğini biliyoruz. Bu problemler, Kur'an ve Sünnet'e irca edilerek ve mevcut naslara kıyas edilerek çözümlenmektedir. Eş'arî, konuyu kelimî tavırların meşrûiyeti bakımından ele aldığı için, tıpkı furû'/fikhî konuların çözümü gibi usûle ilişkin yani itikadî/kelamî konuların da bir çözümü olduğunu öne sürmektedir. Bu çözüm de itikadî/kelamî konulara uygun bir yöntemle gerçekleşmelidir.³⁷ Şu halde, "Bahsedilen problemlerin çözümünü gerçekleştirmek ve akıl, his, bedîhî vs. yoluyla üzerinde uzlaşmaya varılmış usûl açısından hükmünü belirlemek her Müslüman için bir zorunluluktur."³⁸ "Usûl konularından naslarla (sem') gelenler, naslara (sem') irca edilmeli, akıl ve hisse dayalı olanlar da yine akıl ve hisse irca edilmelidir. Semiyât, akliyyâta; akliyyât da semiyâta karıştırılmamalıdır."³⁹ Bu arada geriye dönük bir projeksiyon yapan Eş'arî'ye göre, o gün tartışılan kelimî konular Hz. Peygamber döneminde tartışılırdı ve o gün bilinen kelimî kavramlar (halku'l-Kur'an, el-cuz', tafra vb.) o dönemde bilinseydi, Hz. Peygamber, o tartışmalara dahil olur ve sözü edilen kavramları kullanmaktan da çekinmezdi. Çünkü Hz. Peygamber kendi döneminde ortaya çıkmış olan konular hakkında konuşmaktan ve bu konulara çözüm getirmekten geri durmamıştır.⁴⁰

Eş'arî, sistematik yaklaşımlarla geliştirdiği kelimî savunusunu dinî ve akli/felsefî bakımdan belli bir aşamaya taşımış, kelimî karşıtı kimselerin itirazlarını her bakımdan geçersiz kılmak için gerekli argümanları değerlendirmiştir. Konuyu daha ziyade olgusal düzeyde tartışmak isteyen Eş'arî, kelimî dinen yasaklanamayacağını hatta kelimî yasaklı olmak bir yana dinî bir zorunluluk olduğunu güçlü bir şekilde dile getirmektedir. Eş'arî, muhataplarına, şayet bir kimse Allah'ın ilmi mahluktur, dese o konuda tevakkuf mu edersiniz yoksa hayır, Allah'ın ilmi mahluk değildir mi dersiniz, diye bir soru sormaktadır. Eş'arî'ye göre, yine bir kimse Rabb'iniz yer mi, içer mi, giyinir mi, çıplak mı, soğuk mu, safran renkli mi, rutubetli mi, cisim mi, araz mı ya da koku alır mı almaz mı, O'nun burnu, kalbi, ciğeri, dalağı var mı, her sene hacceder mi, ata biner mi, binmez mi vb. konularda soru sorsa ya bu sorulara cevap verilmemelidir, -çünkü bu konularda ne Hz. Peygamber ne de sahabe bir şey konuşmuştur- ya da bu sorular karşısında susulmamalı ve ifade edilen hususlardan şunlar, şu deliller nedeniyle Allah için caiz değildir, denilmelidir. Bundan sonra kelimî meşrûiyetini reddedenlerin yaklaşımını onlara karşı kullanmaya başlayan Eş'arî, şayet böyle sorular karşısında birisi, ben böyle sorular sorulduğunda susar, cevap vermem, soruyu sorandan uzaklaşır, ona selam vermediğim gibi hastalandığında ziyaret etmem, cenazesine

³⁷ el-Eş'arî, 95.

³⁸ el-Eş'arî, 95.

³⁹ el-Eş'arî, 95.

⁴⁰ el-Eş'arî, 94.

gitmem diye karşılık verirse, o kişiye bu yaklaşımı nedeniyle bid'atçı ve sapık denilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, yukarıdaki türden sorular karşısında susun, cevap vermeyin, soruyu soran kimseye selam vermeyin vb. ifadeler kullanmamıştır. Şu halde bunu yapan kimse bid'atçı olarak nitelenebilecektir.⁴¹ Bu ifadeler kelamı zorlayan şartları ve dolayısıyla onun dinen nasıl bir zorunluluk olduğunu ve kelam karşıtı iddiaların ne ölçüde keyfi olduğunu bize göstermektedir.

Eş'arî'den sonra kelamın teorik yapısı ve mahiyeti üzerine konuşanlardan biri de Gazzâlî (ö. 505/1111)'dir. Gazzâlî kelamı hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlara benzetmektedir. Ancak ilaçları tavsiye eden tabibin yetkin olması gerektiği gibi kelamcının da yetkin olması gerekmektedir. Aksi takdirde yarardan çok zarar ortaya çıkacaktır. Sözüünü ettiğimiz bakış açısının bir devamı olarak Gazzâlî, kelamla uğraşmanın farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insanlara vacip olan şey, kesinlik barındıran bir tasdik ile kalbi şüpheden temizlemektir. Kelamın farz-ı ayn olan kısmı ise kalbinde şüphe ortaya çıkan kişi için söz konusudur.⁴² Gazzâlî'nin kelama ilişkin bu yaklaşımı kelamın kavranması ve dinî/fikhî konumunun anlaşılması bakımından önemlidir. *el-Munkiz mine'd-Dalâl*'de kelama ilişkin daha kesin ifadeler tercih eden Gazzâlî, kelam ilminde yazılan eserleri incelediğini ve bu ilimde yazmak istediği eserleri yazdığını dile getirmektedir. Ona göre Kelam ilmi, bu ilmin amacı bakımından yeterlidir. Ancak bir de Gazzâlî'nin amacı vardır. Kelam, Gazzâlî'nin amacını karşılayacak nitelikte değildir. Gazzâlî'nin kelamdan beklentisinin ne olduğu üzerinde daha sonra durabiliriz. Ancak onun tespitlerine göre kelamın amacı, Ehl-i Sünnet akîdesini, bid'at ehlinin karıştırmalarından korumaktır. Söz konusu akîde Hz. Peygamber'in diliyle insanlara gönderilmiştir. Aynı zamanda bu akîde, dünyevî ve dinî yararların bulunduğu şeyler üzerinden gelişmiştir. Ancak Gazzâlî'nin ifadesi ile şeytan Sünnet'e muhalif görüşleri bid'atçilere ilham etmiş onlar da bu görüşlere hırsıyla sarılıp neredeyse Ehl-i Sünnet akîdesini karıştıracak hale gelmiştir. Bunun üzerine Allah, kelamcı taifesini inşa ederek, bid'at ehlinin karıştırmalarını açığa çıkararak tertip edilmiş kelam ile Sünnet'in desteklenmesi konusunda onlarda arzu uyandırmış, kelam ilmi ve Kelamcılar buradan ortaya çıkmıştır. Kelamcılar görevlerini yerine getirerek akîdeyi korumuşlar, ancak bunu yaparken daha ziyade hasımları tarafından ileri sürülmüş ve kendileri tarafından kabul edilmiş bazı mukaddimeler üzerinden hareket etmişlerdir. Şu kadarı var ki, bu tutum, zarûriyyât dışında bir şeyi kabul etmeyen kimseler için fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Nitekim Gazzâlî de kelamın bu bakımdan kendi problemini çözmediğini dile getirmektedir. Kelam ilmi ortaya çıkıp ilgi arttıktan sonra ve zamanın da ilerlemesi ile Kelamcılar, Sünnet'i koruma sırasında eşyanın hakikatini araştırmak istemişler, cevher, araz ve onlara ilişkin ahkâma dalmışlardır. Ancak kelam ilminin amacı bu

⁴¹ Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. el-Eş'arî, 96; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 191.

⁴² el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2008, 78-79.

olmadığı için Kelamcılar, bu konuda bir sonuca gidememişlerdir. Gazzâlî'ye göre kelam, insanların itikadî şaşkınlığını tam anlamı ile giderememiştir. Fakat o, bunu daha ziyade kendi beklentileri için ifade etmektedir. Kendi dışındaki insanlar için kelamın, amacını gerçekleştirmiş olabileceğini kabul eden Gazzâlî, hatta bunun bir kısım insanlar için özellikle, evveliyâtan olmayan kimi konularda taklit ile karışık şekilde gerçekleşmiş olduğundan da şüphe etmemektedir. Kendi halini hikaye etmek isteyen Gazzâlî, kelam üzerinden gerçekleşen çözüm arayışlarını anlamsız bulmamaktadır. Bir benzetme ile o, ilaçların hastalıklara göre değiştiğini ve bir hastaya iyi gelen ilacın başka bir hastaya iyi gelmediğini ifade etmektedir.⁴³

Gazzâlî, esasen itikadda tahkikten değil taklitten yanadır. Nitekim Gazzâlî, özellikle *İlcâmu'l-Avam*'da selefi yaklaşımı en isabetli itikadî yaklaşım olarak nitelendirmektedir. Hz. Peygamber'e vahyedilen, sahabe ile tabiûnun takip ettiği, teftiş, tefsir ve te'vilden uzak itikadî tercih özellikle benimsenmelidir.⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*'ın hemen girişinde taklidî bir iman tahkikin önüne geçirmiştir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber, Arap kavmini imana davet ettiğinde onlardan tasdiğin ötesinde bir şey istememiştir. Yani Araplardan araştırma, inceleme ve burhânî bir tutum istenmemiş ve onların karîne ile iman etmiş olmaları yeterli görülmüştür. Çünkü tahkik faaliyeti sırasında itikadın karışıklığa düşme ihtimali söz konusudur. Burhânî yaklaşımlar, insanların zihnine birtakım problemlerin yerleşmesine neden olabilir. Daha sonra bahsedilen problemler için geliştirilen çözüm imkanlarının o problemleri ortadan kaldırmaması da mümkündür. Gazzâlî konuya ilişkin fikirlerini temellendirirken sahabenin içinde bulunduğu tavırlara ayrıca işaret etmektedir. Sahabe kelam hakkında derin araştırmalara girmediği gibi tartışmalara da girmemiş, kelamın öğretimi ile ilgilenmediği gibi ona ilişkin eser de telif etmemiştir. Sahabe sürekli ibadetle ve ibadete davetle meşgul olmuş, insanlara faydalı olmak için çabalamıştır.⁴⁵ *el-İktisâd*'da fikhî, ilimlerin en önemlisi olarak tespit eden Gazzâlî, ebedî hayatı elde etmek için fikha gerek olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre bu yüzden sahabe fikhla uğraşmış ve bütün müşaverelerinde fikihtan istifade etmiştir. Ayrıca Gazzâlî, kelamın asıl ve fikhin fer' olduğunu öne sürerek, kelam sanatını büyütenlere karşı muhatabını uyarmıştır. Esasen bu söz doğru olsa da şu an yaşanan tartışmada yeri bulunmamaktadır. Ona göre asıl olan sahih itikad ve kesin tasdiktir. Bu da taklitle bile gerçekleşebilmektedir. Ayrıca burhâna ve cedelî inceliklere yani kelama duyulan ihtiyaç da nadirdir.⁴⁶

⁴³ el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Tahkik: Cemil Saliba, Kamil Ayyad, Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriyye, Dimeşk 1956, 66-68.

