



## KELÂMİN EPİSTEMOLOJİK EKSEN OLMA İMKÂNI

Cafer GENÇ  
Dr. Öğr. Üy., Artvin Çoruh Ü. İlahiyat F.  
[g.cafer@artvin.edu.tr](mailto:g.cafer@artvin.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-5188-4892>

### Öz

Kelâm âlimleri ilmi, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmışlar ve insana ait olanı “hâdis ilim” olarak adlandırmışlardır. Kadîm ilimle hâdis ilmi bağımsız iki ilim olarak görmemişler; işlem kaplam ilişkisiyle kadîm ilmin hâdis ilmi de kapsadığını belirtmişlerdir. Kelâmcıların bu tanımlamasıyla, hangi çerçevede ele alınsa alınsın, insandan iradî olarak sâdır olan bütün ilimler “hâdis ilim” kapsamına girmektedir. Temel ilimler, aynı varlık alanlarını/konularını farklı açılardan ve farklı metotlarla ele alarak ortaya çıkmışlardır. Ancak bu ilimlere ait müktesebat çoğalınca, ait oldukları epistemolojik eksenini unutarak otonom olma sürecine girince, disiplinler arasında paradigmaya dayalı farklılaşmalar derinleşmeye başlamış; bunun bir sonucu olarak da epistemolojik parçalanma ortaya çıkmıştır. Her disiplin kendi “realitesini” ihdas etme sürecine girince, bilgi disiplinleri arasındaki farklılaşma derinleşerek “ayrışma” sürecine geçmiştir. Disiplinler arasındaki bu olumsuz ilişkiler ağı, insan hayatını da etkileyerek bu minvalde kurumsallaşmayı ortaya çıkarmıştır. Kelâm ilmi, tarih boyunca hep ilkeli bütünleşmeyi sağlama peşinde olduğundan dolayı epistemolojik parçalanmanın ortaya çıkardığı/çıkaracağı olumsuzlukları normatif bir dille ortaya koymakla yükümlüdür. Epistemoloji alanında birlik/uyum sağlanamadığı sürece, küresel düzeyde barış ve uyumun sağlanması düşünülemez. Bu açıdan, konu oldukça geniş kapsamlı olup çok yönlü ve bir arada çalışmayı gerekli kılmaktadır. Burada sadece, teorik düzeyde kelâmın epistemolojik eksen olma imkânı ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Epistemoloji, Teoloji, Din Felsefesi, Sosyal Bilimler.

## THE POSSIBILITY OF KALÂM AS AN EPISTEMOLOGICAL AXIS

### Abstract

Scholars of kalâm have divided the knowledge into two as qadîm (eternal) and hâdith (temporal) and correlated "al-'ilm al-hâdith" with humanbeings. They never regarded eternal and temporal knowledge as two distinct types of knowledge, rather they established the framework that eternal knowledge encompasses temporal knowledge. According to this definition, all the knowledge voluntarily emanate from humans are parts of "al-'ilm al-hâdith". Fundamental disciplines have emerged by addressing the same subject-matter from different perspectives and by using different methods. However, as the knowledge these disciplines has accumulated, they became autonomous forgetting the epistemological axis to which they belonged and their interdisciplinary paradigm-based divergence has deepened gradually, resulting an epistemological disruption. Every discipline by starting a process of forming their own "reality", this divergence between the disciplines have deepened paving the way for the stage of "differentiation". This negative network of interrelational structure between the disciplines has also affected the human interactions causing an institutionalisation in that regard. Throughout history, kalâm has always sought to ensure an integration between different disciplines; therefore, it is obliged to put forth the disadvantages that were formed or will be formed by epistemological disruptions using its normative language. Thus, this work deals theoretically with the possibility of kalâm being an epistemological axis for this regard.

**Keywords:** Kalâm, Epistemology, Theology, Philosophy of Religion, Social Sciences.

**Atıf:** Genç, Cafer. “Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 38-65.

## Summary

Kalām is built upon the denomination and advocating of the principles of Islam, where denomination and identification have been carried out according to its subject and purpose. Denominations and identifications of kalām have been developed by its principles (wasā'il) according to the historical period, while its problems (masā'il) has always remained as the main axis of it. Of the names of kalām, 'ilm al-tawhīd (knowledge of unity) and usūl al-dīn (principles of the religion) carry special importance for our subject handled in this work.

'Ilm al-tawhīd focuses on Allah's essence and attributes, while usūl al-dīn focuses on principles of Islam. 'Ilm al-tawhīd taking Allah's essence and attributes as a reference point, starting from the freedom of act, it also addresses debates of understanding the nature and man. Because, it is impossible to discuss the essence and attributes of the necessary being independently without investigating the possible beings i.e. man and the nature. Taking Allah with his essence and attributes apart from the possible universe is out of the scope of the temporal (hādith) knowledge, but within the scope of the eternal (qadīm) knowledge. Usūl al-dīn is a denomination that aims the principles of Islam. The mind cannot operate without having the basic principles. People can only think based on basic principles; therefore, kalām questions basic principles of thought with a normative manner on the one hand and aims to build new/inherent/major principles on the other. In this context, while 'ilm al-tawhīd is more functional in the ontological grounds, usūl al-dīn is functional in the epistemological ground. While 'ilm al-tawhīd takes the created universe within the scope of the temporal beings, usūl al-dīn takes it within the scope of the temporal knowledge.

Perception of the diversity in beings directly shapes the perception of the diversity in knowledge. Since the kalām scholars categorize beings into two groups as eternal and temporal, consequently they also categorize knowledge into eternal knowledge and temporal knowledge. Eternal knowledge is the knowledge that belongs to Allah, and human knowledge about Allah is not within its context. Therefore, if we have to mention this in the method of kalām, any knowledge that willingly/by acquisition occurs out of human beings is temporal knowledge.

In accordance with the understanding of temporal universe and temporal knowledge, kalām definitely does not accept an absolute distinction between the disciplines of knowledge and considers this bisible distinction as a delusion. Nevertheless, it accepts nominal distinction within the context of its connection with its main axis; in some cases, it even deems it necessary for pedagogical purposes. For, kalām is not only responsible for corresponding to the truth, but it is also responsible for explaining it truthfully. Therefore, kalām is always responsible for developing an appropriate epistemological language according to the target population.

It is a strategical matter to debate the position of kalām in contemporary epistemological structure. A debate akin to the one between philosophical and Islamic sciences within the context of the reason-scripture relationship in early

period is taking place to the debate between kalâm/Islamic sciences and social sciences today. In the early period, revelation (waḥy)/kalâm carried out the epistemological struggle both extroversively against philosophy and introversively within the context of sectarianism through the bid'ah concept it developed. Today, kalâm is supposed to both develop a discourse towards the methods of social sciences and to open the debate of current internal capacity and boundaries of Islamic sciences.

In the early period, kalâm has not only dealt with knowledge in philosophical context; but it also dealt in relation with the works and methods of milal and niḥal i.e. different Islamic sects and other religions and beliefs. However, debate of kalâm with philosophy is something more apparent. Nevertheless, today, this method of kalâm can be utilized for epistemological relationships to be established with "religious sciences". In other words, it is important for kalâm to develop its relations based on milal and niḥal method manifested throughout its history rather than methods of modern religious and social sciences. Within this context, kalâm is responsible for developing theses based on a normative discourse along with the disciplines such as primarily theology, philosophy of religion, anthropology and religious education. Kalâm may not bring out a suitable conveying method by declaring that it will abide by the existing modern epistemological framework. Thus, it has to approach the basic paradigms of different disciplines with a critical methodology. The extent to which it could achieve this goal is an intrinsic matter of kalâm, and its discussion can be made within the framework of kalâm epistemology.

Kalâm should conduct its discussions in a normative language with the epistemological fields of philosophy, social sciences and religious sciences through its own method of wasā'il and masā'il and it should not let these disciplines intertwine with kalâm. To illustrate, kalâm should not get sick while trying to cure the sick and it should maintain its health. It is of crucial importance that kalâm scholars should not compromise on the fact that kalâm is a science based on revelation when they try to develop a discourse within the scope of wasā'il towards any kind of epistemological debates.

As a result of living in a global world, it is within possibility to meet with any kind of different understandings. Epistemological pluralism naturally paves the way for religious pluralism. It is necessary to discuss the hypotheses on how to respond to this process. Kalâm is supposed to discuss the contents and value of pluralism. Otherwise, in this globalizing world where only one in four is muslim, kalâm itself will face the question of legitimacy.

## Giriş

Bir ilmin muhtevasıyla adlandırılması için seçilen lafız ve kavramlar arasında doğrudan bir ilişki olmasa bile, en azından ilintili olma açısından bir ilişkinin olması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Bu açıdan bir ilmin tarihi süreç içerisinde izlediği terimsel ve lafzî dönüşüm ve değişim söz konusu ilmin kapsamıyla ilgili önemli ipuçları verebilir.

Düşünce/felsefe “köken sorununu ilkeler bağlamında açıklama denemelerine” bağlı olarak çözmeye başladığından dolayı tabiatın oluşumu, insanın kökeni ve insan hayatının ilkelerinin mahiyeti üzerine araştırmalar yoğunlaşmıştır.<sup>1</sup> Felsefi bilgi tabiat ve insan üzerine olmak üzere iki ana zeminde gelişim göstermiş, aralarında pedagojik düzeydeki ayırım zamanla keskinleşerek epistemolojik ayırma eğilimine girmiştir. Günümüzde geçerli olan, düşüncenin/bilginin “sayısal” ve “sözel” şeklindeki ayırımı ve buna bağlı olarak şekillenen fen ve sosyal bilimler tasnifinin temelleri bu noktaya dayandırılabilir.<sup>2</sup>

Sistemli düşüncenin hangi minvalde başladığı tartışılan bir diğer konudur. Bazı araştırmacılar düşüncenin dinden kaynaklandığını söylerken, bazıları da insanî çabanın sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmektedirler.<sup>3</sup> Her iki tarafın kendilerine göre “geçerli” argümanları vardır. Konu bir ölçüde nominalistlerle realistler arasındaki anlam-lâfız ilişkisine dayalı tartışmaya çıkmaktadır.<sup>4</sup>

İnsan zihninin dolayimli bir yapıda ve hayatının da çok yönlü olması her zaman bilgi çeşitliliği konusunu ortaya çıkarmıştır. Ama günümüzdeki şekliyle bilgi çeşitliliği büyük ölçüde konu olmaktan çıkmış, adeta bir “sorun” haline gelmiştir. Konuya yakından bakıldığında asıl sorunun bilgi çeşitliliğinden daha çok, bilgi çeşitliliğinin koordine edilememesinden kaynaklandığı görülebilir.

İnsan epistemolojik bir eksene sahip olmadan hiçbir bilgi elde edemez. Buradan hareketle psikoloji düzeyinde her insanın ana epistemolojik bir eksene sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ortak epistemolojik eksen sosyolojik alana çıkmadığı sürece asıl işlevini yerine getiremez. Diğer ifadeyle, bilgi tek taraflı olarak ele alındığında kendi içerisinde bütünselliğini/tutarlılığını sağlayamaz. Bundan dolayı, ana epistemolojik eksenini sadece psikoloji veya sosyolojiye ircâ etmeden dengeli bir şekilde götürebilmek önemlidir. Bize göre kelâm, bu noktada metodu ve normatif oluşuyla stratejik bir konuma sahiptir. Onun stratejik oluşu aynı zamanda tarihi tecrübesinden de kaynaklanmaktadır.

<sup>1</sup> Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 112.

<sup>2</sup> Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 3. Basım (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003), 15.

<sup>3</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 5. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 14; Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi-Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013) 65-66.

<sup>4</sup> Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 103; Seyyid Yahya Yesribî, *İrfan Felsefesi*, trc. Kenan Çamurcu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 233.