⁴⁴ el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, el-Munkiz mine'd-Dalâl, Kitabu'l-Madnun bih alâ gayri Ehlih ve el-Madnûnu's-Sağır ile birlikte, (Baskı tarihi ve yeri yok), 23 vd.; Frank, M. Richard, *al-Ghazali on Taqlid*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005, X, 219.

⁴⁵ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 74-75.

⁴⁶ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 79.

Öte yandan Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de kelamın dinen geçerli olduğunu ifade ettiği bir başlık altında, az sayıda gerçekleşmiş olsa bile sahabenin bid'at ehli ile mücadele ettiğini belirtmektedir. Öncelikle Hz. Ali'nin ismini zikreden Gazzâlî onu bid'at ehli ile ilk mücadele eden hatta bu mücadeleyi icat eden kimse olarak tanıtmaktadır. Önce de geçtiği üzere Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Hâricîlerle mücadeleye gönderdiğini kaydeden Gazzâlî, devam eden kısımda sahabenin güçlü ilim adamlarından biri olan İbn Mesûd'un da itikadî/kelamî tartışmalara girmiş olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷ Gazzâlî'nin önceki atıflarında sahabenin tutumunu kelamın ve kelimcilerin aleyhine değerlendirmiş olması ilgi çekicidir. Esasen onun kelam ve fıkıh arasında yapmış olduğu kıyaslama ve sahabenin fıkha yakın olduğunu, kelamla ilgilenmeyip fıkıhla ilgilendiğini dile getirmesi de yine üzerinde durulması gereken bir konudur. Bilinir ki, fıkıh hemen her zaman kelama göre daha günceldir. Çünkü amelle ilişkilidir. Bu açıdan fıkıhın kelamla kıyaslanması gerekmez bile. Ayrıca Gazzâlî, sahabenin kelamla ilgilenmediğini, kelam konularına girmediğini, kelama ilişkin telifte bulunmadığını ifade etmiştir. Bu elbette böyledir. Ancak burada dile getirilenlerin bir kısmı fıkıh için de geçerlidir. Kelamla ilgilenen sahabe sayısının fıkıhla ilgilenen sahabe sayısından az olması anlaşılabilir bir şeydir. Fakat fikhî konular, kelamî konulardan daha fazla olduğu halde fikhî ile tanınan sahabe sayısının da sınırlı olduğunu söylemeliyiz. Kelamî konular henüz sahabe döneminde tam anlamı ile ortaya çıkmış değildir. Şayet ortaya çıkmış olsaydı sahabenin tıpkı fikhî konularla ilgilendiği gibi kelamî konularla da ilgilenmesi beklenirdi. Nitekim sahabenin kelamî tartışma yöntemini denemediğini ileri süren kimselere karşı, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Ebû Hanife ve Eş'arî'nin geliştirdiği cevap önemlidir. Onların iddiasına göre sonradan meydana gelen kelamî tartışmalar sahabe zamanında meydana gelmiş olsaydı onlar da bu tartışmalara katılacaktı. Kabul etmek gerekir ki, Ebû Hanife ve Eş'arî, kelamın mahiyeti, gerekliliği, din ile ilişkisi ve fonksiyonu bakımından anlamlı sayılabilecek bir tutum içine girmişler, ayrıca fikrî bakımdan Gazzâlî'nin önüne geçmişlerdir. Müslüman dünyada kelamın daha sonra yaşadığı gelişme de Ebû Hanife ve Eş'arî'nin öngörüsünü doğrulamıştır.

Gazzâlî, kelamın burhânî önermeler dışında çoğunlukla meşhûrât ve makbûlât düzeyindeki önermeler üzerine kurulu olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸ Bu, kabul edilebilir nitelikte bir ifadedir. Kelamın bir dine eklemli olarak ortaya çıkması ve itikadî düzeydeki iddialarını asılları bakımından dinin iddiaları ile zorunlu olarak uyuşturması tercih ettiği önermelerin mahiyetini de bir ölçüde belirlemektedir. Kelamın asıl amacı mutlak gerçeklik arayışına girişmek değil, dinin itikadî

⁴⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1970, I, 96.

⁴⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 95 vd.; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menâhicu'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964, 135, 137, 167; el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 66; Türcan, "Klasik Kelam'ın Apolojik Değeri", İslâmî Araştırmalar, Cilt: 17, Sayı: 4, Ankara 2004, 329.

tercihlerini kurulum açısından desteklemek, mevcut ihtiyaçlar çerçevesinde o tercihleri, dinin genel iddialarına ters düşmeyecek nitelikte yeniden belirlemek ve iman düzeyinde bu tercihlerin kabulünü sağlamaktır. Bütün bunların dışında Gazzâlî'nin kişisel gerçeklik arayışının ne olduğunu ve kelamın ona, aradığı şey konusunda nasıl yardımcı olamadığını tam anlamıyla kavramak mümkün gözükmemektedir. Gazzâlî, kişisel düzeyde eşyanın hakikatine ilişkin olarak doğru bilgiyi aramaktadır. Bu arada Gazzâlî, Kelamcıların eşya hakkındaki görüşleri ile ihtiyacı olan bilgiye ulaşmayacağını kavramıştır. Artık tasavvuf erbabının takva yoluyla eriştiği zevk hali/keşf, Gazzâlî için bir kurtuluş olarak gözükmüş ve böylece o, eşyanın hakikatine ilişkin bilgiye bu şekilde ulaştığını iddia etmiştir. Esasen eşyanın hakikati yalnızca nübüvvet nuru ile bilinebilecektir. Ancak mutasavvıflar zevk yoluyla nübüvvet nuruna ulaşabileceklerdir ve bunu başarmışlardır.⁴⁹ Kelamın mahiyetini kavramaya çalıştığımızda Gazzâlî'nin kelam üzerinden girişmiş olduğu arayış ve kendi problemleri arasında bir yakınlık gözükmemektedir. Anlaşılan Gazzâlî aradığını zaten kelamda bulabilecek durumda değildi.

Kelam ve diğer dinî disiplinler arasında bir hiyerarşinin varlığını kabul etmemiz gerekmektedir. Bu hiyerarşiyi belirlemek bakımından ilk sayılabilecek tespitleri yapan Ebû Hanife'nin tercihi son derece önemlidir. Ona göre, itikadî ve amelî konulardaki tartışmalar arttıktan sonra fıkıh kelimesine ilişkin kullanım da farklılaşmıştır. Nitekim Ebû Hanife dinde fıkıh (el-fikh fi'd-dîn) ve ahkâmı fıkıh (el-fikh fi'l-ahkâm) kavramlarını zikretmektedir. Yine o, 'dindeki fıkıh, ahkâmıdaki fıkıhtan üstündür' tespitine yer vermektedir. Ebû Hanife'nin, 'en üstün fıkıh (efdalü'l-fikh) nedir' sorusuna, 'kişinin Allah'a imanı, farzları (şerâi'i), sünnetleri, hadleri, ümmetin ittifakını ve ihtilafını öğrenmesidir' diye cevap vermesi ve bu cevaba Allah'a iman ile başlamış olması dinî bilgiler içinde bir hiyerarşinin varlığına işaret etmesi bakımından önemlidir.⁵⁰ Yukarıda, kelamın mahiyetine ilişkin fikirlerine yer verdiğimiz Gazzâlî, kelam ve diğer disiplinler arasındaki ilişki üzerine de gerçekten sistematik ve bir o kadar önemli açıklamalar yapmıştır. Gazzâlî öncelikle ilimleri, aklî (tıp, matematik, geometri) ve dinî (kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, ilmu'l-hadîs, ilmu't-tefsîr, ilmu'l-bâtın/ilmu'l-kalb ve kötü ahlaktan kalbi temizleme ilmi) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dinî ve aklî ilimleri ayrıca küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, kelamı dinî ilimler içerisinde küllî ilim, diğer ilimleri (fıkıh usûlü, ilmu'l-hadîs, ilmu't-tefsîr) ise cüz'î ilim olarak kabul etmektedir. Küllî ve cüz'î ayrımı üzerine de konuşan Gazzâlî'ye göre, müfessir yalnızca Kitâb'ın anlamını, muhaddis yalnızca hadisın sübût yollarını, fakîh, yalnızca mükellefin fiillerine ilişkin ahkâmı, usûlcü yalnızca şer'î ahkâmın delillerini ele almaktadır. Halbuki, kelamcı en genel şeyi (eammu'l-eşya) yani bütün bir varlığı konu edinmektedir. Kelamın, varlığı nasıl ele aldığı konusunu da değerlendiren Gazzâlî, esasen kelamın, varlığı kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye

⁴⁹ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 95 vd.

⁵⁰ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 36; bkz. Türçan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb, İlâhiyât*, Ankara 2012, 29.

ayırıldığını dile getirmektedir. Ardından kadîmin temel niteliğini (vâcib/varlığı kendinden) ve hâdisin temel niteliğini (mümkün/varlığı bir muhdise ihtiyaç duyan) belirledikten sonra o, hâdisin kadîm bir varlığa ve tabiatıyla alemin bir muhdise ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Şu halde kadîmin caiz birtakım fiilleri söz konusudur. Alem de kadîmin bu fiilleri arasında yer almaktadır. Onun ötesinde peygamber göndermek ve gönderilen peygamberi mucize ile desteklemek de kadîmin caiz fiilleri arasında yer almaktadır. Dile getirilen bu hususlar aklın tasarruf alanına dair konulardır. Akıl, peygamberin iddia ettiği konularda doğru olduğuna hükmeder ve aklın işlevi sona erer. Bundan sonra akıl ahirete ilişkin konuları tek başına kavrayamayacağını ve onların imkansızlığına da hükmedemeyeceğini, bu hususta peygamber bilgisine ihtiyaç bulunduğunu kabul eder. Aklın tek başına anlayamayacağı hususları şer' bildirmektedir. Genel olarak kelamın konusu bu şekilde anlaşılabilir. İncelemeye en genel şeyden yani varlıktan (mevcûdât) başlayan kelam, tedricen daha ayrıntılı konulara inmektedir. Bu şekilde peygamberin doğruluğu ve Kitâb, Sünnet gibi dinî bilginin temel dayanakları ispat edilmiş olmaktadır.⁵¹

Kelamın diğer dinî disiplinlerle ilişkisi üzerinden yaklaşımlarını sürdürmek isteyen Gazzâlî, kelamın küllî, diğer ilimlerin de cüz'î ilim olduğunu dile getirirken daha belirgin ifadeler tercih etmektedir. Buna göre müfessir, kelamcının konularından yalnızca biriyle yani Kitâb'ın tefsiri ile ilgilenmektedir. Hadisçi de özel bir konuyu, hadisin subût yollarını incelemektedir. Mükellefin fiilleri ile ilgilenen fakîh, bu fiillerin vucûb, hazr ve ibâha açısından şer'in hitabı karşısındaki konumunu belirlemeye çabalamaktadır. Fıkıh usûlü ile ilgilenen usûlcü de kelamın ilgi alanındaki konulardan yalnızca biri ile uğraşmaktadır. Hz. Peygamber'in sözünü (kavlu'r-rasûl) ele alan usûlcü, bahsettiğimiz sözün, ya lafzı ya mefhumu ya da anlamından akıl bakımından anlaşılma ve istinbat yoluyla ahkâma delalet biçimini incelemektedir. Bu sözün doğruluğu da kelamcı tarafından ortaya konulmuştur. Kelam, dinî ilimlere ilişkin temel ilkelerin ispatını üzerine aldığı için söz konusu ilimler arasındaki hiyerarşi bakımından en üstte bulunmaktadır. Cüz'î ilimlere kelamdan inilecektir. Şu halde küllî ilim olmadan cüz'îlere geçiş olamayacaktır. Bu nedenle fakîh, usûlcü, müfessir ve muhaddis olabilmek için öncelikle kelamcı olmalı değil midir, diye sorulabilir. Böyle bir soruyu varsayarak cevap arayan Gazzâlî, kelam tahsilini zorunlu görse bile bazı cüz'î ilimlere ilişkin prensiplerin başka bir ilimde ispat edilebileceğini ve bunlar hakkında taklidî imanın yeterli olabileceğini dile getirmektedir. Şu halde cüz'î ilimlerle ilgilenenler o ilimlerin temel prensiplerinin ispatını üstlenen kelamı öğrenmek zorunda değildir.⁵²

⁵¹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte, I-II, Ta'lik: Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut 1994/1414, I, 18-20; Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 38.

⁵² el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 20-21.

Kelam ve diğer ilimler arasındaki ilişki ve hiyerarşi üzerinde konuşanlardan biri de önemli bir mâturîdî kelamcı olan Bâbertî'dir. Ona göre usûluddin, hem ilimler arasındaki en üstün ilim hem de akıllı bir kimse için en gerekli ilimdir. Bunun nedeni üzerinde duran Bâbertî'ye göre kelam, her ilmin ve her türlü mutluluğun kaynağı olan marifetullahı yani Allah'ın tanınmasını öncelikle konu edinmektedir. Çünkü insanlar ve cinler marifetullah için yaratılmıştır. Nitekim Kur'an'ın tercümanı İbn Abbas, "İnsanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım"⁵³ ayetini 'beni tanısinlar/bilsinler' diye tefsir etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, marifetullahı en büyük ilim olarak tanımlamaktadır.⁵⁴ İlmin şerefi malumun şerefi ile bilinecektir. Allah, varlığın en yücesi olunca onu bilip tanımak da tahsil bakımından en önemli ve en gerekli şey olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Marifetullah konusundaki yaklaşımlarını devam ettiren Bâbertî, Allah'ın bilinmesine ilişkin farklı tutumları değerlendirmektedir. Buna göre Haşevîler, Allah'ı bilmenin vacip olmadığını iddia etmektedir. Yine onlar, nasları esas alan bir itikadı vacip görürler. Tasavvuf ehli ise marifetullahı riyâzât, vâridât ve kalbin tasfiyesine bağlamışlar ve aklın bilmediğine ancak bu şekilde ulaşılabileceğini öne sürmüşlerdir. Yani onlar marifetullahın ancak zevkle kavranacağını dile getirmiş olmaktadırlar. İsmailîlere göre de Allah'ın bilgisine ancak masum bir imamın öğretmesi ile ulaşılabilecektir. Kelamcılara göre, Allah'ın bilinmesi ancak nazar ve istidlal ile gerçekleştirilebilir. Çünkü Allah'ın bilinmesi zarurî olmayıp bunun için delil gerekmektedir. Kitap ve Sünnet'ten alınan naklî delil, Allah'ın varlığı ve nübüvvet bakımından bir fer'dir. Şu halde usûl için naklî delil ile istidlalde bulunmak mümkün değildir. Bu konularda naklî delilin de doğruluğunu gösteren aklî delil ile istidlalde bulunmak gerekmektedir. Allah'ın varlığı hakkında alemin imkânı ve hudûsu ile istidlalde bulunmak söz konusudur. Dile getirilen istidlal şeklinin Kur'an'da birçok örneği mevcuttur. Yine Kur'an'da geçtiği üzere Hz. İbrahim,⁵⁶ Hz. Nuh,⁵⁷ Hz. Musa,⁵⁸ usûluddin konusunda kavimlerine karşı mücadele etmişler ve aklî istidlali kullanmışlardır.⁵⁹ Bunun yanında Hz. Peygamber de tevhid, nübüvvet ve mead konusunda aklî istidlalde bulunmuştur. Nahl Suresi 125. ayet, Hz. Peygamber'e Rabb'inin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet etmeyi, ayrıca inanmayanlarla en güzel biçimde mücadele etmeyi emretmektedir. Bâbertî ayette yer alan hikmetin burhân ve hüccet olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla burhân ve hüccete dayalı davet Hz. Peygamber'e emredilmiş olmaktadır. İnanmayanlara karşı gerçekleştirilecek mücadele de furû'daki mücadele değildir.

⁵³ Zâriyat, 51/56.

⁵⁴ Bkz. Rebi' b. Habib, *el-Câmiu's-Sahih Musnedu'l-İmam Rebi' b. Habib*, I-IV, Tahkik: M. İdris-Aşur b. Yunus, Dâru'l-Hikme, Beyrut 1415, III, 311.

⁵⁵ el-Bâbertî, *Şerhu Akideti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 19-20.

⁵⁶ Bakara, 2/258; En'am 6/76, 83.

⁵⁷ Hud, 11/32.

⁵⁸ Şuara, 26/78.

⁵⁹ el-Bâbertî, *Şerhu Akideti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 32.

Çünkü mücadele edecek kimseler şeriatin aslını inkar etmektedirler. Şu halde söz konusu mücadele tevhid ve nübüvvetle ilgilidir.⁶⁰

Bâbertî'ye göre usûluddin hususunda aklî istidlalde bulunmak ve bu yolla şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmak, masum peygamberlerin mesleğidir.⁶¹ Kelam, barındırdığı itikadî hükümler yanında daha ziyade bir yöntem olarak değerlendirilebilecektir. Yine kelam ilk dönemden itibaren hem itikadî hükümler hem de dinin diğer hükümleri bakımından güçlü bir anlama çerçevesi inşa etmek istemiş ve bu çerçeve devam eden süreçte belirli bir perspektif olarak ortaya çıkıp gelişmiştir. Sözü edilen perspektifi kelam dışında başka bir dinî disiplinin inşa etmesi ve bunu esas bir misyon olarak benimsemesi mümkün değildir.

Kelamın caiz olmadığını öne süren kimselere karşı, onun vazgeçilmez nitelikte olduğunu dile getiren ve mahiyetine ilişkin etkili tanımlamalar geliştiren Câhız (ö. 235/869), kelamın sağlam bir yapı, bitip tükenmek bilmeyen büyük bir hazine olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her şeyin eksikliğini fazlasını belirlemede bir kriter olan kelam, aynı zamanda her bir sanat/ilim için bir ölçü ve her bir ifade açısından da bir bağdır. Kelam, her şeyin temizini ve kirlisini ortaya çıkaran bir süzgeç gibidir. Her ilim ehli ona muhtaçtır. Yine kelam, akıllara katkı sağlama konusunda, aklın ruha ve ruhun da cesede kazandırdığına benzer bir şey kazandırmaktadır.⁶² Câhız, kelamın fonksiyonu hakkında daha açık ifadeler de tercih etmektedir. Buna göre kelamdan daha büyük ve önemli bir şey yoktur. Çünkü kelam olmasaydı, Allah'ın rubûbiyeti sabit olmaz, Peygamber için bir delil bulunmaz, delil ve şüphe, delil ve delil diye bilinenler arasında bir fark kalmazdı. Yine cemaat ve firkat yani cemaatten ayrılma, Sünnet ve bid'at (muhalefet) ancak kelamla bilinebilecektir.⁶³ Bunun ötesinde aklın belirleyiciliğine olabildiğince inanan Câhız, bütün bir Müslüman dinî kültürün ve dinî disiplinlerin kelam yoluyla belirlendiğini, kelam tarafından belirlenen çerçevenin esas alındığını, özellikle Mu'tezile kelamını öne çıkararak ve Müslüman dinî kültürün genel tavrını belirlemek bakımından Hadisçilerin tutumlarının altını çizerek dile getirmektedir. Ona göre Hadisçiler, hadislerin anlaşılması konusunda yetenekli kimseler değildir. Nitekim Câhız'a göre hadislerden bir kısmı merdûd olduğu gibi bir kısmı da te'vile ihtiyaç gösterir niteliktedir. Hatta diğer bir kısmı ise kabileler tarafından uydurulmuştur. Ancak Hadisçiler bunları birbirinden ayıracak güçte değildirler. Câhız, söz konusu tespiti, "Şayet Kelamcılar olmasaydı avam kandırılır, helak

⁶⁰ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 33-34; Türcan, "Bâbertî'nin Kelama Bakışı-Ebû Hanîfe'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 30, Konya 2010, 16.

⁶¹ el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 33-34.

⁶² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987, 53-54; ayrıca bkz. Ali Ebû Mulhim, (Resâilu Câhız'a yapılan takdimden), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987, 8-9.

⁶³ el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 54.

olurdu. Mu'tezile de olmasaydı, Kelamcılar helak olurdu"⁶⁴ ifadeleriyle sonlandırmaktadır. Bu ifadelerde kelama ve Kelamcılara karşı olumsuz nitelermelerde bulunan Hadisçiler için abartılı bir tutumun geliştirildiğini görmek mümkün olmakla birlikte, Câhız esasen kelamcı bakışın dini ve dine ilişkin bütün bir kültürel yapıyı bütünlüklü ve başarılı bir şekilde değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu ve bunun yerini başka bir disiplinin de alamayacağını, kelam kültürünün vazgeçilmez bir perspektif olduğunu dile getirmektedir.