## 1. Varlık Anlayışı Ve Epistemoloji

Her ilmin üzerine oturduğu bir zemini vardır. “Varlık alanlarıyla ilmî alanlar birbirlerine tekabül ederler.”<sup>5</sup> Bütün varlık alanlarını “varlık” adı altında toplamak ilkesel açıdan doğru olmakla beraber, varlıktaki çeşitliliği ifade etmede kullanışlı değildir. Daha doğrusu insanlar “kategoriler” aracılığıyla düşünebildiklerinden dolayı, tek ilkeyle bu sağlanamaz.<sup>6</sup> İnsanın doğuştan itibaren düşünebilen bir varlık olduğu varsayılsa bile, düşündüklerini başkalarına aktaramaz. Dolayısıyla düşüncenin teşekkülünde, daha da önemlisi aktarımında dile ihtiyaç zorunludur.

Varlık alanları(farklılaşması) tasavvur edilmeden düşüncenin ve dolayısıyla dilin teşekkülü imkânsızdır. Düşünme ile kategoriler arasındaki ilişki metaforik anlatımla, korumak amacıyla “çuvala doldurulan malzemeye” benzetilebilir. Çuvalın ağzı bağlanmadığında malzeme korunamadığı gibi, çuvalın ağzını bağlamayı abartıp malzemeyi sıkıştırdığımızda da malzemeyi bozabiliriz. Skolâstik bilim anlayışıyla post-modern bilgi anlayışı bu iki yönlü savrulmaya örnek olarak verilebilir. Belki de insanın yanlışlarından birisi, ilkesel olarak, ilgili kavramın işaret ettiği anlamın mefhum-i muhalifinden hareket etmekle doğru düşündüğünü zannetmesidir. Bütün sosyal, siyasî, epistemolojik vs. önyargıların bu noktadan başladığını söyleyebiliriz. Mefhum-i muhalifinden hareket etmek zihin için bir nebze kolay olup “nefse uymayı” andırmaktadır. İnsanın nefesine uyması söz konusu ise, neden toplumun nefesine uyması söz konusu olmasın ki! Buradaki “mefhum-i muhalif” tabirini fıkıh usûlündeki terim anlamıyla kullanmadığımızı belirtmeliyiz.

Her ilmin kendi sınırlarına bağlı olmasıyla “bağ”lı kalması farklı durumlara işaret eder. “Bağlı” olma bir aidiyete işaret ederken, “bağ”lı kalma hapsolmaya, kendi içine abanmaya işaret eder. Kavramlar üzerine tam bir mutabakat sağlanamadığı sürece, dilde tek başına kullanılmaları anlam bulanıklığına yol açabilir. Bu problemi ortadan kaldırmak için kavramları, bir bağlam çerçevesinde açıklayıcı ifadelerle beraber kullanmak uygun düşebilir.

İlimler ait oldukları temel ilkeye bağlı kalmadıklarında “epistemolojik dağınıklık” ortaya çıkarken, temel ilkeye “bağ”lı kaldıklarında ise “epistemolojik büzüşme” olarak adlandırılacak durum ortaya çıkar. Bu açıdan, ilim disiplinlerinin ana ilkeye göre kendi alanlarında nasıl işlevsel olabilecekleri stratejik öneme sahip bir konudur. Bu ilişkinin sağlanması başlı başına dinamik bir mesele olduğundan genel geçer bir kuralı yoktur. Bu disiplinlerle ana ilke arasında işlem-kaplam ilişkisi olup, biri genişlediğinde diğerinin alanı/konumu daralır. İşlem-kaplam ilişkisinde disiplinlerden birinin diğerinin sınırlarına gelmesi/yaklaşması olumlu ve olumsuz anlam içeriğiyle “epistemolojik krizin” bir ifadesidir. Din bilimlerinde, sosyal bilimlerde ve tabii bilimlerde ortaya çıkan keskin metot

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, *İslâm’ın Antik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 156.

<sup>6</sup> Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-i’tikâd*, nşr. Abdullah Muhammed el-Huleyli ( Lübnan: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 2004/ 1424), 77.

değişiklikleri/farklılıkları bu kriz dönemlerinin bir sonucudur.<sup>7</sup> Bu durumda/dönemde tasavvur edilen varlık alanları ve bu alanlara ait bilgiler arasında tam bir karmaşa durumu ortaya çıkar. Ontolojik tasavvur ile epistemolojik bakış arasında ortaya çıkan kısır döngü, bütün bilgi disiplinlerine zarar vermeye başlar. Yine bu dönemde, bilimler arasındaki içlem-kaplam ilişkisi/kavgası bazı disiplinlerin dönüşümlerine, bazılarının da meşrûyetlerini kaybetmelerine yol açar. Örneğin, ortaçağda meşrûiyet zeminine sahip olan “ilm-i nücûm” ve “ilm-i hey’et” günümüzde aynı derecede meşrûiyete sahip değildir.<sup>8</sup> Aynı şey “simya” için de söylenebilir.

Belli bir ana eksen etrafında seyrine devam eden ilimler arasında ortaya çıkan epistemolojik problemlerin ortadan kaldırılması için, aynı yapının içinde arayışa girmenin dışında bir imkân yoktur. Diğer bir ifadeyle, aynı *asla* dayalı disiplinler arasındaki problematik ilişkiler, yine aynı asla dayanarak ortadan kaldırılabılır. Disiplinler arası bu tarz problematik epistemolojik ilişkiler “eksen kayması/eksen düzelmesi” olarak adlandırılabilir. Aynı düşünce ve kültür evreni içinde ortaya çıkan epistemolojik problemler, önemli olmakla beraber, çözüm potansiyelini içerisinde taşımaları nedeniyle “problemsiz” olarak addedilebilir. Ancak, farklı ana eksene sahip olan düşünce tarzlarının bir araya gelmesi oldukça karmaşık bir durum ortaya çıkarır; daha doğrusu bu durum bizatihi yapısı itibariyle zaten karmaşık bir durumdur. Bu tarz bir karşılaşmada, iki farklı “kültüre” ait disiplinler arası ilişki biçimi, içlem-kaplam ilişkisinin ötesinde “şartlı varoluş” aşamasına geçmiş olmaktadır. Yani “ilişkisizlik” üzerinden ilişki geliştirmeyi gerekli kılmakta ve paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır. İlintili olma düzeyinde bile ortak alana sahip olamayan veya bu ilişkinin görülemediği iki alan arasında epistemolojik köprü kurmak, imkânsız denecek kadar zordur.<sup>9</sup> Bu durumda ancak ikame edilecek “kavramlar” arabuluculuk rolü üstlenebilir. Bu sürecin yönetilebilmesi ise başlı başına bir problemdir. Bu problemi ortadan kaldırmakla görevli kılınan lafızlar kavramsallaşp bizzat problemin birer unsuru haline gelip problemi daha da derinleştirebilirler.<sup>10</sup>

## 2. Bilgi Çeşitliliğinin Kategorize Edilmesi

Farklı ana eksene sahip epistemolojik yapılar kendi içinde kategorize edildiklerinde *ilâhî* ve *beşerî* şeklindeki adlandırmayla iki ana eksene ircâ edilebilir. Bu iki kavram meşhur/geçerli olmakla beraber, oturmuş kavramlar olduğu söylenemez. İlâhî ve beşerî ifadelerini burada disiplinler arasında ortak bir kavram olarak değil, temel farklılaşmayı ifade edebilmek için “tercih edilen” kavramlar

<sup>7</sup> Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2007), 214-215.

<sup>8</sup> Nev’î Efendi, *Netâyic el-fünûn*, nşr. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 225.

<sup>9</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 490.

<sup>10</sup> Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2004), 209; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5. Basım (İstanbul: Sentaz, 2012), 92.

olarak kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Çünkü bu kavramlar farklı inanç mensupları ve inanç sahibi olmayanlar arasında ortak anlama işaret etmez; daha doğrusu edemez! Bunun için, bu iki ifade, işaret ettiği varlık alanından daha çok dile ait sübjektif bir adlandırmadır. Dolayısıyla burada bu kavramlara atfedilen anlam şudur: Bir kişi tabiata ve insana ait bütün fiil ve çabaları doğrudan tabiata ve insana ait kabul ediyorsa bu anlamı “beşerî” lafzının sağladığını, buna karşın insan ve tabiatta bitmeyip bunların ötesine geçtiğini görüyorsa/kabul ediyorsa bunu da “ilâhî” lafzının karşıladığını varsayıyoruz.

İslâm düşüncesi geleneğinde bu iki kavrama denk düşebilecek yakın ifade “ğayb ve şehâdet” şeklindeki tanımlamadır. Ancak ğayb ve şehadet tabirleri İslâma ait “özgün” tabirler olup “ilâhî-beşerî” ifadesi kadar genel değildir; aynı zamanda geniş kullanım alanına da sahip değildir. Ayrıca ğayb ve şehâdet tabiri tamamen “ilahilik-beşerîlik” tabirine denk gelecek şekilde kullanıldığında “ğayb ve şehâdet” tabirinin İslâmdeki özgün anlamını zedeleyeceğini söyleyebiliriz. Buna “iman” ve inanç kavramları örnek olarak verilebilir. Kavram olarak iman İslâma ait bir durumu anlatırken, inanç bütün inançları ifade etmektedir. Dolayısıyla ilâhîlik ve beşerîlik” tabiri kelime anlamları itibarıyla olabildiğince İslâma ait bir tabir olarak zannedilse de ilahilik ve beşerîlik kelimelerinin birbirleriyle “bağlantılı” olarak ifade ettikleri anlam doğrudan İslâmın bilgi ve varlık anlayışına işaret etmemektedir. Dolayısıyla “ilahî-beşerî” tabiri kavram olarak yalın bir şekilde kullanılmamalı; işaret ettiği epistemolojik ve ontolojik duruma atfen kullanılmalıdır. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin zıddı veya birbirini tamamlayan anlamlarında kullanılmadığı gibi, biri olumlu diğeri olumsuz anlam içeriğiyle de kullanılmamaktadır. Bu ayrımın önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kaba bakış açısıyla ilâhî olanı “dine ait”, beşerî olanı da “dinin dışında olan” şeklindeki bir anlamlandırma problemlili bir adlandırmaya işaret edebilmektedir. En azından bu iki kavramı bütün disiplinlere ait ortak bir terim olarak kullanmanın doğru olmadığını, anlam örgüsü içinde yan anlamlarla desteklenerek kullanmanın daha doğru olacağını söylemek mümkündür. Bir deist, hulûl anlayışına sahip olan biri, bir müşrik, bir determinist, bir spiritüalis v.b. ontolojik ve buna bağlı olarak epistemolojik tasavvurları gereği “ilâhî ve beşerî” kavramına aynı anlamı atfedemez. Bu kavrama atfedilecek anlam içeriği, doğrudan tanrı ve kozmoloji anlayışıyla ilişkilidir. “Ganj Nehri”nin bir hinduistteki anlamıyla, başka bir inanca sahip veya herhangi bir inanca sahip olmayan için anlamı aynı değildir, olamaz da!

Yine, örneğin beşerî ve ilâhî kavramları bağlamında Allah’ın insana özgürlük verdiğiinden hareketle insandan sâdır olan/beşerî davranış “din dışı” görülemeyeceği gibi, insandan sâdır olmakla beraber ilâhî olarak addedilen davranış da meşru olması anlamında “ilâhî” değildir.<sup>12</sup> Bu tabirler İslâma ait epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik anlayışı/değerlendirmeyi daha da müphem bir hale getirebilmektedir. Çünkü “beşerî olma” insandan kaynaklanmaya işaret

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan, 2. Basım (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 27-28; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 225.

<sup>12</sup> Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 203-204.

ettiği gibi, Allah'ın insan için yarattığına/*maslahata* da işaret etmektedir. Örneğin Kur'an insanın kazanmasını ve nimetlerin ona tahsis edilmesini, yeminlere sadık kalmasını beraberce ele almaktadır. Kazanma insana nisbet edilirken, rızık verme Allah'a nisbet edilmektedir. Yemin fiil olarak insana ait iken, Allah adına yapılması da yeminin şartlarındadır. Daha canlı örnek duadır. Duanın faili insan iken, muhatap yaratıcıdır(el-Bakara 2/29, 225, 267, 286). Örnekler daha da çoğaltılabilir. Burada bizim için önemli olan husus şudur: İnsana ve Allah'a nisbet edilen husus(lar) iki farklı olayın ya da durumun birleşmiş hali değil, bizzat tek durumdur. Buradan hareketle, ilâhîlik ve beşerîlik ayrımının itibârî bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak her "beşerî" olarak addedilen "din dışı" olmadığı gibi, her "ilâhî" olarak addedilen de gerçekten ilâhî/dinî değildir.