Hadisçiler ve Kelamcılar arasındaki çekişme üzerinden ele alındığında daha da anlam kazanacak bir haberi, İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437), Ebu'l Huseyn el-Hayyat (ö. 300/913)'tan nakletmektedir. Buna göre, Hint meliki, Harun Reşid (ö. 193/809)'e mektup yazarak, kendilerine İslam'ı öğretmek için bir kişiyi göndermesini istemiş, Harun Reşid de güçlü bir hadisçiyi göndermiş ve ona, 'sana büyük bir alim gönderiyorum' diye mektup yazmıştır. Hint kralının yanında yer alan bir kişi gelen kimsenin kelam ehlinde olması korkusu ile onu araştırmak için gizlice birini göndermiş, o da yolda rastladığı kimsenin hadisçi olduğunu anlayınca, geri dönmüş ve kendisini gönderen kişi de buna fazlasıyla sevinmiştir. Hadisçi, Hint melikine ulaşınca yanındaki hintliyle ve ülkenin alimleri ile bir araya gelmiştir. Hintli, dininin hak olduğuna delilin nedir, diye sormuş, hadisçi, bize Sufyan es-Sevrî (ö. 161/778) şu şekilde nakletti, Şu'be (ö. 160/776) şöyle nakletti ve İbn Avn (ö. 151/768) şöyle bahsetti, diye cevap verince, hintli sessiz kalmıştır. Artık hadisçi, hintlinin istediği noktaya gelmiştir. Hintli ona, peygamberinin nübüvvet iddiasına ilişkin sana ulaşan bu rivayetlerin doğru olduğunu nereden biliyorsun, diye sorunca, hadisçi de 'Muhammed Allah'ın Rasulü'dür' (Fetih, 48/29) ayetini okumuştur. Hintli ona, 'Bu sözün Allah'tan olduğunu nereden biliyorsun, belki onu efendin uydurmuştur' diye karşılık verince, hadisçi ne diyeceğini bilememiş ve susmuştur. Melik, ona izin vererek, Harun Reşid'e durumu bildiren bir mektup yazmış, 'gönderdiğin kişi bizim istediğimiz şeyi vermedi, bize İslam'ın aslını açıklama yeteneği olan bir kelamcı gönder' demiş, hadisçi de Harun Reşid'e ulaştığında, bir kelamcı istediklerini dile getirmiştir. Bunun üzerine Ebû Halde bulunmuş ve ona 'münazarada kendine güveniyor musun' denilince o, 'ben bunu başarırım inşaallah' diye karşılık vermiştir. Bundan sonra Harun Reşid, Ebû Halde'yi Hint melikine göndermiş ve mektupta da kelamcı birini gönderdiğini yazmıştır. Kelamcı yoldayken, melikin yanındaki hintli onu kontrol edecek birini göndermiş, o kişi gelen kimsenin bir kelamcı olduğunu anladığında melike ulaşmadan önce onu zehirleyerek öldürmüştür.⁶⁵ Yer verdiğimiz hikaye, güçlü bir mu'tezilî kaynaktan yer almakla birlikte içerik olarak kelamın işlevini, kelam karşıtlığının barındırdığı sorunları ve bu karşıtlığın kelamî tutum karşısındaki yetersizliğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Çünkü sözünü ettiğimiz kelam karşıtlığı, mu'tezilî kelamı aşarak önemli ölçüde sünnî kelamı da hedef almıştır. Onun ötesinde ve belki de en

⁶⁴ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, I-VIII, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, (Mısır) 1965, IV, 289.

⁶⁵ İbnu'l-Murtazâ, 58-59.

önemlisi yukarıdaki hikaye kelamın, dinî kültürü kavramak için diğer disiplinlere kıyasla daha elverişli bir yapıda olduğuna da işaret etmektedir.

Kelam, Müslüman dünyada ilk dönemlerden itibaren en güçlü ilim adamları eliyle geliştirilerek inşa edilmiş, ders halkalarında öğrencilere öğretilmiş, eserler yoluyla da sonraki nesillere aktarılmıştır. Mâtürîdî Kelamcıları arasındaki hoca-talebe ilişkisi tarihî bakımdan takip edilecek niteliktedir.⁶⁶ İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*'de kelam ilmine ayırdığı başlık altında kelamın özellikle eş'arî kelamının gelişimini, eş'arî Kelamcıları arasındaki hoca-talebe ilişkisini, kelama ilişkin yazılan eserleri de yer yer zikrederek belli bir hiyerarşi içinde ele almaktadır.⁶⁷ Konunun sonuna doğru İbn Haldûn, kelam ve felsefe arasındaki tartışmalara kısaca değinerek, felsefî iddialara verilen kelamî cevapları öğrenmek isteyenlerin Gazzâlî'ye ve Râzî (ö. 606/1209)'ye başvurmaları gerektiğini ve onların kitaplarını okumak zorunda olduklarını ifade etmektedir. Çünkü bu güçlü iki ilim adamı önceki Kelamcıların üslûbundan farklı bir üslûp denemiş olsalar bile kelamın ve felsefenin konularını kendilerinden sonraki Kelamcıların yaptığı gibi birbirine karıştırmamışlardır.⁶⁸ Kelama ilişkin tespitlerini kelamın öğretilmesi konusundaki ifadeleri ile devam ettiren İbn Haldûn, kendi dönemindeki öğrenciler için kelam öğretimini bir gereklilik olarak görmemektedir. Ona göre artık bid'atçıların etkisi azalmıştır. Mevcut Ehl-i Sünnet imamlarının yazdığı eserler de yeterlidir. Kelamın öğretimi konusunda belli ölçüde olumsuz tutum takıyan İbn Haldûn, esasen kelamın mahiyeti, işlevi ve gerekliliği konusunda birtakım tereddütler yaşamaktadır. Bu bağlamda İbn Haldûn, Cunejd el-Bağdâdî (ö. 297/909)'den bir habere yer vermektedir. Cunejd el-Bağdâdî, bir topluluğun yanından geçerken o topluluğun kimler olduğunu sormuş ve onların, Allah'ı her türlü eksik sıfatlardan tenzih eden kimseler olduğu söylenince Cunejd el-Bağdâdî, "Eksikliğin imkansız olduğu yerde eksikliği reddetmeye çalışmak eksiklikler" diye karşılık vermiştir. Bu haberi dile getiren İbn Haldûn daha sonra kelamın öğrenciler ve kimi insanlar için gerekli olabileceğini de öne sürerek, Ehl-i Sünnet'in itikadî iddialarını benimseyen kimselerin bu iddialara ilişkin delilleri bilmemesini hoş görmemektedir.⁶⁹ Netice olarak İbn Haldûn'un kelam öğretimi lehine bir tavır benimsediği kabul edilebilir.

Müslüman dünyanın ilk zamanlardan itibaren hiç ihmal etmeden ve önemli ölçüde değerini sorgulama ihtiyacı duymadan devam ettirdiği bir öğretim faaliyeti olarak karşımızda duran kelam öğretimi, tarihindeki en sistematik dönemini belki de Nizamiye medreseleri ile yakalamıştır. Nizamiye medreseleri eğitim-öğretim işleri yanında şîi/bâtınî düşüncenin yayılmasını engellemek ve eş'arî/şâfiî

⁶⁶ Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", DİA, Ankara 2003, XXVIII, 146-147.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Matbaatu Mustafa Muhammed, (Mısır) (tarih yok), 458 vd.

⁶⁸ İbn Haldûn, 465-466.

⁶⁹ İbn Haldûn, 467.

düşüncenin gelişmesini ve kökleşmesini sağlamak için kurulmuştur. Şii/bâtinî düşünce Müslüman dünyayı bu arada Büyük Selçukluları tehdit ettiğinde, bu tehdide karşı kelamî niteliği ağır basan bir eğitim-öğretimin öne çıkarılması, bunun da büyük bir bütçe ile gerçekleştirilmesi,⁷⁰ fert ve toplum hayatında itikadî zeminin inşa edilmesi bakımından kelamın ne ölçüde gerekli olduğunu ve kelam-siyaset arasında da kolay fark edilen bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Nizamiye medreselerinde Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî gibi önemli Kelamcılar ders vermişlerdir. Öyle ki, Nişabur Nizamiye medresesi özel olarak Cuveynî için inşa edilmiştir.⁷¹ Hocası Cuveynî'nin vefatından sonra, Ehl-i Sünnet itikadî tutumu bakımından önemli bir tehlike olarak ortada bulunan bâtinî yaklaşımların dinî-aklî düzeyde engellenmesi için elverişli bir kişilik olan Gazzâlî, Nizamiye medresesine müderris tayin edilmiş, burada daha ziyade kelamî kimliği ile ders vermiş, kitap telif etmiş ve felsefi/bâtinî tavırlara karşı dinî-aklî cevaplar geliştirmiştir.⁷² Bütün bunlar bilinen tarihî gerçekler olmakla birlikte Gazzâlî, kelama ilişkin daha özel bir şeyden söz ederek, kelam eğitimi alacak öğrencinin nitelikleri üzerinde durmaktadır. Onun bu yaklaşımı belki de kelamın hem mahiyeti hem de diğer dinî disiplinler arasındaki yeri ve işlevi bakımından özenle değerlendirilmesi gereken bir tutum olarak gözükmektedir. Öncelikle Gazzâlî her yerde bid'atçıların ortaya çıkabileceğini ve bu bid'atçıları engelleyecek Kelamcılarının bulunması gerektiğini kabul etmektedir. Sözü edilen engellenmenin de ancak kelam tedrisi ile mümkün olabileceğini ifade eden Gazzâlî, bir çekincesini dile getirmektedir. Ona göre kelam, tefsir ve fıkıh gibi herkese okutulmamalıdır. Gazzâlî'nin meşhur yaklaşımına göre fıkıh gıda, kelam ise ilaç gibidir. Gıdanın bir zararı olmadığı halde ilacın zararı olabilmektedir. Kelam öğrencileri için birtakım şartlar öne süren Gazzâlî, böylece belki daha önce kimsenin benimsemediği bir yaklaşımı benimsemiş ve kelamın diğer dinî disiplinlerden belli ölçüde farklı olduğunu tekrar itiraf etmiştir. Ona göre kelam eğitimi alan bir öğrenci yalnızca bu ilimle ilgilenmeli ve kelama harfî olmalıdır. Gazzâlî, bu ilimde yetkinliğe ulaşabilmek için başka işlerle meşgul olmamak gerektiğini düşünmektedir. Kelam öğrenmek için gerekli olan bir başka şart ise zeka, kuvvetli kavrayış ve ifade gücüdür. Çünkü zeki olmayan ve geç anlayan kimsenin kavrayışından ve delillerinden yararlanılamaz. Öyle ki, kelamın ona zarar vermesinden dahi korkulur. Son bir şarttan söz eden Gazzâlî'ye göre, kelamla uğraşan öğrencinin tabiatında doğruluk (salah), dindarlık ve takva bulunmalı, heva ve hevesleri ona hakim olmamalıdır. Çünkü fasık kimseler en küçük şüphe ile dinden uzaklaşırlar. Böyle bir şüphe onlarla dünyevî menfaatler arasındaki engeli ortadan kaldırır. Şu halde onlar, şüpheyi gidermek için çaba sarf etmedikleri gibi teklifin zorluklarından kurtulmak için bu şüpheleri bir ganimet

⁷⁰ Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi", DİA, İstanbul 2007, XXXIII, 189-191.

⁷¹ Abdulazîm ed-Dîb, "Cüveynî", DİA, İstanbul 1993, VIII, 141.