Dinler vahyî olan, muharref ve beşerî olanlar şeklinde üç gruba ayrılmaktadır.<sup>13</sup> Bu noktadan hareketle disiplinleri de İslâm ilimleri, din ilimleri ve "seküler" ilimler olmak üzere üç ana eksenle ele alabiliriz. Bu üç eksenin birbirleriyle nasıl bir ilişki geliştirmesi gerektiği tartışılması gereken önemli bir konudur. Modern dönem bu üç esas arasında "ilişkisizlik" üzerinden ilişki geliştirmeyi hareket noktası seçerek seküler bilgi ekseninde epistemolojik yapılanmaya gitme eğiliminde olmuştur. Ancak daha sonra bu anlayış belli ölçüde kırılarak, seküler ilimlerle din bilimleri arasında yumuşak bir ilişkiye geçilmiştir.<sup>14</sup> Din bilimlerinin metodlarına bakıldığında bunu görebiliriz. Din bilimleri, din fenomenini ancak bilimsel metoda bağlı kalmak şartıyla kabul etmiştir, daha doğrusu kabul edebilmiştir.

Din bilimleri ile beşerî/seküler bilimler arasında bu tartışma kendi mecrasında sürerken, esas konu İslâm ilimleriyle din bilimleri ve seküler/sosyal bilimler arasında nasıl bir ilişkinin olması/kurulması/gerektiği noktasına dayanmaktadır. İslâm ilimleri ile bu iki disiplin arasında içlem-kaplam ilişkisi mi, yoksa "ayrık olma/kalma" ilişkisi mi geliştirilebileceği problemin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu noktada İslâm ilimleri tartışmanın içine girmektedir. Bu epistemolojik tartışma başlamıştır. Bundan sonra bu epistemolojik tartışmanın daha belirginleşeceğini ve "şiddetleneceğini" söyleyebiliriz. Kelâm ilmi başta bilgi kaynakları olmak üzere, ikame edici, eleştirici ve tarihi tecrübesi imkânlarıyla bu tartışmalarda başat rol oynayacaktır.

### 3. Bir Bilgi Çeşidi Olarak Kelâm İlminin Teşekkülü

İslâm âlimleri, ilmi Allah'ın *İlim* sıfatının bir tecellisi olarak görürler.<sup>15</sup> Naslarda, bilmeye delâlet eden "ilm" lafzı tekil olarak kullanılırken, ilim sahiplerine nisbetle çoğul olarak kullanılmaktadır. İlim, bilgi kaynaklarıyla âlemin incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Âlem tek olduğu gibi insanın âleme nisbetle elde ettiği bilgi de tektir. Ancak âlemi hangi minvalde kategorize ederse o minvalde ilim çeşidi ortaya

<sup>13</sup> Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar (İstanbul: Pınar yayınları, 1983), 282; Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 41-42.

<sup>14</sup> Günay Tümer v.dğr. *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 414; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2008), 124.

<sup>15</sup> Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 9. Basım (Konya: Tekin Yayınları, 2016), 229-230; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l i'tikâd*, 61.



çıkar. Ancak bu durumda ortaya çıkan ilimler müstakil ilimler değil, esas ilimle ilişkili ilimlerdir. “İlm-i tevhîd” tabiri buna işaret etmektedir. Âlemin tekliği anlaşılmeden Yaraticının tek olduğu anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, ilimde tevhîd itikadda da tevhide yol açar. İlm-in çoğulu ulûm olup Kur’an’da çoğul olarak kullanılmamaktadır. (el-Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/7, 18, 19, 61; el-En’âm 6/80, 119, 143, 148; el-Ankebût29/43; Yûsuf 12/44; er-Rûm 30/22; eş-Şuarâ 26/197; el-Fâtır 35/28).

İlim hadd-i zatında tek olmakla beraber, bilenlerin farklı derecelerde bilgi sahibi olmaları itibarıyla çoktur. Burada varlık âlemindeki vahdet ile kesret ilişkine benzer ilişki söz konusu olup, her iki taraf birbirinden bağımsız değildir. Ayrıca varlık âlemindeki adlandırma, lafız-mana ve cüz’-küll sistematığına dayandığından belli derecede problematik yön barındırmaktadır. Dolayısıyla konu bir açıdan “nedir?” sorusunun kapsamına girerken, diğer açıdan “ne değildir?” sorusunun kapsamına girmektedir.<sup>16</sup> Bu noktada ilim lafzının müstaklamlarının delâlet ettiği manaların farklı oluşlarından ortaya çıkabilecek mahzurlar, kelâm âlimleri tarafından kadîm ilim ve hâdis ilim şeklinde yapılan ayırımla giderilmeye çalışılmıştır.<sup>17</sup>

Tedvin asrına kadar ilim tabiri Kur’an ve hadislerden elde edilen bilgiye delâlet ediyordu. Rivayet lafzının çerçevesi geniş tutulduğunda bu dönemdeki bütün ilimleri “rivayet” tabirinin karşıladığını söyleyebiliriz.<sup>18</sup> Bu dönemde, İslâm ilimlerinden her birine/kelâma ait kabul edilen bilgiler müstakil bir bilgi çeşidi olarak değil, rivayet kapsamındaki bilginin temellendirilmesinin metodu olarak görülüyordu. İlk dönemde ortaya çıkan Haricilik’in<sup>19</sup> ve Mu’tezile’nin “aklı metoda” dayalı sünnet ve icmâ etrafındaki tartışmaları<sup>20</sup> bu minvaldeki

<sup>16</sup> Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehânî), *el-Müfredat fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davedi (Beyrût: Dâru’l Kalem, 1412), 580.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, mhk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru’l Cami’ati’l Mısıryye), 49; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kava’idi’l-edilleti fî usûli’l-’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’s Sekafeti’d Diniyye, 2009), 95-96.

<sup>18</sup> Buhârî, “İtisam”, 25; Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 34-36; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri Ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 30-32.

<sup>19</sup> Mezhepler kendilerine özgü metoda sahip olmaları yönüyle özel isim kapsamında ilk harflerinin büyük yazılması gerekir. Ancak özgün metotla dile getirdikleri bilgi İslâma ait/yönelik olduğundan cins isim kapsamında ilk harflerinin küçük yazılması düşünülebilir. Mezheplerin kendi aralarında karşılaştırılması yapıldığında özel isim kapsamında kabul edilmeleri gerekirken, İslâm’a ait değerlendirmeyi dile getirdiklerinde ilk harflerinin küçük yazılması gerekir. Bu kullanılan bağlamından hareketle yapılabilir. Bu tarz bir kullanımın bazı karışıklıklara yol açacağı ortadadır. Ancak sürekli büyük yazılmalarının da problemli olduğunu bilmek gerekir. Benzer durum İslâm dışındaki din ve inançlar için de geçerlidir. Her inanç ve din özel anlam evrenine sahip olması yönüyle özel isim kapsamına girer. Ancak konuya kelâm bilgi sistemiyle bakıldığında “yanlış olmaları ortak paydası altında” her biri özel isim kapsamının dışına çık(arı)mış olur. Bu durumda İslâm dışındaki din ve inançların kendi aralarında karşılaştırılması yapıldığında ilk harflerinin büyük yazılması, İslâm’la ilişkileri bağlamında ise ilk harflerinin küçük yazılması daha uygun düşer.

<sup>20</sup> Sahabe arasında çıkan savaşlarda tahkim ve tarafların durumuyla ilgili görüşler icmâ ve sünnet anlayışında önemli rol oynamıştır. Hariciler tahkimi kebîre ve mürtekeb-i kebîreyi de kâfir

tartışmalardır. Selefin de aklî metoda karşı çıkışının “aklî metoda” dayandığı göz önüne alındığında, bütün meselenin rivayet ilminin çerçevesinin çizilmesine yönelik olduğu anlaşılır.<sup>21</sup> Selef, aklî metoda karşı çıkarken bir başka “aklî metodu” kullanmıştır. Bir anlamda, karşı çıktıkları insanla beraber fitrî olarak var olan akıl değil, alternatifli/spekülatif akıldır. Bunu ne ölçüde sağladıkları ayrı bir konudur. Ancak mükellefiyetin temel şartı olan aklın selefiyenin karşı olduğu akıl olarak görülmesi/zannedilmesi yanlış bir değerlendirmedir.

Tedvin asrında rivayet ilmi kapsamında görülen ilimler günümüzde anlaşıldığı şekliyle müstakil bir “bilgi çeşidi” olarak görülüyor, bizzat bilginin kendisi/sıfatları olarak kabul ediliyordu.<sup>22</sup> Dolayısıyla rivayet ilminin günümüzdeki izleği ile tedvin asrındaki izleği tamamen aynı değildir. O dönemdeki rivayet ilminin günümüzde bir karşılığının olup olmadığı önemli bir konudur. O gün rivayet ilminin kapsamına giren bütün konuların günümüzde mevcut olması, rivayet ilminin karşılığının olduğu intibayı verse de, bu intiba oldukça yanıltıcıdır. Aynı veya benzer bilgi malzemesine sahip olmak iki ilim arasında belli düzeyde ilişkinin olduğuna işaret etse bile, tamamen aynı oldukları anlamına gelmez. Bu açıdan, epistemolojik değer bakımından, günümüzde tedvin asrındaki anlam içeriğiyle rivayet ilminin karşılığının olmadığını söylemek gerekir. Konumuz açısından bu belirlemenin yapılması gerekir. Aksi takdirde günümüzde rivayet ilmine atfedilen anlam<sup>23</sup> aynen tedvin asrındaki rivayet ilmine atfedilmiş olacağından hatalı sonuçlara gidilebilir. Rivayet ilminin tedvin asrındaki anlam içeriğiyle karşılığı olmamakla beraber, günümüz ilim disiplinleriyle ilişki kurabilme adına formel düzeyde bir karşılık aranacaksa, bir çok mahzuruyla beraber kapsayıcı olması anlamıyla “ansiklopedik bilgi”dir denebilir. O dönemdeki bütün tartışmalar bu “ansiklopedik bilginin” türevleri olarak addedilebilir.

Kelâm ilmi, vahiyle çerçevesi çizilen inanç esaslarını tebliğ etme amacına bağlı olarak teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde nübüvvet nuru gereksiz tartışmalara alan açmıyordu. Onun, risâleti gereği nübüvvet nuruna sahip olmasından dolayı, peygambere iman “ahlâkî bağlılığı” gerekli kıldığı gibi, aynı zamanda getirdiği haberlere “ilmî bağlılığı” da gerekli kılıyordu. Peygamber döneminde “söylenen” söyleyenin içinde mündemiç olarak vardı. “Peygamber söylemişse doğrudur” sözü taklitle alakası olmayan derin bir sözdür. Dolayısıyla bu söz, peygambere nisbetle ahlâkî bağlılığa işaret ederken, söylenen söze nisbetle de ilmî bağlılığa/zihniyete işaret etmektedir. Bu açıdan, peygamberle muhatap olmak hem ahlâka hem de ilme dair özel sonuçlar ortaya çıkarmış olmaktadır.

---

saydıklarından tahkimdeki tarafların rivayetlerini kabul etmemişlerdir. Mu'tezile sahabenin tamamını tenkide tabi tutarken, Hariciler bir kısmını tenkide tabi tutmuştur. (Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası, 2000), 62.

<sup>21</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 25.

<sup>22</sup> Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 83.

<sup>23</sup> Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 28-29.

Nebevî bilginin içinde iç içe, beraber olan bilgi ve ahlâkın daha sonra ayrılaşma eğilimine girdiğini görmekteyiz.<sup>24</sup> Bu ayrılaşmaya tek taraflı bakıldığında, olumsuz anlamındaki muhtevasıyla “problem” olarak bakılabilir. Ancak bu ayrılaşmanın “yağmur yağdığında ıslanmak” kadar tabii/gerekli olduğunu bilmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, bu ayırım pedagojik maksada binaen ortaya çıkmıştır. Çünkü iman tasdik anlamını da içermektedir<sup>25</sup> ve felsefedeki/mantıktaki anlamıyla<sup>26</sup> sınırlı değildir. Bundan dolayı, anlam adaptasyonunun sağlanabilmesi için, farklı lafızlara/kavramlara ihtiyaç duyulmuştur.

Probleme yüzleşen epistemolojik bir sistemin problem yaşamaması sistem açısından övünülecek bir durum değil, çözüm potansiyeline sahip olmadığının bir göstergesidir. Diğer bir ifadeyle, kişinin dayandığı bilgi sisteminde hiçbir problem yaşamaması ilkesiz ve omurgasız bir bilgi anlayışına sahip olduğunun bir göstergesidir. Bir problem karşısında problem çözecek epistemolojik imkân varsa, aslında söz konusu sorunun “konjoktürel” olduğunu gösterir. Bir bilgi sistemi, kendi bilgi anlayışından ödün vermeden, daha doğrusu ödün verme gereği duymadan problemlerin üstesinden gelebiliyorsa, karşılaşmış olduğu bütün problemler/şartlar, kelâmın diliyle vesâil çerçevesinde kalıp “kurucu”/belirleyici birer unsur olarak addedilemezler. Yani kelâmın teşekkül sürecinde ortaya çıkan beşeri ve tarihi olaylar, ana belirleyiciler makamında değillerdir. Farz- muhal İslâm ilk dönemlerinde daha farklı bir süreçle karşılaşmış olsaydı bile, kelâm aynı minvalde teşekkül ederdi. İslâmın ilk ve tedvin döneminde karşılaştığı olaylar kelâmın vesâiliyle ilişkilidir. Kelâmın mesâili vahye dayandığından tarihsel değildir.

#### 4. Genel Olarak Kelâm İlminin Dayandığı Zihniyet

Hız. Peygamber (s.a.v)’in ebedi hayata irtihalinden sonra ortaya çıkan durumu anlama biçimi doğrudan “ilmî bakışı” diğer ifadeyle zihniyet tarzını yönlendirmektedir.<sup>27</sup> Genel anlam içerikleriyle ehl-i hadis ile ehl-i rey’ arasındaki tartışmanın temelleri bu noktaya dayandırılabilir.<sup>28</sup> Ehl-i rey mensupları, nebevî bilginin “bilgi” kısmını, ehl-i hadis mensupları ise ahlâkî kısmını öne çıkararak nebevî bilginin bütünselliğini koruyacak metodu geliştirmeye çalışmışlardır.<sup>29</sup> Aynı amaç ve aynı asla bağlı olan iki metodun müstakil bir metot olarak anlaşılma sürecine girilmesi, diğer bir ifadeyle öyle zannedilmesi, ehl-i hadis ve ehl-i rey’ metotları arasında uzaklaşmaya/zıtlaşmaya yol açmıştır. Bu genel eğilimin kelâm/usûl ve fıkıh/furu’ ehli arasında eş zamanlı olarak başlaması<sup>30</sup> anlamlıdır.

<sup>24</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 22-23.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 380.

<sup>26</sup> Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 6. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 180-181.

<sup>27</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 412-413.

<sup>28</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 356.

<sup>29</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 4. Basım (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 77-78.

<sup>30</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal*, nşr. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 26.

Çünkü mesele daha çok âlimler arasında zihniyete/metoda ait bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i hadis metodunda “zühd” anlayışına yer verilirken “sûfî” anlayışın dışlanması, benzer şekilde ehl-i rey’ metodunda tasavvufî anlayışın meşrulaştırılması, “ilm-i tevhid” ile “kelâm” arasında farklılaşmanın belirginleşmesi,<sup>31</sup> itizâlî anlayışta felsefî ilkelerle kelâmî anlayışın birleştirilme çabaları,<sup>32</sup> Sünnetin kapsamına dair tartışmalar ve aklileşme sürecine girilmesi... kısaca iki taraflı tüm metod arayışları/anlayışları, nebevî bilginin bütünselliğini koruma/ikame etme niyet ve çabasını yansıtmaktadır.<sup>33</sup> Bu çabalar, bir yönden âlimlerin şahsi müktesebat ve vizyonlarıyla ilişkili iken, diğer açıdan epistemolojik ve zihnî sürecin tamamlanma (el-İsrâ 17/59) gerekliliğinden başka bir şey değildir. Bir problemin çözümünde konunun sadece olgusal yönüne odaklanmak yeterli değildir; aynı zamanda problemin neye işaret ettiğine de bakmak gerekir.<sup>34</sup>

İslâm düşünce geleneğinde tedvin asrı olarak adlandırılan dönem “din/İslâm inşâ etme” süreci değil, dini korumak için metod inşâ etme sürecidir. Epistemolojik bir problemin geliştirilen metotla çözülmesi beklenir. Dolayısıyla mezhepleşme ve fırkalaşma çok yönlü ve çoğulcu yapısıyla sosyal bilim metodu açısından olumlu bir gelişme olarak görülebilir. Çünkü bütün fikirlerin/te’vil sistemlerinin kendini gerçekleştirme imkânı bulması rasyonalitenin bir gereğidir. Ancak bu sürecin tedvin asrıyla sınırlı kalması/tutulması gerektiği için;<sup>35</sup> meselenin kıyamete kadar devam etmesi gereken doğal ve mutlak bir süreç olarak görülmesi doğru değildir. Tedvin asrı sadece tikel tarihsel ânu ifade etmediğinden dolayı sahip olduğu özel imkânlar dikkate alındığında İslâm düşüncesi için “belirleyici” bir dönemdir.<sup>36</sup>

Kelâm ilminin ortaya çıkışında/şekillenmesinde müslüman toplumların içsel ve dışsal birtakım sorunlarla yüzleşmeleri etkili olmuştur. Tedvin asrı birçok stratejik olaya şahitlik etmiştir. Bu meyanda müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaf konularından ikisi mürtekib-i kebîre ve hilafet meselesidir. Büyük günah meselesi sosyal zeminde, yönetim meselesi de siyasî zeminde belirleyici rol oynamıştır. Her iki konu, birçok sosyal ve siyasî odağın oluşumuna yol açmıştır.

İmanın ne/nasıl olduğuna dair görüşler te’ville ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sonunda te’vil önemli ölçüde meşruiyet zemini bulmakla beraber, tartışmalar tamamen kapanmamış; te’vilin sınırlarıyla ilgili tartışmalar devam etmiştir. Belli bir sorunu çözmek için geliştirilen bir yöntem, bir başka noktada farklı sorunlara neden olabilmıştır. İmanın mahiyetiyle ilgili tartışmaların zorluğu, lafızlarla ilmî ve ahlâkî unsurları bir arada taşıma ve ifade etme güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Marjinal denilebilecek görüşler bir yana bırakılırsa, bilginin iman olmadığı kesin bir gerçektir. Olgusal bilginin ötesine geçen bir realite, haddi

<sup>31</sup> İzmirli, *Muhassal*, 25.

<sup>32</sup> İzmirli, *Muhassal*, 26.

<sup>33</sup> İlyas Çelebi, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 153-154.

<sup>34</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınları, 1981), 296.

<sup>35</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 356.

<sup>36</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 23-24.

zatında gaybî olduğundan isimlendirme problemi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla pedagojik maksada binaen iman tek başına ele alınsa bile, pratik açıdan ait olduğu fiilî bağlamından çıkarmamak gerekir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin iman-amel ilişkisine dair görüşünü <sup>37</sup> buraya bağlayabiliriz.

Kelâm ile fıkıhın ayrışma sürecine girmesi iman ile amel arasındaki tartışmaya dayandırılabilir. Bilindiği üzere fıkıh tabiri ilk dönemlerde dinin tamamını ilmen ve ahlâken derin bir şekilde kavramayı ifade ediyordu. Daha sonra iman kelâmın, amel de fıkıhın konusu olarak görülmeye başlandı. Benzer şekilde amel içerisinde de ayrılaşmaya gidilerek, ahlâk tasavvufun alanına bırakılmış oldu. Modern dönemdeki fıkıh ve İslâm hukuku ayrışması da ibadet ve muamelat ayrışmasına dayandığından aynı zihniyetin bir uzantısı olarak görülebilir.

## 5. Kelâmın Teşekkülünde Te'vilin Rolü

Kelâmda te'vil sisteminde asl ve fer'/şâhid ve gâib önemli hareket noktası oluşturmaktadır. Şâhid ve gâib bir kıyas tekniği olarak kullanılmış olsa da, bu ikisinin içeriklendirilmesiyle ilgili farklı anlayışlar olmuş,<sup>38</sup> bu ikisi bazen yer değiştirerek biri diğerine hamledilebilmiştir. Konu aslında mekanizmanın işletilme yönüyle alakalı bir konudur. Benzeyen ile benzetilen arasında en azından ilineksel olarak bir ilişki vardır; veya var sayılmalıdır, çünkü olmadığında zaten kıyas yapılamaz. Zihin ilk gördüğü/sahip olduğu veya önem verdiği bilgiyi "asl/şâhid" olarak görme eğiliminde olduğundan, çoğu kere asl ile fer' yer değiştirebilmektedir. Günümüzde "din-bilim ilişkisi" bağlamında bunu belirgin bir şekilde müşahede edebiliriz. Konuya bilim felsefesi bağlamında bakanlar, bilimsel teoremleri/teorileri "asl"(hareket noktası) kabul etme eğilimindedirler. Kelâm şâhidin hükmünden gâibin hükmünü çıkarırken, şâhidin hükmünü vahye dayandırmakla bilim felsefesinden ayrılmaktadır. Yani bilim felsefesindeki teorem/"zannî bilgi" kelâmdaki ile aynı değildir. İctihaden/te'vilen vahye dayan(dırıl)an "sahih" bilgi de zannî bilgi kapsamında olduğundan, zannî bilgidan aynı ağırlıkta bir başka zannî bilgiye geçiş yapılamaz. Dolayısıyla fıkıh usûlündeki şekliyle zannî bilgiyi değerli kılan bizzat vahiy olmaktadır ve diğer bilimlerde karşılığı yoktur.

Derin kavrayış sahibi bir Müslüman dünya hayatını ahiret hayatına delil sayarken, bir başkasının bunu yapması düşünülemez. Aynı şekilde, geçmişle gelecek arasında ilişki kuran biri, geçmişte hareket noktası seçebilirken, bir başkası mekanizmayı tersinden işleterek günümüzden hareketle geçmişte yorumlamaya çalışabilir. Bu durumu bütün şiddetiyle günümüzde müşahede edebilmekteyiz. Örneğin yaşanmış tarihi bir realite olan "Emeviler" dönemi okuma şekline bağlı olarak zıt sonuçlara gidilecek şekilde değerlendirilebilmektedir. Yaşanmış bir realite üzerine bu denli geniş kapsamlı değerlendirme yapılabiliyorsa, geleceğe yönelik ne denli "uçuk" değerlendirmelerin yapılabileceğini kestirebiliriz. Bir bakıma, ortaçağın ilm-i nücûma atfettiği anlam, günümüzde fütürolojiye

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 385-386.

<sup>38</sup> Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 154.

atfedilmiş olmaktadır. Burada ilm-i nücûm ve fütürolojinin doğruluğu veya yanlışlığı konu edilmemekte, sadece iki farklı zihniyetin işleyiş bakımından benzerlik arzeden noktalarına işaret edilmekte ve te'vil mekanizmasının nasıl çerçevlendirilebileceğine telmihte bulunmaktadır. İslâmın ilk dönemlerinde te'ville ilgili yaşanan tartışmaların, oldukça derin köklere sahip olduğunu ve yüzeysel olmadığını şimdi daha iyi anlamaktayız.