⁷² Çağrıçı, Mustafa, "Gazzâlî", DİA, İstanbul 1996, XIII, 491; bkz. Goldziher, Ignaz, *İslamda Fıkıh ve Akaid*, Çeviri: İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004, 208-209.

olarak dahi kabul edebilirler. Sonuç olarak bu tür öğrencilerin yıktıkları yaptıklarından daha fazla olabilir.⁷³

Mısır'da yani Ezher'de ve İran'da tarihî süreç irdelendiğinde kelam öğretiminin sürdürüldüğünü hatta buna fazladan önem verildiğini görmekteyiz.⁷⁴ Osmanlı medreselerinde kelam öğretiminin güçlü bir şekilde verildiğini,⁷⁵ hatta Osmanlı toplumundaki din kültürünün özellikle kelam ağırlıklı olduğunu biliyoruz. Curcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyetu't-Tecrîd*'i Osmanlı'da en fazla bilinen ve üzerinde çalışılan kitaplardır. Fatih, Sahn-ı Seman medreselerini yaptırdıktan sonra her iki kitabın okutulmasını vakfiyesine şart olarak koydurmuştur.⁷⁶ Ancak Osmanlı toplumundaki dinî tutumun oluşumu açısından büyük ölçüde etkin olan kelam kültürünün Anadolu'ya taşınmasında daha önce de kelama ilişkin tercihlerine başvurduğumuz Bâbertî'nin önemli bir katkısı söz konusudur. Miladî 1312 yılında Bayburt'ta doğmuş olan Bâbertî, Mısır'a giderek tahsilini orada tamamlamış ve yine Mısır'da bilimsel çalışmalarını sürdürmüştür. Döneminin en önemli hanefî/mâtürîdî Fakihlerinden ve Kelamcılardan olan Bâbertî, başta meşhur kelamcı Curcânî olmak üzere Molla Fenârî (ö. 834/1430), Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417), Hacı Paşa (ö. 827/1424) gibi güçlü ilim adamlarını yetiştirmiş, kelamın yanı sıra başka ilim dallarında kitaplar telif etmiş, aynı zamanda tasavvufla da ilgilenmiştir.⁷⁷ Bâbertî'nin yazmış olduğu kelam kitapları yanında ilim ve kültür hayatında son derece etkin olan öğrencileri de hanefî/mâtürîdî kelamının Osmanlı-Türk toplumuna taşınmasında önemli katkı sağlamışlardır. Bu konuda öncelikle Bâbertî'nin belki de en önemli öğrencisi Molla Fenârî'yi takip etmek gerekecektir. O, Bâbertî'den hanefî/mâtürîdî kelam geleneğini aldığı gibi bir diğer hocası Cemaleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89) üzerinden Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'ye yani eş'arî kelam kültürüne ulaşmıştır. Yine Molla Fenârî'nin tasavvufî bir yaklaşımının bulunduğu ve bu konuda hocası Bâbertî'nin de etkili olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Osmanlı dinî kültürünün önemli figürlerinden olan Molla Fenârî'nin yaklaşımı öğrencisi Molla

⁷³ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 99.

⁷⁴ Vollers, K., "Ezher", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1997, IV, 437; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çeviri: Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, 172.

⁷⁵ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1965, 39 vd; İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 78.

⁷⁶ Uzunçarşılı, 25.

⁷⁷ İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeyneddin Kasım, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu'l-Anî, Bağdad 1962, 66; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîn ve'l-Musteşrikîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995, VII, 42; el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *Kitabu'l-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saâde, (Mısır) 1324, 196; Serkîs, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabîyye ve'l-Muarraba*, Matbaatu Serkîs (Mısır), 1928/1346, 504; Aytakin, Arif, "Bâbertî", DİA, İstanbul 1991, IV, 377-378.

Yegân (ö. 865/1436) aracılığı ile Osmanlı kelamının en önemli ismi Hızır Bey (ö. 863/1459)'e taşınmıştır. Hızır Bey, *Kasîde-i Nûniyye*'yi kaleme almakla birlikte, kelam kültürü bakımından asıl etkinliğini yetiştirdiği öğrencileri ile ortaya koymuştur. Hayâlî (ö. 875/1470), Hocazâde (ö. 893/1488), Kestellî (ö. 901/1495) gibi Osmanlı-Türk toplumunun önemli Kelamcıları, Hızır Bey'in öğrencileri arasında yer almaktadır. İlk olarak İznik medresesinde doğup Molla Fenârî eliyle Bursa ve çevresine yayılan dinî/kelamî bakış, İstanbul'un fethinden sonra Fatih medresesinde gelişme imkanı bulmuş, ayrıca şerh ve haşiyeler yazılmak suretiyle kelam çalışmaları devam ettirilmiştir. Hızır Bey'in oğlu ve öğrencisi Sinan Paşa (ö. 891/1486), Molla Lutfî (ö. 908/1494)'yi Molla Lutfî, Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)'yi Kemalpaşazâde de Ebu's-Suûd Efendi (ö. 982/1574)'yi öğrenci olarak yetiştirmiştir. Böylece Osmanlı-Türk toplumunda Bâbertî'nin doğrudan ve dolaylı etkisi ile başlayan dinî/kelamî kültür yerleşme imkanı bulmuş ve belli ölçüde tasavvufla karışarak günümüze kadar gelebilmiştir.⁷⁸ Şu halde denilebilir ki, "Kelamın mahiyetine, konusuna, gayesine yönelik olarak Ebû Hanife ile başlayan ve Bâbertî ile devam ettirilen yaklaşımlar, Bâbertî'nin öğrencileri ve kelama ilişkin eserleri ile ileriye taşınmış, belki de kelama dönük bu güçlü vurgu ve kelamın dogmatik alanı kapatıp düşünsel dünyayı önemli ölçüde belirlemesi, klasik dinî kültürün kökleşip yaygınlaşmasını ve düşünsel dünyanın dinî ekseninde gelişmesini beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Bâbertî'nin öğrencileri ve onları takip eden Türk Kelamcılar eliyle uyarlanan hanefî/mâturîdî çizgi Osmanlı-Türk toplumunu dinî-kültürel bakımdan inşa etmiştir."⁷⁹

Yukarıdaki tespitler, kelamın geçmişte ve dolayısıyla günümüzde toplumumuzu ne kadar derinden etkileyip belirlediğini, öğretiminin nasıl yapıldığını ve kelamı hangi ölçüde bir ciddiyetle ele alıp incelememiz gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak kelamın Müslüman-Türk toplumundaki ya da Müslüman dinî disiplinler arasındaki ağırlığını kavramak için tarihî seyrini, sosyo-kültürel hayattaki ve eğitim-öğretimdeki yerini ayrıca değerlendirmek gerekmektedir. Bundan önce, özellikle belli bir sürecin sonunda Osmanlı toplumunun kelam öğretimi ve buna bağlı düşünsel/felsefî disiplinlerle ilişkili olarak yaşadığı olumsuz tavrı, bu tavrın sonuçlarını, dönemi belki de en iyi değerlendiren Katip Çelebî (ö. 1067 /1657)'nin meşhur tespiti ile ele almak ve kelamın dinî-sosyo/kültürel hayattaki etkisini tekrar hatırlamak yerinde olacaktır.

⁷⁸ Görgün, Tahsin, "*Cemaleddin Aksarayî*", DİA, İstanbul 1993, VII, 308; Aydın, İbrahim Hakkı, "*Molla Fenârî*", DİA, İstanbul 2005, XXX, 245; Babinger, Franz, "*Hızır Bey*", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, V/1, 471; Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları 19. Yüzyıl Sonu – 20. Yüzyıl Başı*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, 24-25; bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 134; Türcan, "*Bâbertî'nin Kelama Bakışı-Ebû Hanife'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme*", 18-19.

⁷⁹ Türcan, "*Bâbertî'nin Kelama Bakışı-Ebû Hanife'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme*", 19.

Böylece biz, kelamın felsefî bilgiyi beraberinde getirmesinden hareketle dinî bilginin beşerîleşmesini ve aklılaşarak hayata katılmasını ne ölçüde sağladığını, ihmal edildiğinde de dinî bilginin bundan ne ölçüde mahrum kalarak din ve toplum arasında ne türlü bir açmazın ortaya çıktığını tekrar görme fırsatını yakalamış olacağız.

Katip Çelebî, Osmanlı ilim geleneği içinde kelam kültürünün hangi döneme kadar ne ağırlıkta yer aldığını dile getirdikten sonra ortaya çıkan olumsuzlukları eğitim sisteminde kelam kültürünün geriye itilmiş olmasına dayandırmaktadır: “Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir diye Emeviler ve Abbasoğulları devirlerinde evâ’il kitaplarını çevirip Arapçaya döndürdüler. Yaratılışları sağlam ve akılları başlarında olan, doğru düşünen kimseler bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar. Kitap yazmak ve gerçeği araştırmak alanında hikmet ve şeriatin arasını bulup birleştiren ve gerçeği araştıranların eserleri her çağda ün kazandı, itibar gördü ve geçerli oldu. İslam bilginlerinden ve hakikati araştıranlardan İmam Gazzalî ve İmam Fahreddin Râzî ve büyük bilgin Adudüddin İcî ve onların izinden gidenler Kadı Beyzâvî ve ulu bilgin Şîrâzî ve Kutbuddin Râzî ve yine büyük bilgin Sadüddin Taftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî –ulu Tanrı hepsine rahmet etsin- ve onların yolundan gidenlerden allame Celâleddin Devvânî ve öğrencileri gerçeği bulma ve inceleme konağına ulaşıp tek bir konuda kalmadılar. Lâkin nice boş kafalı kimseler İslamîliğin başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi –akıllarını kullanmadan- salt taklit ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden redd ve inkar eylediler. Felsefe ilimleri diye kötileyip yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar Allah’ın göklerde ve yerdeki o muazzam milk ü saltanatına, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar tehdidi kulaklarına girmediler. Yere ve göklere bakmayı öküz gibi göz ile bakmak sandılar. Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebülfeth (Fâtih) Sultan Mehmed Han Medaris-i Semaniye’yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Haşiye-i tecrîd ve Şerh-i mevâkif derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâtır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı ne Hidâye kaldı ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kimi kıyıda köşede Doğu-Anadolu’da yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha başlangıçta olanları İstanbul’a gelip büyük tafraya satar oldular. Onları görüp kimi kabiliyetli olanlar zamanımızda hikmet öğrenmek istediler. Fakir de yoklama ve ders okutma sırasında istidadı olan öğrencileri, Sokrat’ın Eflatun’u heveslendirdiği gibi, varlıkların gerçeğini araştıran bilimi öğrenmeleri için heveslendirdim, bu risalede de öğüt ve hepsine nasihat olsun diye birkaç madde alıp söyledim. Tâ ki mutlak ilim adına olanı elden geldiğince öğrenmeye çalışsınlar,

elbette bir yerde lâzım olur, zararı olmaz. Kötüleyip inkar eylemeyeler. Zira bir şeyi inkar o nesneden uzak ve yoksul kalmaya yol açar.”⁸⁰

Yukarıda Katip Çelebi'nin şikayet ettiği bu tutum, esasen bizim dinî kültür tarihimizin ya da eğitim tarihimizin yabancı olduğu bir tutum değildir. İlim ehli insanlar arasında benzer fikir ayrılıkları yaşandığı gibi zaman zaman idareciler de siyasî gerekçelerle bile olsa fikrî/felsefî ve kelimî yaklaşımların gelişiminden rahatsızlık duymuşlar ve bu yaklaşımları eğitim sisteminden uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Hatta bu, kimi zaman felsefî ve kelimî yaklaşımlara karşı olan idarecinin şahsen benimsediği dinî ve siyasî tutuma bağlı olarak gelişebilmiştir. Devamında ise şartlar desteklediği sürece bu dinî/siyasî tutum, Müslüman toplumun dinî bir tercihinin dönüşmüş ve ayrıca eğitim-öğretim faaliyetleri de yine genel siyasî yapının bir parçası olarak görülebilmektedir. Din ve felsefe arasındaki karşıtlık ve devam eden süreçteki çatışma, esasen anlaşılabilir niteliktedir. Bu, İslam'ın dışındaki dinlerin ana yapısı bakımından da kolayca kabul edilebilecektir.⁸¹ İlk dönem Müslüman toplumun ve siyasîlerin konuya ilişkin tercihleri bilinmekle birlikte Türk idarecilerin ilgili konudaki tercihi de ayrıca değerlendirilmelidir. Büyük Selçukluların,⁸² Gazneli Mahmud (ö. 421/1030)'un,⁸³ ayrıca Selahaddin Eyyubî (ö. 589/1193)'nin⁸⁴ az önce ifade edildiği üzere Osmanlıların bir dönemden sonra felsefî ve kelimî bakışa karşı geliştirdikleri yaklaşım tarihen kayıtlıdır. Sözü ettiğimiz siyasî yaklaşımların toplum üzerindeki etkisini ve bu etkinin günümüze kadar uzanan şeklini bugün de takip etme imkanına sahip bulunmaktayız. Geçmişte olduğu gibi günümüz Müslüman toplumlarında ve bu arada Türkiye'de de doğrudan ilahiyat eğitimi ile ilgili olan bazı kimseler bile felsefî ve kelimî bakışa mesafeli durmaktadır. Bunun geçmişten gelen bir tutum olduğunu ve sonuçlarının da tıpkı Katip Çelebi'nin tespitindeki gibi olduğunu kavramak zor değildir.