Tedvin aşarında rivayet ilmi olarak tanımlanan ilim ansiklpedik mahiyette bir bilgi olması yönüyle bütün İslâm ilimlerinin bilgi malzemesi zeminini oluşturmaktadır. Kelâm ilminin bilgi kaynakları vahiy, akıl ve havass-ı selîmeden meydana gelmektedir. Kelâm ilmi bu bilgi kaynaklarını iki ana çizgide ele alarak teşekkül sürecine girmiştir. Kelâm ilminin rivayet ilmini akıl, vahiy ve havassı selime ile yorumlamasıyla selef metodu olarak adlandırılan yol ortaya çıkarken, aklın egemenlik alanını rivayet ilminin kapsamının dışına çıkararak "genişletmesiyle" de kelâm metodu ortaya çıkmıştır. Kelâmın başka dinlerden daha çok Mu'tezile'yi hedef alması, diğer ifadeyle iç bünyede tartışmalara girmesi rivayet ilmini koruma çabası olarak görülebilir.<sup>39</sup> Bu dönemde kelâm metodu olarak addedilebilecek metodu Mu'tezile kullanmıştır. Bu aşamada, kelâm ilminde "felsefileşme" süreci başlamıştır. Bu süreç kelâmı bir ölçüde İslâm ilimlerine karşı "yabancılaştırırken" felsefenin kapsamında bulunan ilimlere de açılım yapma imkânı sağlamıştır.

Kelâm ilminin teşekkül süreci genel eğilimlere göre ana dönemlere ayrılabilir de birçok unsur beraber yürümüştür. Mezhepleşme ve fırkalaşma süreci bunun bir göstergesidir. Mezhep ve fırkalarda felsefi ve rivayet bilginin çok yönlü etkileri gözlemlenebilir. Müşebbihe ve Muattıla örneğinde olduğu üzere, bazı mezheplerde dilin anlam delaleti öne çıkarken, bazılarında mantikî delalet öne çıkmaya başlamıştır. Nahivcilerin ve mantıkçıların sürekli olarak eklektik bir tarzda bir arada bulunmaları düşünülemezdi. Ehl-i sünnet her ikisini kapsayabilecek bir üst epistemolojik dil geliştirmeyi başararak iki taraflı sapmaların önüne geçmiştir.

Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) mantığı felsefeden ayrı ve insan doğasının asıl unsuru kabul ederek ona meşruiyet alanı açtı.<sup>40</sup> Bu şekilde felsefenin kapsamına giren ilimlerin kelâmın kapsamına girmesine zemin hazırladı. Kelâmın felsefenin alanına girmesini doğrudan "felsefileşme" olarak anlamak pek doğru değildir. "Felsefi bilgi" dendiğinde, bilginin felsefeden kaynaklandığına, bilginin sıfatına işaret edilmiş olur. Oysa felsefe alanında yapılan bilgi, her zaman felsefi olmak zorunda değildir. Mesele ilişkinin doğru yönetilmesinden geçmektedir. Bu açıdan, kelâmın bir bilgi çeşidi bağlamında felsefileşmesini doğrudan Gazzâlî'ye bağlamak doğru değildir.<sup>41</sup> Kaldı ki, Gazzâlî aynı tonda eleştiriyi kelâma da yapmıştır.<sup>42</sup> Aynı şekilde, Gazzâlî mantığı kabul etmekle beraber, felsefe ve

<sup>39</sup> Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 121.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. Mahmut Kaya, trc. Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 11.

<sup>41</sup> İzmirli, *Muhassal*, 32.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *İhyâ-u ulumi'd-dîn* (Beyrût: Daru'l Ma'rife, t.s.), 1, 33.

filozoflara çerçeve çizmekten de geri durmamıştır.<sup>43</sup> Kelâm ilmini Ehl-i sünnet inancını/metodunu ortaya koymakla yükümlü tutmuş,<sup>44</sup> bid'at görüşleri küfür çizgisinde görmemekle beraber merkezileşmesinin de önüne geçmiştir. Hem kelâmın metodunu genişletmiş, hem de bu genişlemenin getireceği mahzurları engelleyici sistemi kurmuştur. Bu açıdan, Gazzâlî "ansiklopedik" bir kimliğe sahip alim olup, "Gazzâlî kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe vs. bilginidir" tanımlamasından daha çok "Gazzâlî bilginidir" tanımlaması daha doğru düşmektedir. Benzer tanımlamaları ilk dönem âlimleri başta olmak üzere, tedvin asrı âlimleri için de kullanmak gerekir. "İsrailî" bir rivayetin kritiğini yapmakla felsefi/spekülatif bir bilginin kritiğini yapmak prensipte aynı olup, (el-Bakara 2/ 40-42; Âl-i İmrân 3/100, 149) müslüman aklın her ikisine karşı çalışma sistemi benzerdir.<sup>45</sup>

Gazzâlî'nin ortaya koyduğu sistem orijinal ve toparlayıcı olmakla beraber, üstün bir vizyonu gerektirdiğinden, sonraki âlimlerin hepsi bu çizgiyi koruyamamış ve kelâm ilminde yukarıda işaret edilen mahzurlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Felsefileşme eğilimini pekiştiren kelâm hadis ve tefsir gibi ilimlere yabancılaşmaya başladı. Bu eğilimin dengelenebilmesi için "selefilik" meşru alan elde etti. Ancak bu aşamadaki "selefilik" ilk dönemdeki anlamıyla tamamen mutabık olamadı; olamazdı da! Bununla beraber, selefilik kelâm ve tasavvuftaki felsefileşmeyi dengelemesi açısından önemli olup, ortaya çıkışındaki arka planıyla değerlendirildiğinde olumlu bir süreçtir. Fakat arka planı unutulup selefilik "tez" olarak algılanınca, en az felsefi süreç kadar mahzurlu olmaya başlamıştır.

Mezhepleşme, Ehl-i sünnet metodunda bütünleşme, felsefileşme, yeni şekliyle selefilik süreçleri bir arada ele alındığında, meselenin eksen kaymasını önlemeye yönelik çabalar olduğu görülür. Ancak bu süreçler bağlamından koparılıp müstakil birer hareket olarak anlaşılması durumunda yanlışlıklara sapılacağı açıktır. Bu çerçevede, bid'îlik sadece tedvin asrına kadarki mezhepleşme sürecine özgü bir durum olarak görülmemelidir. Bid'îliğin her döneme ait çağdaş şekilleri vardır. Bütün mesele, te'vilin anlaşılma ve uygulama biçimine dayanmaktadır.<sup>46</sup> Te'vili geniş şekilde kullanan kelâm mezhepleri, bir yandan yeni açılımlar yapma imkânını bulurken, diğer yandan belli ölçüde yeni "bid'atlerin" kapısını da açmışlardır. Buna karşın, te'vili kullanmayan, daha doğrusu te'vile mesafeli davranan kelâm görüşleri ise, yeni açılımlar yapamayarak dar bir İslâm anlayışına kapı aralamış ve doğal olarak yeni bidatlere açılacak kapıları da kapamışlardır. Ancak yeni bidatlere kapı açmamaları orijinal oldukları anlamına gelmemektedir. Temsili anlatımla durum "terlememek için çalışmayan insanı" andırmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım biçimi, fiili/çağdaş hayatla din arasında keskin ayrımı beraberinde getirdiğinden, dini koruma adına dinin dışına düşme durumunu da ortaya çıkarmıştır. Te'vilin aşırı kullanılmasıyla din marjinalize edilirken, te'vilin kullanılmamasıyla da hayat marjinalize edilmiştir denebilir. Sonuç olarak, her

<sup>43</sup> Karadaş, *Kelâm Tarihi*, 176-177.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, thk. Abdullah Muhammed el-Huleyli (Lübnan: Dâru'l Kutubi'l İlmîyye, 2004/1424), 9.

<sup>45</sup> İzmirli, *Muhassal*, 66; Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 202-203.

<sup>46</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları; 2010), 319-320.

anlayışın kendine özgü orijinal tarafı olduğu gibi, marjinal tarafı da bulunmaktadır. “Düşmanların” marjinal tarafları “dostların” ise orijinal tarafları öne çıkarmasıyla, ağırlıkları ve imkânları ölçüsünde sosyal-siyasi kurumlaşmalara ve fraksiyonlara hareket alanları açılabilir. Modern dönemde Hicaz, Osmanlı ve Hint bölgelerindeki bütün tartışmalar ve oluşumlar bu arka plana sahiptir.

Kelâmda yenilik anlayışları önemli ölçüde yukarıda işaret edilen bütünsellikten yoksun olduğundan<sup>47</sup> sağlam bir zemine oturamamıştır. Konunun sosyal ve siyasi erkle ilgili yanları vardır; ancak epistemolojik tabanın da yeterli olmadığını bilmek gerekir. Örneğin, yenilik anlayışlarının “selefilik” gölgesinde kalması düşündürücüdür. Burada doğrudan selefilik tartışması yapılmamaktadır. Ancak bir yandan sosyal ve siyasi açılımı/te’vili/içtihamı savunurken, bunu selefilik çerçevesinde ele almak en azından tutarsızlıktır. Bu süreçte, te’vilin/ dönemselleştirilerek eleştirel aklın “nasıl üretmeli” amacından çok “nasıl tüketmeli” amacına göre yapılandığı ortaya çıkmaktadır. “Üretmenin hukuku olduğu gibi tüketmenin de hukuku vardır.” İlginçtir, dönemin ana siyasi akımlarından kapitalizm “üretim” sosyalizm ise “tüetime” hukuki zemin arayışına girmiştir. Bu dönemdeki üretim ve tüketim felsefesi anlayışlarını, iki farklı zihnin tutumu olarak değil, aynı zihnin iki farklı açılımı olarak görmek daha doğrudur.

Tedvin asrından sonra tefsir, hadis, fıkıh, kelâm vb. müstakil birer ilim haline gelmeye başladı. Kelâm ve fıkıh normatif ilme dönüşürken tefsir, hadis rivayete dayalı ilim olarak kaldı. Bu sürecin başlamasıyla rivayet ilminin muhtevasında ve metodunda değişim/daralma ortaya çıktı. Bu değişim, klasik ilim anlayışında çözülmeye yol açtı. Kur’an ve Sünnet’e dayalı tek ilmin uhdesinde olan normatiflik fıkıh ve kelâmın inisiyatiline bırakılmış oldu. Bu değişimin bazı mahzurları olmakla beraber faydaları da olmuştur. Bu süreçte kelâm ve fıkıhın tefsir ve hadis ilminden/bilgi malzemesinden uzaklaşma eğilimine girmesi mahzurlu tarafını oluşturmaktadır. Buradaki “uzaklaşma” tabiri normatif olmanın bir gereği olarak takip edilen yöntem olarak anlaşılabilir. Tefsir ve hadis ilimleri hüküm verme makamında olmadıklarından daha geniş yelpazede zemin bulabilmişlerdir. Oysa fıkıh ve kelâm hüküm verme makamında ve mükellefi bağlayıcı olduklarından daha dikkatli davranmak zorunda kalmışlardır. Kelâm ve fıkıhın bu normatif fonksiyonu tarihteki konumundan kaynaklanmıştır. Ancak farklı bir tarihi evreye girilmekle normatifliklerini yitirebileceklerini söyleyebiliriz. Bir ölçüde bu durum “müftü” ile “kadı” arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Müftü ile kadı arasındaki dengeli durum olabildiğince bozulmuş ve bu süreç devam etmektedir. Bu durum belli ölçüde İslamî hayatın sekülerize olmasının da önünü açmıştır. Diğer yandan ise, fıkıh ve kelâm sayesinde farklı sosyal alanlara açılım sağlanarak, bütün olumsuzlukların bu iki disiplininde belirmesi ilk dönem rivayet ilminin mirasının tefsir ve hadis ilimleri ile korunmasını gündeme getirmiştir. Bir bakıma tefsir ve

<sup>47</sup> Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi Ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 23-24.



hadis “ilim mirasının” korunmasını,<sup>48</sup> kelâm ve fıkhıta “hayat mirasının” korunmasını sağlamıştır denebilir. Fail ile mef’ul, hat ile lafız, metin ile metnin işaret ettiği realite arasında rasyonel ilişkinin görülmesi oldukça zordur. Bu ancak peygamberin şahitliği(Sünnet) ile sağlanabilir.<sup>49</sup> Temel ibadetlere Kur’an’da işaret edilmekle beraber, uygulama gerektiren kısımların Peygamber’e bırakılmasını bu çerçevede anlamak gerekir.

## 6. Metotta Sürecin Tamamlanması Ve Ana Eksenin Oluşması

Hız. Peygamber’in(s.a.v) üstün müslüman toplulukları sıralamasındaki, ashâb, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn ile ilgili hadis-i şerifi<sup>50</sup> kelâm düşünce metodunun önemli hareket noktasını oluşturmaktadır. Hadiste derece sıralaması ashâb, tâbiîn ve etbeu’t-tâbiîn şeklindedir. Peygamberimizin sonraki dönemlerde yaşayanları övücü sözleri<sup>51</sup> de hatırlandığında, buradaki ayırımın mutlak bir ayırım olmadığı; bu nesillerin derece derece sahip oldukları özel şartları ve imkânları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Konu, sünneti de kapsayan anlamıyla vahyî bilgiyi taşımada ve aktarmada ashâbın özel bir konuma sahip olup olmadığı noktasına dayanmaktadır. Ashâbın özel imkânlarla sahip olduğu anlaşıldıktan sonra, zaten aklen tâbiîn ve etbeu’t-tâbiîn’in de özel imkânlarla sahip olduğu ortaya çıkar(et-Tevbe 9/100; en-Nisâ 4/115). Mezhepleşme sürecinin sonunda, ana eksen metodunun “ehl-i Kur’an” yerine “ehl-i Sünnet” olarak adlandırılması<sup>52</sup> bu üç neslin özel oluşunun tescili olarak görülebilir. Epistemolojik açıdan yazı/metin ile işaret ettiği realite arasındaki ilişkinin zorluğuna yukarıda işaret edilmişti. Bu bağlamda, mezhepleşme süreci İslâm düşüncesi açısından oldukça rasyonel bir tecrübe olmuştur. Hız. Peygamber’in(s.a.v) sünneti olmadan, yazılı bilgi ile fiilî realite arasında rasyonel ilişkinin kurulamayacağı anlaşılmış oldu. Bu açıdan, Ehl-i sünnet tanımlaması “Sünnet merkezli” olmaktan daha çok, “Sünnet olmadan olamama” durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, Ehl-sünnet adlandırması, ayırışmayı değil, öncelikle epistemolojik bütünleşmeyi ifade etmektedir. Bazı marjinal gruplar bir tarafa bırakılırsa, zaten ahlâk anlayışı açısından mezhepler arasında bir ayırışma söz konusu değildir. Ahlâk anlayışında ümmet arasında “icmâ” derecesinde bir mutabakat sağlanmıştır. Kelâmda amel imanla ilişkisi bağlamında teorik seviyede tartışılmış, ancak ahlâk zemininde tartışma konusu olmamıştır. Ahlâk ile dindarlık arasında ilişkinin zedelenmiş olması, ahlâk anlayışıyla ilgili değil, bilgi-iman anlayışıyla ilgili bir problemdir.

Kelâmın tarihi, metot bakımından nakil ve akıl ilişkisinin sentezine dayanır.<sup>53</sup> Aklın felsefi düşüncedeki anlam çerçevesiyle sadece akla dayanan bir kelâm

<sup>48</sup> Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 43.

<sup>49</sup> Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 71-72.

<sup>50</sup> “İnsanların en hayırlıları benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir.” (Buhârî, “Şehâdât”, 9).

<sup>51</sup> “Sizler benim ashâbımsınız, kardeşlerimiz ise henüz gelmemiş olanlardır.”(Müslim, “Tahâret”, 39).

<sup>52</sup> Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 73-74.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 4.

mezhebi yoktur. İlk dönem selef anlayışı “mutlak akla” karşı durmakla beraber, vahiyle mukayyed akılı önemsemıştır. Bundan dolayı, ilk dönem düşünce anlayışını akıl taraftarları ve akla karşı olanlar şeklinde kategorize etmek, çok kaba ve oldukça yanlış bir değerlendirmedir.<sup>54</sup>

Bu noktada, mutlak akıl ile vahiyle mukayyed aklın ilişkisinin ele alınması gerekir. Bizce mutlak akılla nakil arasında ayrık olma değil, işlem kaplam ilişkisi vardır. Bu ilişki kabul edildiğinde, vahyin gelmesi, diğer bir ifadeyle bilgi sistemine dâhil olması akıl için bir problem teşkil etmez. Ancak, sadece akla dayanan bilginin konatif(bilginin ahlâkî açılımı) ve kognitif (bilginin bilişsel açılımı) açıdan derecesinin ne olabileceği tartışılabilir. Kelâm nakil ve akılı beraber bilgi sistemine almış olmakla, en azından örtülü de olsa akılla nakil arasında işlem kaplam ilişkisini kabul etmiş olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla kelâmın mutlak akla dayanan bilgiye biçeceği maksimum değer, “eksik bilgi” olma derecesidir. Bir bilgi çeşidi, bütünsellik/iç tutarlılık bakımından doğru olmakla beraber, “eksik” kalabilir/olabilir.<sup>55</sup> Kur’an, gerçek bilgiye nisbetle kâfirlerin bilgilerini zan olarak adlandırdığı gibi (el-En’âm 6/94, 116, 136, 138, 148; es-Sâd, 38727; el-Câsiye 45/32), imana götür(e)meyen bilgiyi de, sahibi açısından kesin olsa bile yakîn ile vasıflandırmamaktadır (el-En’âm 6/75; el-Enfâl 8/2; Âl-i İmrân 3/174; el-Fetih 48/4). Dünya hayatında yakîn ister ilmin, ister tasdikî sıfatı kabul edilsin, müslüman akla ait bir sonuçtur/tasarruftur. Bu tabir, gayba taalluk etmesi yönüyle tasdike sıfat olabileceği gibi, kıyamet gününde ortaya çıkacak duruma işaret etmesi yönüyle de ilmin sıfatı olabilir; ancak kâfirlerin hâlihazırda sahip oldukları bilgi durumunu ifade etmez.

## 7. Kelâm Tartışmalarının Kısaca Modern Dönemdeki Yansımaları

XVI. yy. ile başlatılan modern dönem,<sup>56</sup> fen ve sosyal bilimlerin felsefeden bağımsızlaşmaya başlayıp özerkleşme sürecine girdikleri dönemdir. Hıristiyanlıkta protestanlaşmanın başlaması yine bu döneme denk düşmektedir. Bir anlamda, yeni bilim paradigması, hıristiyanlık inancında dönüşüm meydana getirerek köklü tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Protestanlaşma süreci, hıristiyanlık inancı bağlamında, din ile bilim ilişkisinin tezahür ettiği süreçtir. Tartışmanın arka planında, din ve bilimden hangisinin belirleyici olması gerektiğine dair tartışma yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, protestanlık anlayışında hıristiyanlıkla bilim arasında işlem kaplam ilişkisi kabul edilmiş; ancak hangisinin belirleyici olması gerektiği, tartışma konusu olmaktan çıkamamıştır. Hıristiyanlık ile bilim arasında işlem kaplam ilişkisinin ötesine geçilerek “ayrık olma” anlayışının ortaya çıkması daha sonraki süreçtir. Bu sürecin bir devamı olarak,

<sup>54</sup> Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 88-89.

<sup>55</sup> Küfr ve iman lafızları marife şekliyle kullanılmaktadır. “Kâfirin” bilgisi hakka nisbetle yanlış olmakla beraber, kendisi bakımından bilgi olma durumuna işaret etmektedir. “el-küfr” lafzının müslüman ve kâfirin zihnindeki delaleti aynı olmakla beraber, “el-iman” lafzının iki tarafta delaleti aynı değildir (el-Bakara 2/108, 217; el-Mâide 5/41; et-Tevbe 9/12, 17; en-Nahl 16/106).

<sup>56</sup> Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015), 36-37.

protestanlıkla “laiklik” ilişkisi iç içe gelişmiştir.<sup>57</sup> Ancak protestanlık tüm bilimsel açılımlarına rağmen, bir inanç olması dolayısıyla konjektürel açıdan laiklik anlayışı karşısında geri durmak zorunda kalmıştır.<sup>58</sup> Modern bilim paradigmasına göre başlayan hıristiyanlık ile bilim ilişkisinin zihinsel süreci laiklikten yana tamamlanmış oldu.

Modern dönem olarak adlandırılan XVI. yy. genel kanı olarak müslümanlar açısından gerilemenin başladığı dönem olarak tanımlanır. Bu iki olayın çakışık olarak görülmesi veya zannedilmesi gerçekten üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bu dönem sünnî dünyada felsefe, kelâm ve tasavvuf sentezinin yapıldığı dönemdir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf özelleşince, diğer bir ifadeyle ana eksenini tek başına temsil edemez duruma gelince, bu üç ilim arasında sentez gerekli olmuştur. Bu üç ilim teşekkül etmemiş olsaydı senteze gerek kalmayabilirdi. Yani bu üç unsuru İslâmın asıl üç unsuru kabul edip, bu noktadan hareket etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Önemli olan husus, bilgi ve ahlâk/kognitif ve konatif unsurların bir arada olabilmesinin sağlanmasıdır. Çünkü ilk dönem ilim tanımında bilgi ve ahlâk iç içedir.<sup>59</sup> XVI yy. Osmanlı döneminde ilmin bu içeriği ancak felsefe, kelâm ve tasavvufun bir arada olmasıyla sağlanabilmiştir. Bu üç unsur uyumlu olduğu oranda ümera, ulema ve meşayih arasında da uyum olabilmıştır. Üç unsurun bir arada tutulabilmesi önemli bir başarı olmakla beraber, sürdürülebilir olması pek kolay değildir. Her üçünü beraber bir arada tutan epistemolojik üst yapı bulunmadığı ve korunamadığı sürece bir arada olmaları sürdürülemezdi.

Osmanlı'nın kuruluşunda medreselerin yapılandırılmasında önemli katkısı olan Davûd-i Kayserî felsefe, kelâm ve tasavvuf sentezine iyi bir örnektir.<sup>60</sup> Fatih zamanında medrese programına alınan ve felsefe bilgisi içeren eserler daha sonra programdan çıkarıldı. Konu tartışmalı hale getirildiğinde, birçok görüş ileri sürülebilir. Konuya Fatih'in popülaritesi bağlamında bakılırsa, Kanuni döneminde felsefe içeren kitapların programdan çıkarılması olumsuz bir gelişme olarak kabul edilebilir. Buna karşın, ortaya çıkan olumsuzluk bizzat felsefileşmeye bağlanarak, söz konusu derslerin programdan kaldırılması savunulabilir de! Bu durum bir ölçüde, modern dönemin müslümanlar açısından gerilemenin başladığı dönem olarak kabul edilmesi ön yargısına dayanmaktadır! Ancak İslâm tarihindeki fetihlere bütünsel olarak bakılırsa, doğrudan felsefe içerikli bilgilerle ilerleme arasında ilişki kurulamayacağı ortadadır. Dolayısıyla zaman açısından ardışık toplumsal olaylar arasında katı bir determinist ilişki kurma/kurgulama doğru değildir. Bu durumda, yasaklamanın doğruluğunu veya yanlışlığını başka gerekçelerle temellendirmek gerekir. Ayrıca yasaklama ve onaylama özel koşullarda farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceğinden, genel geçer bir ilke olarak da

<sup>57</sup> Jean Bauberot, *Dünyada Laiklik*, trc. Ertuğrul Cenk Gürcan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 27-28.

<sup>58</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 229.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 33.

<sup>60</sup> Çağfer Karadağ, “Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2006): 5-6.

görülemez. “İslâm ilimlerinin ilerlemesi için felsefe içerikli bilgiler eğitim programları için gereklidir/gerekli değildir” şeklindeki total tartışma sağlıklı bir zemine sahip değildir.