Felsefe ve kelimî karşıtlığı daha ziyade nasların belirlediği dinî tutum ve tavırların güçlenmesi ile bir döngü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu karşıtlık üzerinden gelişen tartışmaların sonraki dönemlerde de bu şekilde devam edeceğini, felsefî ve kelimî bakışın baştan itibaren yaşadığı meşrûiyet probleminin bir sonuca bağlanamayacağını bir ölçüde öngörmek mümkündür. Öte yandan modern dönemdeki şekli ile tarikat türü yapılanmaların ve siyasî hedeflerini dinî referansları

⁸⁰ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, Yayına Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980, 20-21.

⁸¹ Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, 140; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitapyayınevi, İstanbul 2011, 88 vd.

⁸² Ülken, 140-141.

⁸³ Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967, 63.

⁸⁴ Ülken, 141.

asıl olarak gerçekleştirmek isteyen cemaat düzeyindeki bağımsız dinî oluşumların konuya ilişkin tercihleri de yüksek düzeydeki dinî öğretimi planlayan kimselerin kararlarını belli ölçüde yönlendirmektedir. Dolayısıyla eski meşrûyet tartışmaları tekrar gündeme gelmektedir. Esasen günümüz Türkiye'sindeki ilahiyat fakülteleri açısından konuşacak olursak, her müfredat çalışması, okutulacak derslerin sayısı, içeriği ve dersleri okutacak kimselerin niteliği üzerinden gelişen, sonuçta karar alıcı konumdaki kimselerin dinî/kültürel düzeylerine, akademik ideallerinin sınırlarına sıkışan bir müdahale olarak görülebilecektir. Önemli ölçüde gelecek perspektifi barındırmayan, geçmiş uygulamaları ve geçmiş dinî kültürlerdeki pratikleri, tarihî tecrübeyi önemsemeyen bir serbestlikle ve konu ile doğrudan ilişkili olan çevrelerin fikirlerini hiç umursamadan şahsî birtakım tercihler ile ortaya çıkan bu müdahaleler, kelam dahil olmak üzere temel dinî disiplinlerin ve felsefî kültürün nasıl algılanıp, nasıl öğretileceğini belli ölçüde dikte etmektedir. Sonuçta ciddi bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Bugün yaşayan Müslümanların, devam eden hayatı ve dinî kültürü nasıl okuduğu konusu da bu tartışmada doğrudan etkindir. Öncelikle kendi dindarlığı ve dindarlık hissi oranında insan, varlığa, bu arada kendisine ve dünyadaki bulunuşuna bir tanım getirmektedir. Aynı insan, kendi dindarlık düzeyinin devamı ve bunu başta kendi soyu olmak üzere diğer insanlara aktarma konusunda derin bir kaygı yaşamaktadır. Birçok insanın din için, dinin doğrudan istemediği belki de ilgilenmediği bir kaygıyı derinden yaşadığını, bunu dindarlık iddialarının bir parçasına dönüştürdüğünü, o kaygıdan beslendiğini ve ona sığındığını, zaman zaman bu kaygıyı sattığını ve onunla kendini değerli hissettiğini gözlemleyebiliriz. Dinî değerleri içselleştirmiş, zaman ve zemin düzleminde o değerleri nasıl kavrayacağını kültürel olarak ve bir gelenek dahilinde öğrenmiş, din ile derinlemesine uzlaşmış bir toplumu tekrar ve fazladan bir müdahale ile dinin lehine ve aleyhine olmak üzere yönlendirmeye çalışmak her zaman başarılı olamayacaktır. Bu bir insanın ahlakına sonradan ve anlamsızca müdahale etmeye, ortaya çıkan sunî sonuçlara da sevinmeye benzemektedir.

Dinler, kişileri ve toplumları aşan, ilave yardıma ve dolayısıyla onun adına duyulacak kaygıya ihtiyacı bulunmayan, mevcut nasların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda müntesipleri arasından yetenekli kimseleri ikna ederek onların yüksek yorumlarını bünyesine dahil edebilen ve sonraki müntesiplerinin hayata ilişkin tercihleri ile kendi prensiplerini telif etmekte zorlanmayan, iman ve akıl ekseninde sürekli kendini yenileyen yapılardır. Çoğunlukla kişisel kaygılarımızı ve yetersizliklerimizi dindarlık görünümü ile din ve dine sahip çıkma üzerinden ifade etmemiz bizi yalnızca açık düşürecektir.⁸⁵ Şu halde düşünce düzeyindeki faaliyetleri ve bu arada kelamın ihmal edilmesini de içeren abartılı dindarlık iddiası ile ilahiyat öğretimi arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemek, öncelikle ilahiyatçı tanımını yapma konusunda bizi zorlayacaktır. Şayet biz, dinî bilgiyi yeniden

⁸⁵ İlgili olarak bkz. *Batiya Yön Veren Metinler*, Derleyen: Alev Alatlı, I-IV, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2010, III, 710.

üretmeye aday bir ilahiyatçı istiyorsak, o takdirde üniversite ölçülerine göre gerçekçi, teolojik temelli bir eğitimin gerekliliğini ilk baştan kabul etmeliyiz. Ancak böyle bir amacın dışında yalnızca günümüzdeki ve kendi coğrafyamızdaki dinî tatbikatın sürdürülmesine katkı sağlayacak bir ilahiyatçı istiyorsak, ona göre birtakım tedbirler alınmalıdır. Eğer ilahiyat öğretimi ile son dile getirdiğimiz husus öncelikle hedefleniyorsa bunun için üniversite düzeyinde bir öğretime ihtiyaç olmayıp daha düşük düzeyde bir öğretim de söz konusu hedefi gerçekleştirmek için yeterli görülebilir. Ancak gerçek anlamda bir ilahiyatçı yetiştirmek iddiası önemlidir ve konuya daha ciddi şekilde yaklaşmak, günün ihtiyaçları yanında tarihî tecrübeye başvurmak ve daha başka dinî kültürlerde bu tür bir öğretimin nasıl verildiği konusu ile ilgilenmek gerekebilir. Sözelimi güçlü bir bilimsel geleneğin varlığından bahsedebileceğimiz Avrupa’da XIII. yüzyılın başlarında ilahiyat (teoloji), üniversitenin en temel bölümü olarak görülmektedir. Orada bir ilahiyatçının yetişmesi için gerekli ortam hazırlanmaktadır. Öyle ki, “Paris Üniversitesi özellikle felsefe ve teoloji konusunda Hristiyanlığın kültür merkezi haline gelirken, Oxford da üniversite alanında önemli bir yere sahip olur. Peki, bu okullar nasıl onca bilgiyi üretebiliyor ve düşüncelere yön verebiliyordu? Bunun nedeni, tartışma tekniklerinin ve kanıtlara dayalı tartışmaların olağanüstü nitelikte araştırma ortamları sağlamasıdır. Paris Üniversitesi genç ve bekâr insanlardan oluşan bir lonca organizasyonudur; buradaki insanlar tartışma sanatı konusunda ustalaşmıştır; rekabete ve imtihana dayalı bir yaşam sürerler; bir teoloğun eğitimi için gerekli otuz yıllık süre boyunca aktif ve kritik birçok görevde bulunurlar. Böylelikle, üniversitelerin doğuşu –ki bu Avrupa’ya özgü bir olgudur, zira Paris Üniversitesi 1200 yılında, Oxford 1214, Cambridge 1231, Padova 1222 yılında imtiyazlarını alırlar- herkesin kendini eğittiği ve kendini gösterme fırsatı bulduğu entelektüel rekabet ortamları yaratır. Bunun sonucu olarak da düşünce alanında ilerlemeler, skolastik yöntemlerde ve araştırma biçimlerinde zenginlik ve çeşitlilik yaşanır.”⁸⁶ Bu alıntı, ilahiyat eğitiminin ve buna bağlı olarak felsefî ve kelamî nitelikli tartışmaların geçmiş dönemde Avrupa’da hangi düzeyde ve ne ciddiyetle ele alındığını göstermesi bakımından önemlidir.

Bugün Ehl-i Sünnet itikadı olarak tanımladığımız ve iman düzeyinde benimsediğimiz yapı, dinî olmaktan ziyade kelamîdir. Bu yapı, itikadî konularda kelamî nitelikli sonuçların naslarla ve dinin genel iddiaları ile uyuşturulmasının ardından ortaya çıkmıştır. İtikadî/kelamî hükümler inşa edilirken ne Kur’an’a ne de hadise doğrudan başvurulmuş, kelamın inşa ettiği hükümler, önemli ölçüde sonradan naslarla temellendirilmiştir. Esasen sözü edilen yapılanma Ehl-i Sünnet kelamı dışındaki diğer kelamî yaklaşımlar için de geçerlidir.⁸⁷ Bununla birlikte

⁸⁶ Russ, Jaqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çeviri: Özcan Doğan, Doğubatu, Ankara 2012, 76.