Kelâm, tarihi süreç içerisinde hatasıyla sevabıyla felsefe, belli ölçüde “din bilimleri” ile de hesaplaşmasını yapmış, bu minvalde önemli literatür ortaya konmuştur. Kelâm ilminin diğer din ve inançlara karşı geliştirdiği tezler, kısmen günümüz din bilimlerinin konularıyla benzerdir. İslâm ilimleriyle diğer disiplinler arasında ortaya çıkan sağlıklı ilişkilerde kelâm her zaman başat rol oynamıştır. Bu dönemde lafzen veya anlam itibarıyla “külli ilim” olarak adlandırılmış, bu yönde işlevsel olması beklenmiştir. Modern dönemde ise kelâm daha çok sosyal bilim ve din bilimleri teorileriyle ilişkisi bağlamında problem yaşamaktadır.

Modern dönemle beraber sırasıyla matematik, tabiat bilimleri ve sosyal bilimler felsefeden ayrışarak özerkleşmeye başladılar. Bu sıralama bile dönemin zihin yapısıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir. Matematik, bilimler içerisinde en seküler olanı iken, tabiat ve sosyal bilimler ondan sonra gelmektedir. Sosyal bilimler için “tinsel bilimler” tabirinin kullanılması gerçekten anlamlıdır. Tinsellik doğrudan “dini” olmayı gerektirmese bile, belli ölçüde “seküler olmamayı” ifade eder.<sup>61</sup> Ayrıca bu adlandırma, seküler tabiat anlayışına bağlı sosyal bilim anlayışına bir itirazı da yansıtmaktadır. Bu süreç, felsefe açısından da belli problemleri beraberinde getirmiş, felsefenin “bilimselleşmesine” giden yolu açmış, “felsefi bilim” sürecinden “bilimsel felsefe”<sup>62</sup> sürecine evrilmiştir. Felsefe daha çok teorik akla önem verirken, bilim pratik/deneysel akla öne çıkarmıştır. Bu meşhur kaziye pozitif bilimin dine karşı cephe alırken kullandığı bir silah olup maalesef pozitif bilim bu iddiasına yeterince sadık kalamamıştır. Bilimsel felsefe içi boş, temeli ve ürünü olmayan bir iddia olarak kalmıştır. Zira evrim teorisi v.b din-bilim kavgası yürütülen konulara bakıldığında gözlemlenebilen deneyle ispatlanmış kesin kanıtlardan mahrum olmasına rağmen milyonlarca yıllık ihtimaller ve tahminlere dayalı teoriler yığınıyla bilimsellik iddiasında bulunmuşlardır. Türler içerisindeki çevreye adaptasyonu ifade eden mikro evrimin, gözlemleyemedikleri ve deneyle ispatlayamadıkları türler arası değişimin kanıtı olabileceğini iddia etmişlerdir. Bununla entelektüel bir kibir havası gömleği giyerek küçümseyerek bu açıklamaları da saklayacaklarını zannetmektedirler.

XVIII. ve XIX. yy. felsefe karşısında bilimin belirleyici(külli ilim) olduğu dönemdir. Külli ilim bir disiplin olarak var olmasa bile, üst epistemolojik yapı bu işlevi gördüğünden “külli ilim” olarak vasıflandırılabilir. Bu dönemde ayrı disiplinler olan matematik, tabiat bilimleri ve sosyal bilimlerin epistemolojik dayanağının “akıl” olduğu göz önünde alındığında, “aklı mekanizma”nın/kartezyen mantığın külli ilim işlevi gördüğünü söyleyebiliriz.

Kelâm ilminin bilgi kaynaklarından olan aklın mutlak şekliyle mi yoksa vahiyle mukayyed şekliyle mi delil olduğu tartışmalıdır (el-Bakara 2/171; el-Ankebût

<sup>61</sup> Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 91-92.

<sup>62</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 27-28.

29/43). Mu'tezile'nin akıl anlayışıyla Ehl-i sünnet'in akıl anlayışı arasındaki temel fark bu noktadan kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup> Aklın mutlak şekliyle delil olabileceği kabul edildiğinde, sosyal bilimlerdeki akıl anlayışının kelâm ilmine taşınması imkân dâhilinde olur ve kelâmın sosyal bilime dönüşmesinin önü açılır. Kelâm ilmi genel olarak Allah'ın zat ve sıfatlarından başlayarak konularını genişletmekle beraber, "insan merkezli" bir anlayışı savunmamıştır. Allah ve tabiat hakkında sağlıklı bir anlayışa sahip olan insanın kendisi hakkında da sağlıklı anlayışa sahip olabileceği düşünülmüş,<sup>64</sup> Allah'a iman ile insan anlayışı ayrıma tabi tutulmamıştır. Allah'a iman ile insan anlayışı arasında "lazım-i gayr-i müfarrık" bir ilişki olduğu gerekçesiyle ikisi bir arada ele alınmış, insan mutlak haliyle müstakil bir varlık olarak kelâmın konusu yapılmamıştır.<sup>65</sup> Örneğin "kader" konusu geleneksel kelâm anlayışında Allah inancıyla ilgili bir konu iken,<sup>66</sup> modern dönemde insanla alakalı bir konu olarak algılanmıştır.<sup>67</sup> Diğer bir ifadeyle, geleneksel kelâm kader konusunu Allah'ın ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatları çerçevesinde ele alırken, modern anlayış daha çok "insanın özgürlüğü" çerçevesinde ele almaktadır. Burada, tercih edilen hareket noktası iki anlayışın oturduğu zemin hakkında ipuçları vermektedir. İlkinde amaç "marifetullah" iken ikincisinde "marifetulinan" dır.

## 8. Kelâmın Din Bilimleriyle İlişkisi

Kelâmın bilgi kaynaklarından akıl anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer konu, kelâmın din bilimleriyle ortaya çıkan ilişkisidir. Teoloji bir inancı haklı bulduğu için savunma gereğini duyar. Savunduğu inancın doğruluğunu savunurken ister istemez örtülü de olsa diğer inançların yanlış olduklarını kabul etmiş olur. Din bilimleri ise teolojiden farklı olarak din olgusunu bilimsel metotla objektif bir şekilde ele alma iddiasındadır. Din bilimlerinin bu metodunun kuşkusuz bazı faydaları vardır. Bu metodun faydalı tarafı, bütün inançları tartışmaya açabilmiş olmasıdır. Küreselleşen dünyada her inancın otonomluk taleplerinin ortaya çıkaracağı kargaşa izahtan varestedir. İnançlar üzerine tartışmaların başlatılması önemli hareket noktası sunmaktadır. Ancak, konuya olgusal seviyede yaklaşması ve normatif bir dil kullanamaması metodun zayıf yönünü oluşturmakta ve beklenen amacı zedelemektedir. Din bilimleri<sup>68</sup>, inançlarda meşruiyet tartışmasını başlatamadığından kargaşayı ortadan kaldırmaktan daha çok epistemolojik kargaşayı "pekiştirmektedir". Gerçekten

<sup>63</sup> Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, trc. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 117-118; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 40.

<sup>64</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009), 34-35.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 53.

<sup>67</sup> Hasan Hanefi, *Gelenek Ve Yenilenme*, trc. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 21-22.

<sup>68</sup> Burada "din bilimleri" ifadesi, dinleri kelâm ve teolojiden farklı sosyal bilim metodlarıyla olgusal düzeyde inceleyen bilimler anlamında kullanılmış olup tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri kapsamamaktadır. Ancak tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve usûl ilimleri sosyal bilim metodlarıyla incelenmeye başladığında din bilimlerinin kapsamına dâhil edilmiş olur ve "normatif" olma özelliklerini yitirirler.

paradoksal bir durum ortaya çıkmış olmaktadır! Teolojinin “kusurlu” bir savunma yapmaktan, din bilimlerinin de normatif olamamaktan kaynaklanan yetersizlikleri bulunmaktadır. Bunları söylerken din bilimlerinin normatif olması gerektiğini söylemek istemediğimizi özellikle belirtmeliyiz.

Teoloji<sup>69</sup> yanlı olduğundan yetersiz, din bilimleri normatif olmadığından eksik olunca, ortaya çıkan epistemolojik boşluk nasıl doldurulabilir? Yanlı olmayan ve normatif olabilecek bir bilgi sistemi olabilir mi? Modern dönem epistemolojik yapı, bu boşluğu doldurabilecek imkâna sahip değildir. Muhtemelen bu kriz post modern sosyal bilim teorilerini ortaya çıkarmıştır. Bu durumda kelâm açısından önemli olan nokta şurasıdır: Kelâmın da din bilimleri metoduyla tartışmaya açılması epistemolojik açıdan mümkün müdür, diğer bir ifadeyle açılması doğru mudur? Kelâm sadece bilimsel metotla işleyen eleştirel aklın nesnesi yapılabilir mi?

Kur’an-ı Kerîm prensip olarak tartışmayı önemsemekte ve Allah’ın varlığı ve birliği konusuna deliller çerçevesinde bakmayı tavsiye etmekte, hatta emretmektedir. Bu çerçevede, kelâmın eleştirel akla konu yapılmasından korkmamak gerektiği söylenebilir. Ancak, kelâmın bilgi kaynaklarından aklı “bilimsel akıl”<sup>70</sup> olarak çerçevlendirip epistemolojik yapıyı inşa etmek/değiştirmek olabildiğince problemlili bir meseledir. Bu metot, kelâm düşünce sisteminin gâibden şahide çıkarım metodunu ortadan kaldıracak, dinin “maddileşmesinin” önünü açacak, kelâm bilgi sistemini sosyal bilimlerin “nesnesi” haline getirebilecektir. Sosyal bilim teorilerinin çekim alanına girecek olan kelâm, belirleyen olmaktan çıkıp “belirlenen”, yönlendirici olmaktan çıkıp “yönlendirilen” bir pozisyona itilmiş olacaktır. Benzer durum, din bilimleri için de geçerlidir. Çünkü din bilimleri de bilimsel metodu kullanmaktadır.<sup>71</sup> Kelâmın sosyal bilim haline gelmesiyle örneğin “din felsefesi” haline gelmesi arasında önemli bir fark yoktur. Her iki dönüşüm, kelâm için olumsuz bir aşamayı ifade etmektedir. Kelâm teoloji haline gelmemesi gerektiği gibi, din felsefesi haline de gelmemelidir!

Müslümanca olmayan bir zihniyet kelâmı teoloji veya din felsefesi olarak anlamak durumundadır.<sup>72</sup> Kelâma bu rol verildiğinde ise kelâma ait bilgi mirasının

<sup>69</sup> Kelâm vahye dayanan ve vahyi savunan bir ilimdir. Teoloji ise vahiy olarak görüleni savunan ve buna dayanandır. Bu açıdan kelâm teoloji değildir.

<sup>70</sup> Mustafa Çevik, *David Hume Ve Din Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 42.

<sup>71</sup> Jacques Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, trc. Ramazan Adıbelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 49-50.

<sup>72</sup> Din felsefesi, teoloji ve kelâm tamamen birbirinden kopuk alanlar değildir. Din felsefesi metot anlayışı gereği bütün dinlere objektif yaklaşmayı amaçlamaktadır; dolayısıyla şekil yönünden Kur’an’a uygundur. Ancak istidlal sonucunda hak olanı belirleme amacında olmadığından kelâmdan ayrılmaktadır. (el-Bakara 2/145; el-En’âm 6/81; eş-Şûrâ 42/16) Benzer durum teoloji için de geçerlidir. Teoloji bütün inançların savunulmasını ifade eden müşterek bir lafız olduğundan yine kelâmdan ayrılmaktadır. (el-Bakara 2/ 147, 176; el-A’râf 7/181; el-Kasas 28/53) İslam düşünce tarihinde tedvin asrına kadar “kelâm” bid’î anlayışı temsil eden bir lafız/kavram olmasına rağmen, epistemolojik dönüşüme uğrayarak meşru anlam içeriğini kazandı. “Teoloji” ve “din

anlaşılma ve yorumlanma sorunu ortaya çıkabilir. Çünkü kelâmda, müslüman olmayan akıl açısından her iki tarafa denk düşen tartışmalar vardır; ancak bu tartışmalar kendi iç bağlantılarıyla yapıldığından doğrudan teoloji veya din felsefesi alanına girmez. Kelâm bir kavrama verdiği anlam içeriği dolayısıyla ortaya çıkan mahzuru başka kavramlara atfettiği anlamlarla ortadan kaldırmaktadır. Mâtürîdîlik'le Eş'ariliğin tekvin ve kudrete atfettikleri anlam bu duruma örnek olarak verilebilir. Ancak bunu görebilmek için müslüman bir yaklaşıma/zihne sahip olma zorunluluğu<sup>73</sup> vardır. Sonuç olarak, bütün kelâm müktesebatı var olsa bile, müslüman düşünce zihniyeti olmadığı sürece, epistemolojik değer anlamında kelâm bilgisi veya kelâmî bilgi düşünülemez.