⁸⁷ İlgili olarak bkz. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2003, 283-284; bkz. Wensinck, A. Jan, *The Muslim Creed*, Routledge, Great Britain 1965, 3.

kelam yöntemiyle ulaşılan hükümlerin dinî niteliğinden hiçbir şekilde tereddüt edilemez. Kelamın öncelikle Ehl-i Sünnet kelamının Müslüman toplumda oluşturduğu değişimi tam anlamıyla kavramak ve kelamın fonksiyonunu anlamak istersek diyebiliriz ki, “Kelam yönteminin devreye girmesi, beklendiği gibi öncelikle Müslüman itikadı üzerinde bir farklılaşmaya neden olmuştur. Müslüman toplumun Hz. Peygamber ve sahabe zamanında benimsediği tasavvur, ilerleyen süreçte değişik bakış açıları ile karşılaşmaya ve sorgulanmaya başladığında sözü edilen tasavvurun üzerine kurulu olduğu nasların tekrar ele alınıp değerlendirilmesi ve farklı tanrı tasavvurlarının kurgulanmasına imkan verecek kelime ve kavramları barındıran naslarla ve nas grupları ile karşılaştırılarak tespit edilmesi ve bunun için olabildiğince indirgenmesi gerekmiştir. Zaten söz konusu indirgeme işlevi, kelam dışında başka hiçbir yöntemle gerçekleştiremeyecektir. Bu, son derece güçlü, bütün Müslüman toplumla ilişkili ve ilerleyen süreci derinden etkileyecek ve belirleyecek bir dönüşümdür. Elbette bu dönüşümü yönlendiren kelamın en önemli konusu tanrı tasavvurudur. Söz konusu tasavvura bağlı tartışmalar yani tanrı-alem-insan arasındaki ilişkinin belirlenmesi, belli bir disiplini her zaman içeren kelamî yöntemin en azından dinî çevrelerde ve siyasî/toplumsal düzeyde ne ölçüde güçlü bir fikrî bütünlük ve devamlılık olduğunu da bize göstermiştir.”⁸⁸ Sözü ettiğimiz kelamî yapının anlaşılması, tarih boyunca Müslüman toplumun neye, neden, nasıl inandığının ortaya konulması ancak kelam öğretimi ile mümkün olabilecektir. Müslüman ilahiyatı konusunda özellikle yüksek eğitim alan bir kimse kelamı ve yukarıda dile getirildiği şekli ile onun çok güçlü sayılabilecek etkinliğini kavramak zorundadır. Günümüzde sahip olduğumuz itikadî yapının bize vermiş olduğu güçle kelama öğretim düzeyinde dahi ihtiyacımızın kalmadığını ya da bu ihtiyacın azaldığını öne sürmek, bütün bir din kültürünün üzerine bina edildiği disiplini ihmal etmek anlamına gelir. Din kültürünün tam gözükmeyen tarafında kelam yer almaktadır. Kelamı bir binanın karkas yapısı gibi değerlendirmek mümkündür. Din ve kelam arasındaki ilişki tam da böyle bir ilişkidir. İlk bakışta fark edilmese bile kelam olmadan din kültürünün anlaşılabilmesi düşünülemez. Kelam, temel dinî bakış ve perspektif demektir. Yüksek din öğretimi planlanacaksa bunun böyle kavranması zorunludur. Şu halde, ilahiyat öğretimi yapılırken esas olan, dinin usûlü ve furû’u dediğimiz alanlardır. Bilindiği üzere usûl ile kastedilen itikad bir anlamda kelam, furû’ ile kastedilen de fıkıhtır. Bütün naslar doğrudan ya da dolaylı olarak bu iki alanı belirlemek için vardır. Tarih boyunca bütün bir Müslüman kültür de çabasını sözü ettiğimiz iki alanın anlaşılmasına yöneltmiştir. Müslüman dinî kültürün pratik gereklilikler nedeniyle fıkha ağırlık verdiği hatta onun bir fıkıh kültürü/medeniyeti olarak anlaşılacağı,⁸⁹ ancak fıkıhın da bütün olarak ve usûlü ile birlikte kelama dayandığı tartışılmayacaktır. Müslüman dinî disiplinlerin dinî kültürdeki ağırlıklarının ne olduğunu ya da bu disiplinlerin birbirleri ile ilişkilerini, son yıllarda, üniversitelerin sunî bürokratik gereklilikleri ve kadro mücadeleleri

⁸⁸ Türcan, *Din-Kelam İlişkisi İslam’da İtikadî Düzlemin Oluşumu*, İlahiyât, Ankara 2012, 171.

⁸⁹ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001, 109.

nedeniyle ortaya çıkan, ilahiyat öğretimini de önemli ölçüde anabilim dalı/bilim dalı düzeyinde parçalayan adlandırmalara bakarak belirleyecek durumda değiliz. Açık olarak ifade edilmelidir ki, üniversitedeki ilahiyat öğretimi, doğrudan dinin itikadî ve amelî boyutunun kavranmasını ve bunun her bilgiyle denenip karşılaştırılmasını üstlenebilecek nitelikteki bir düzeyi hedeflemelidir. Bu açıdan bakıldığında kelamın asıl ve zemin olarak Müslüman bilgiyi tanımladığı, dinî olanı belirlediği, dinî disiplinler içinde nasları anlamaya dönük farklı yaklaşımların kullandığı yöntemleri tespit ettiği ve bir anlamda yöntemlerin yöntemi olduğu kabul edilmelidir. Hal böyle olunca kelamın güçlü bir perspektif olarak ilahiyat eğitiminde yer almasını sağlamak gerekmektedir. Ancak bunu sağlarken, kelamın ilahiyat eğitimindeki konumunu ve ağırlığını önemli ölçüde göz ardı ederek, belki ortaöğretim kurumları için geçerli olabilen ve neyi ifade ettiği de pek anlaşılamayan ders saati hesabını yapmamak gerekmektedir. İlahiyat öğretimine ilişkin ders müfredatları düzeyinde bir düzenleme söz konusu olduğunda bu öğretimle irtibatı dolaylı olan bir kültürel disiplinin ders saati ile kelamın ders saatini eşitlemek, akademik bakımdan açıklanamayacağı gibi bu konuda yetki kullanan kimselerin yetkilerini düzgün kullanmadıklarını da bir ölçüde göstermektedir.

Klasik dinî kültürümüzü kavramak ve o kültürün üzerine kurulu olduğu terminolojik yapıyı anlamak için ilahiyat eğitiminde kelam da dahil olmak üzere ana disiplinlere ağırlıklı bir şekilde yer vermek gerekmektedir. Yine kelamın Müslüman dinî kültür adına geliştirdiği iddiaları tam anlamı ile kavramak için, mantikî bilgilerin ve felsefî birikimin, modern dönemdeki algılamalar ve düşünce alanındaki gelişmeler de göz önünde bulundurularak, müfredata eklenmesine ihtiyaç vardır. Bu açıdan bakıldığında ilahiyat öğretimi için felsefî kültürün bir zorunluluk olduğu da söylenebilir.⁹⁰ Kelam kendini yenileyip geliştirebilmek ve nasların anlaşılması konusunda dinin genel yaklaşımını göz ardı etmeden belirleyici olabilmek için akli/felsefî tutumdan yararlanmak zorundadır.⁹¹ Tarih boyunca Ebû Hanife, Eş'arî, Mâtürîdî (ö. 333/944), Bâkılânî (ö. 403/1013), Cuveynî, Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114), Gazzâlî, Râzî, Amidî (ö. 631/1233), Beydâvî (ö. 791/1388), Taftâzânî (ö. 792/1390), Curcânî gibi kelamcı ve ilim adamları kendi dönemlerindeki akli/felsefî bilgilerden yararlanmakta sakınca görmemişlerdir. Müslüman dinî kültürün eksenini, ismini zikrettiğimiz ilim adamları tarafından belirlenmiştir. Onların eserleri incelendiğinde hangi felsefî kavramı ne ağırlıkta ve ne içerikte kullandıkları kolayca görülebilecektir.

⁹⁰ Farklı dinî kültürel ortamlardaki ilahiyat eğitimi ve felsefe ile ilişkisi için ayrıca bkz. Schopenhauer, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, Çeviri: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2010, 35-36.

⁹¹ Frank, *Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005, VII, 123-124.

İslam felsefesi, Müslüman dinî kültür inşa edilirken güçlü bir disiplin ve yorum yöntemi olarak ortaya çıkmış, murad-ı ilahînin keşfinde özel olarak değerlendirilmiştir. Kelamî, fikhî ve tasavvufî boyuttaki yorumların belli oranda felsefî kültürden kaynaklanan tespitleri barındırdığını biliyoruz. Hatta İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin tefsire ilişkin eserler⁹² yazdığını, İbn Rüşd (ö. 595/1199)'ün büyük bir fakih olduğunu aynı zamanda usûle ilişkin eseri bulunduğunu da biliyoruz.⁹³ Müslüman itikadının ve kelamının en önemli konularından ispat-ı vacip ve buna ilişkin delillerin kurgusu önemli ölçüde felsefî bir formasyona dayanmaktadır.⁹⁴ Allah'ın sıfatları, kelamî düzeyde tekrar tanımlanırken, felsefî kavramlar özellikle değerlendirilmiştir. Bu, Mu'tezile kelamı için böyle olduğu gibi Ehl-i Sünnet kelamı için de böyledir.⁹⁵ Gazzâlî'ye gelene kadar ruhun mahiyeti konusunda tam anlamı ile bir sonuca ulaşamamış ve ahiretteki diriliş konusunda önemli bir tartışma yaşanmıştır. Ruh ve beden ilişkisindeki belirsizlik nedeniyle konuyla ilgili bir itikad oluşturmakta zorlanan Ehl-i Sünnet, Gazzâlî'nin felsefî kültürden edindiği bilgi ile ruhun basit bir cevher olduğuna ve ölmeyeceğine ilişkin tanımı geliştirmiş ve ruha dair itikadını inşa edebilmiştir.⁹⁶ İbn Sînâ, nübüvvetin ispatı konusunu ele alırken, insanın sosyal bir varlık olmasını önemsemiş ve toplum için peygamber düzeyinde sözü dinlenen etkin bir kanun koyucuya ihtiyaç duyulduğunu dile getirmiştir.⁹⁷ Onun bahsedilen yaklaşımı, kelamî bakımdan da önemlidir. Çünkü bu yaklaşım, büyük ölçüde İbn Sînâ'dan mülhem olarak, Kelamcılar tarafından da nübüvvetin ispatı konusunda değerlendirilmiştir.⁹⁸ Felsefî yaklaşımın Müslüman din kültüründe ne ölçüde etkin bir yere sahip olduğunu göstermesi bakımından ilk başta dile getirilen bu örnekler bir fikrin oluşması için yeterli görülebilir.

⁹² Alper, Ömer Mahir, “*İbn Sînâ*”, DİA, İstanbul 1999, XX, 342-343; Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu's-Süfiyye fî Felsefeti Ibn Sînâ*, el-Muessesetu'l-Câmia li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1982, 24 vd.

⁹³ Bkz. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2012, 19.

⁹⁴ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 271 vd; Özervarlı, “*İsbât-ı Vâcib*”, DİA, İstanbul 2000, XXII, 495 vd.

⁹⁵ Wolfson, 85 vd.; Frank, *Currents and Countercurrents*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005, VIII, 121.

⁹⁶ Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006, 155 vd.; bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, 132-133.

⁹⁷ İbn Sînâ, Ebû Ali, *eş-Şifâ* (el-İlâhiyyât, I-II), Tahkîk: el-Eb Kınvâtî, Saîd Zâyid, el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, Kahire 1960, 441; İbn Sînâ'nın, nübüvveti ispatı ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Sînâ, *er-Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim*, Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabîyyât içinde, Matbaatu'l-Cevâib, Kostantuniyye 1298, 86 vd.

⁹⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire (tarih yok), 111; er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (tarih yok), 215; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, 105 vd.

Dolayısıyla İslam felsefesini kavramak bizi Müslümanların inşa ettiği dinî kültürü kavrama konusunda başarılı kılacaktır.⁹⁹ Zaten bu, ilahiyat öğretiminin geldiği şu aşamada tartışılacak bir şey de değildir.

İslam felsefesinde geliştirilen yorum yöntemlerini kavramak için bu felsefenin kaynaklandığı sistemi yani Yunan düşüncesini anlamaya çalışmak Müslüman ilahiyat öğretimi için de önemlidir. Çünkü Yunan mantığında ve felsefesinde kullanılan onlarca kavram İslam felsefesi dışında kelam ve fıkıh başta olmak üzere Müslüman din kültürünün diğer alanlarında da halen kullanılmaktadır. Sözünü ettiğimiz kavramsal yapıyı doğrudan kendi dünyasında tanımaya çalışmak, bunu ilahiyat öğretiminin genel ağırlığını bozmayacak nitelikte/yoğunlukta yapmak ve müfredata dahil etmek önemlidir.

Yunan felsefesi Müslüman din kültürüne dahil olmadan önce Yahudî ve Hıristiyan kültürü ile karşılaşmış, özellikle Hıristiyan kültürü onu doğrudan ve derinden etkilemiş, daha sonraki bir dönemde Hıristiyanlık ve felsefe arasında yaşanan mücadele başka bir din ve felsefe karşılaşmasında rastlanmayacak nitelikte karakteristik bir sonuca gitmiş, dünyada ilk defa olmak üzere bilgi üzerinden bu kadar kitlesel bir ayrışma yaşanmış, dinî otoriter bilgi insanın kendi ürettiği bilgi ile karşı karşıya gelmiş, bilimde, kültürde, sanatta dinin etkisinden uzak bir alanın olabileceği ihtimali güçlü şekilde kendini göstermiş ve Rönesans düşüncesi gelişmiştir.¹⁰⁰ Bu düşüncenin kavranması önemlidir. Ayrıca ilerleyen süreçte ortaya çıkarak günümüz dünyasına hakim olan seküler bakışı önemli ölçüde besleyip destekleyen aydınlanma¹⁰¹ düşüncesinin kavranması için yine ilahiyat öğretiminde sözünü ettiğimiz sürecin ele alınması ve buradaki felsefi/düşünsel kültürün irdelenmesi gerekebilir. Bu bilgiler kelam açısından da değerlidir. Yaşadığı dünya ile doğrudan ilgilenen ve var olan her şeyi konu edinen kelam, din ve dünya arasındaki ilişkiyi günümüzün değer yargıları bakımından da ayrıca ele almalıdır. Şu halde kelam, bahsedilen konuları değerlendiren felsefi disiplinlerden yararlanacaktır. Dolayısıyla bu konularda bilgi aktarımı yapacak ve dinin anlaşılması, algılanması bakımından bugün yaşanan farklılıkların nedenlerini sorgulayacak, fert ve toplumların din ile ilişkilerini inceleme imkanı verecek derslerin yine ilahiyat ders müfredatında yer alması anlamlıdır.

İlahiyat kültürünün bütün yönlerini içine alan bir program iddiası, olabildiğince zor ve tartışmalı bir alana girmek anlamına gelebilir. Böyle bir

⁹⁹ Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan etkilendiği konusunda bkz. Frank, *al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005, XI, 271-272.

¹⁰⁰ Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Çeviri: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 1999, 203-204.

¹⁰¹ Skirbekk, 276 vd.

program çalışmasında, konuyla ilgili kimselerin özellikle ilahiyat fakültelerindeki öğretici konumunda bulunan kişilerin fikirlerine anlamlı bir şekilde müracaat etmeden daha ziyade kişisel gayretlerin ürünü olarak birtakım planlamalar içine girmek, ne düşündüklerini önemsemediğimiz insanların neyi, nasıl öğreteceğini önemsemek, bir anlamda onları yok saymak ve birtakım iyiliklerin önünde engel olarak görmek kabul edilemez. Ancak biz bütün bunların dışında çok daha temelli ve zor aşılacak bir sorunla karşı karşıyayız. Şu bilinmektedir ki, Müslüman dünya ve içinde bulunduğumuz toplum, uzun sayılabilecek bir süreden bu yana önemli bir gerçekçilik problemi yaşamaktadır. Müslüman toplumlar ve bu arada bizim toplumumuz, hiçbir büyük problemi, nedenleri, sonuçları ve çözüm yolları bakımından gerçekçi bir düzlemde tanımlayıp tam anlamıyla kavrayamamıştır. Henüz gerçekçi bir eğitim sistemi ile tanışmamış olan bu toplum, her düzeydeki problemini tanımlarken ve bu problemlerin çözümünü ararken, yetkili, ama yeterlilikleri tartışmalı kimi insanların şahsî hırslarını ve fevrî tavırlarını aşamayan müdahaleleri ile karşılaşmıştır. Eğitim-öğretim ve dinî öğretim bu anlamda en çok hırpalanan ve ihmal edilen alanlar olarak görülebilir. İlahiyat kültürünün nasıl çalışılacağı ve bu kültürün içinde kelamın nasıl ele alınacağı konusu, problemlerimize ilişkin genel bakış açımız değiştirildikten sonra belki değerlendirilebilecektir.

KAYNAKÇA

- Abdulazîm ed-Dîb, “*Cüveynî*”, DİA, İstanbul 1993.
- el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn (ö. 360/970), *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403.
- Ali Ebû Mulhim, (Resâilu Câhız'a yapılan takdimden), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987.
- Alper, Ömer Mahir, “*İbn Sînâ*”, DİA, İstanbul 1999.
- el-Askalânî, Ali b. Hacer (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Lübnan 2004.
- Aydın, İbrahim Hakki, “*Molla Fenârî*”, DİA, İstanbul 2005.
- Aytekin, Arif, “*Bâbertî*”, DİA, İstanbul 1991.
- el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409.
- Babinger, Franz, “*Hızır Bey*”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed (ö. 1069/1658), *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
- Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.
- Batıya Yön Veren Metinler*, Derleyen: Alev Alatlı, I-IV, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, İstanbul 2010.

el-Belhî, Ebu'l-Kâsım (ö. 319/931), *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içinde, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.

Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed (ö. 1098/1687), *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, (baskı yeri yok) 1949.

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2001.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 235/849), *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut 1987.

-*Kitâbu'l-Hayevân*, I-VIII, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1965.

el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.

Çağrı, Mustafa, "*Gazzâlî*", DİA, İstanbul 1996.

Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ebsat*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

-*el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.

Ebu'l-Fadl, Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Ehâdis fi Zemmi'l-Kelâm ve Ehlih*, Tahkik: Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ced'î, Dâru Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1996/1417.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935), *Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Eş'arî'nin Kitâbu'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344.

Fazlur Rahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.

Frank, M. Richard, *al-Ghazâlî's Use of Avicenna's Philosophy*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005.

-*Currents and Countercurrents*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005.

-*al-Ghazali on Taqlid*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005.

-*Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa*, Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: Texts and Studies on the Development and History of Kalam, I içinde, Ashgate Publishing, Great Britain 2005.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2008.

-*el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Tahkik: Cemil Saliba, Kamil Ayyad, Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriyye, Dimeşk 1956.

-*el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte, I-II, Ta'lik: Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut 1994/1414.

-*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1970.

-*İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*, el-Munkiz mine'd-Dalâl, Kitabu'l-Madnun bih alâ gayri Ehlih ve el-Madnûnu's-Sağîr ile birlikte, (Baskı tarihi ve yeri yok).

Goldziher, Ignaz, *İslamda Fıkıh ve Akaid*, Çeviri: İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004.

Görgün, Tahsin, "*Cemaleddin Aksarayî*", DİA, İstanbul 1993.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitapyayınevi, İstanbul 2011.

Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, el-Muessesetu'l-Câmia li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1982.

el-Hasen b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), *Risâle fî'r-Red ala'l-Kaderiyye*, Bidâyetu İlmi'l-Kelam fi'l-İslâm içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977.

el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728), *Risâle fî'l-Kader*, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali (ö. 481/1089), *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419.

Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967.

İbn Abdilberr, en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *el-İstiâb fî Esmâi'l-Ashâb*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2006.

İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebû Hâmid Abdulhamid b. Hibetillah (ö. 656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-V, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1995/1415.

İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Matbaatu Mustafa Muhammed, (Mısır) (tarih yok).

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV+I, Tahkik: Ahmed Abdulvehhab Fetih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994/1414.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeyneddin Kasım (ö. 879/1474), *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdad 1962.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1199), *Menâhicu'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964.

İbn Sînâ, Ebû Ali (ö. 428/1037), *eş-Şifâ* (el-İlâhiyyât, I-II), Tahkik: el-Eb Kınvâtî, Saîd Zâyid, el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbii'l-Emriyye, Kahire 1960.

-*er-Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm*, Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabîyyât içinde, Matbaatu'l-Cevâib, Kostantiniyye 1298.

İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1437), *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997/1417.

el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (ö. 471/1078), *et-Tebîrî fî'd-Dîn*, Tahkik: Yusuf Kamil Hût, Alemu'l-Kitab, Beyrut 1983.

İshak er-Rûmî (ö. 950/1543), *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber* (Kitap kütüphane kayıtlarında sehven Bâbertî'ye nispet edilmiştir), Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, No:769, 4a.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Katip Çelebi (ö. 1067/1656), *Mîzanü'l-Hakk*, Yayına Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay (ö. 1304/1886), *Kitabu'l-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saâde, (Mısır) 1324.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2003.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çeviri: Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (tarih yok).

Ömer b. Abdilaziz (ö. 102/720), *er-Risâle*, Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (tarih yok).

Özaydın, Abdülkerim, "*Nizâmiye Medresesi*", DİA, İstanbul 2007.

Özen, Şükrü, "*Mâtürîdî*", DİA, Ankara 2003.

Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları 19. Yüzyıl Sonu – 20. Yüzyıl Başı*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

-"*İsbât-ı Vâcib*", DİA, İstanbul 2000.

el-Pezdevî, Ebu'l-Usr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerim b. Musa b. Mucahid (ö. 482/1089), *Usûlu Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte, I-IV, Tahkik: Muhammed Mu'tasım Billah, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1991/1411.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 493/1100), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.

er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Muhassalu Efkârî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Tûsî'nin Telhîsu'l-Muhassal'ı ile birlikte, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (tarih yok).

- Rebi' b. Habib (ö. 180/796), *el-Câmiu's-Sahih Musnedu'l-İmam Rebi' b. Habib*, I-IV, Tahkik: M. İdris-Aşur b. Yunus, Dâru'l-Hikme, Beyrut 1415.
- Russ, Jaqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çeviri: Özcan Doğan, Doğubati, Ankara 2012.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2012.
- Schopenhauer, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, Çeviri: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Serkîs, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiye ve'l-Muarraba*, Matbaatu Serkîs (Mısır), 1928/1346.
- Skirbekk, Gunnar-Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Çeviri: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 1999.
- es-Suyûtî, Celeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk 1994/1415.
- et-Taftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, I-IV, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer (ö. 322/933), *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahâvî ve Akaid Risalesi*, Tahkik: Arif Aytekin, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.
- Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2010.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (ö. 279/892), *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Türcan, Galip, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, İlâhiyât, Ankara 2012.
- Din-Kelam İlişkisi İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu*, İlâhiyât, Ankara 2012.
- Kur'an'da Ahiret İnanıcı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2006.
- "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu"*, Marife, Yıl:5, Sayı: 3, Konya 2005.
- "Klasik Kelam'ın Apolojik Değeri"*, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 17, Sayı: 4, Ankara 2004.
- "Kelam Dilinin Kurgusal Niteliği"*, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl:4, Sayı:1-2, Çorum 2009.
- "Bâbertî'nin Kelama Bakışı-Ebû Hanife'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme"*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 30, Konya 2010.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1965.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Vollers, K., *"Ezher"*, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1997.
- Wensinck, A. Jan, *The Muslim Creed*, Routledge, Great Britain 1965.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîn ve'l-Musteşrikîn, Dâru'l-İlm li'l-Melââyîn, Beyrut 1995.