Kelâm ilmi, İslâm inançlarını savunduğu için ilk bakışta teoloji olarak anlaşılabilir, bunda bir sakınca da görülmebilir. Ancak şu soruyu sormak gerekir: Kelâmın İslâmı savunmasıyla bir teolojinin kendi inancını savunması aynı şey midir? Kuşkusuz her iki inanca sahip olmayan biri için her ikisini savunmak aynı şeydir. Ancak kelâmın bu bakış açısını kabul etmesi imkânsızdır.<sup>74</sup> Konunun detaylarına girmeden şu kadarını söylemek gerekir: Kelâm yanlış üzerinde ısrar etmekle doğrudan ısrar etmeyi aynı görmez. Çünkü kelâm İslâmı, müslümanlara ait olan bir inanç olması saikiyle değil, Allah'a ait bir din olması saikiyle savunur.<sup>75</sup> Bu açıdan, kelâm teolojiden oldukça farklıdır. Aynı şekilde, kelâm bir konu üzerinde sürekli tartışmayı kabul etmez; tartışmanın belli seviyede sonuçlanmasını ister. Bu noktada normatif dil kullanarak, inançlar arasında fark olduğunu söyler ve her inancı meşru görmez. O doğruyu anlamakla yetinmez, yanlışı da normatif bir dille belirler. Kelâmın bu yapısı, sosyal bilimler ve din bilimleri açısından doğru bulunmayabilir ve sorun olarak da görülebilir. Ancak inançların insanlara ait bir fenomen olması açısından değerlendirilmesinin ortaya çıkaracağı problemleri de bilmek gerekir. Örneğin "ateizm, agnostizm, küfür, şirk gibi inanç durumları insan hakkı kapsamında mı, yoksa Allah'a karşı bir haksızlık kapsamında mı ele alınmalıdır?

Kanaatimizce, bu konularda günümüz sosyal bilim ve din bilimleri görüş beyan etseler bile, bu sorulara cevap verebilecek epistemolojik yapıdan yoksundurlar. Daha geniş bir ifadeyle, sosyal ve din bilimlerinin bu ve benzeri sorulara metodik anlamda verebilecekleri "cevaplar" gerçekten cevap olabilme niteliğine sahip

felsefesi" tanımlamaları da ilerleyen zaman içerisinde bu tür bir anlam dönüşümlerine uğraması durumunda benzer durum geçerli olabilir. Ancak günümüzdeki baskın epistemolojik yapı göz önünde bulundurulduğunda, şimdilik bunu ileri sürmek pek mümkün görünmüyor.

<sup>73</sup> Şer'î hükümün menşei Allah'a ve onun ilâhî iradesidir. Alah'a nispet edilen hüküm "hak" iken, müçtehide nispet edileni zannîdir. (Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 20109), 9) Fıkıh usulündeki zannî bilgi hem vahyi korumakta, hem de realiteye kapı açmaktadır. Zannî olması tek bir duruma değil, bir arada olma durumuna işaret etmektedir. Bu yönüyle fıkıh usulündeki "zannî bilgi" müslüman zihne ait özel bir bilgi çeşidi olmaktadır.

<sup>74</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabiyye, 2006/1427), 431.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 107.

değildir. Bilgide “ilişkisizlik” bağlamında çoğulculuğu meşru gören ve normatif olma imkânına sahip olamayan bir metodun bu tarz sorulara cevap verememesinin doğal olduğunu belirtmek gerekir ki, bu çalışmada amaçlanan hedeflerden bir tanesi de budur.

Bu aşamada doğal olarak İslam ilimlerinin ve özelde kelâmın nerede ve nasıl durması gerektiğinin cevabının aranması gerekir. Konu te’vilin imkânı ve meşruiyetine dayanmaktadır. Te’vile/içtihadı dayanan bilginin kognitif ve konatif açıdan değeri ne olabilir? Bu soruya verilecek cevap kelâm ve fıkın yerini belirleyecektir. Asl-fer’/şâhid gaib arasında kurulacak ilişkiyle oluşacak bilgiyi, asl ve fer’den hangisine atfen anlamlandırmak doğrudur? Asla atfen yapılacak isimlendirme/anlamlandırmada te’vilî bilgi “ilâhî”, diğer ifadeyle İslâma ait bilgi olarak tanımlanacakken, fer’e atfen yapılacak isimlendirme ve anlamlandırmada ise “beşerî”, diğer ifadeyle insana ait “sosyal bilim” olarak tanımlanmış olacaktır.

Te’vilî bilgiyi kesin bir şekilde bilimsel tanımlama sürecine girmek, bunu yapılması gereken zorunlu bir tespit olarak algılamak doğru değildir. Ebu’l Hasan el-Eş’ârî (ö. 324/936) içtihadî bilginin “din” olup olmadığı konusunun tartışmalı olduğunu belirtmekle muhtemelen bu noktaya işaret etmektedir.<sup>76</sup> Çünkü dikotominal bir durum ortaya çıkmış olmakta, daha doğrusu ortaya çıkarılmış olmaktadır.<sup>77</sup> İctihadî bilginin asl-fer’/vahiy-“akıl” ilişkisine dayandığını bildikten sonra, ilâhî ve beşerî şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmanın faydası olmadığı gibi, zararı vardır. Çünkü asl-fer’ sistemine bağlı bilgi bizatihi İslâma ait özgün bir bilgidir; dolayısıyla tanımlamaya gitmeye gerek yoktur. Zaten bu bilginin tanımlanması da mümkün değildir. Çünkü bilgi varlığın kendisi ve durumları hakkında temyiz imkânını vermektedir; dolayısıyla varlığı idrak ile dile getirme biçimi arasında ilişki vardır. Tenzih, teşbih, tecsim, tenasüh v.b. varlığa dair tartışmalara bağlı ortaya çıkan kavramlardan bazılarıdır. Varlık “alanları” arasındaki ilişki bilgiye teşmil edildiğinde benzer tartışmalar bilgi alanında da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, konu belli ölçüde “sıfatullah” konusunu andırmaktadır. Ancak burada şu noktanın belirtilmesinde fayda vardır:

Doğrudan vahye dayanan te’vilî bilgi ile elde edilen te’vilî bilgiyi “asl” yapıp yeniden elde edilen “te’vili bilgi” arasında farkın olduğunu bilmek gerekir. İctihadî bilgi vahye dayandığı halde müçtehide ait bilgi olması dolayısıyla “zannî bilgi” olarak görüldüğüne göre, zannî bilgiye dayanan bilginin doğrudan vahye dayanmaması dolayısıyla ilk şeklindeki anlam içeriğiyle zannî bilgi olarak görülmesi mümkün değildir. İslâm düşünce geleneğinde vahye dayanan zannî bilginin/fıkın değeri üzerine önemli müktesebat olmakla beraber, zannî bilgiye dayanan bilginin değeriyle ilgili aynı ölçüde çalışmanın/müktesebatın olmadığını

<sup>76</sup> Ebu’l Hasan el- Eş’ârî, *Makalatü'l-islamiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, mhk. Nuaym Zerzûr ( b.y. : el-Mektebetü'l Asriyye, 1426/2005), II, 360.

<sup>77</sup> İctihadın/te’vilin çerçevesi kurlsız bir şekilde genişletildiğinde bazı mahzurlara yol açabilir. İctihad illetlerin elenmesi esasına dayanır. Sosyal, siyasi ve etkin/popüler epistemolojik sebeplere bağlı olarak sağlam olmayan bir illet hükme mesned kılınabilir. Bu durumda insan hayatında yozlaşma ortaya çıkabilir. Bununla beraber bu mahzuru ortadan kaldırmanın yolu, yine diğer bir illetin öne çıkarılmasından geçmektedir.



söylemek gerekir. Zannî bilginin metodolojik yorumuyla temel İslâm ilimleri ile sosyal bilimler arasında bir geçiş sağlanabilir.<sup>78</sup>

Günümüzde müslüman sosyal bilim çalışmaları daha çok “Kur’an” merkezli yapılmaktadır. Yani sosyal bilimlerin doğrudan Kur’an’a dayandırılmasına yönelik çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Ancak bu noktada temel İslâm ilimlerinin alanıyla sosyal bilimlerin alanı çakışmakta ve sosyal bilimlerle temel İslâm ilimleri arasında epistemolojik “kavga” ortaya çıkmaktadır. Bu durum tedvin aşrındaki akıl-vahiy kavgasını andırmakta ve fıkıh usulündeki anlamıyla zannî bilgiyle sosyal bilim arasında sürmektedir. Günümüzde, zannî bilgiye dayalı sosyal bilim metodunun geliştirilmesinin imkânı ele alınabilir ve bu yönde çalışmalar yapılabilir. Bu yapılamadığında iki yönde bir gelişme olabilir: İlk olarak, sosyal bilimler felsefe bilimler klasmanında kalmaya devam eder; ikincisi temel İslâm ilimleri sosyal bilim haline gelir. Her iki gelişme İslâm ilimlerini manipüle edecek ve devreden çıkaracak gelişmelerdir.

Sonuç olarak, içlem-kaplam ilişkine dayalı olmak şartıyla ilim/bilgi; vahiy, İslâm ilimleri ve beşerî/sosyal bilimler şeklinde bir hiyerarşik sistem içinde düşünülebilir. Burada “İslam ilimleri” ifadesi “ilk te’vilî/ictihadî bilgiler” anlamında kullanılmakta, günümüzde var olan yapısıyla “İslam ilimleri” kastedilmemektedir. İslâm ilimlerinin epistemolojik imkânları kapsayıcı olmakla beraber, günümüzdeki şekliyle İslâm ilimleri algısı bu minvalde değildir. Dolayısıyla var olan algının hareket noktası olarak görülmesi, birtakım epistemolojik tıkanmalara sebep olabilir. Günümüzdeki İslâm ilimleri yapılanmasının ve algısının epistemolojik çerçevesi ve sunabileceği imkânlar ayrı bir değerlendirme konusudur

## Sonuç

İlimler varlık realitesini konatif ve kognitif düzeyde ifade edebildikleri ölçüde kapsayıcı olabilirler. Bu açıdan, vahiy Allah’ın bildirdiği bilgi olduğundan evrensel nitelikte olup insanlığın ortak epistemolojik sisteminde yer alması gerekir. Burada “gerekir” ifadesini müslümanlara ait bir hakkın teslimi anlamında değil, mantıksal bir sonuç/durum olarak kullanılmaktayız.

Prensip olarak müslümana ait bilgi vahiy, akıl ve duyu verilerinden oluşmaktadır. Vahiy, akıl ve duyu verilerine dayanan bilgiler ayrık olarak kullanılabilirdiği gibi, sentezci bir metotla bir arada da kullanılabilir. Tarihte ortaya çıkan selef ve kelam metotlarının çıkış noktası burasıdır. Vahiy, akıl ve duyu verileri bağımsız birer bilgi kaynağı olarak görüldüğünde İslam ilimleri, felsefe ve sosyal bilimler bağımsız birer bilgi alanı haline gelir. Buna karşın, vahiy, akıl ve duyu verilerine dayalı bilgiler sentez yoluyla içlem kaplam ilişkisiyle bir arada ele alınabilirse İslâm ilimleri, felsefe ve sosyal bilimler şeklinde bir ayrılaşmaya gidilmeye gerek kalmaz. Dolayısıyla günümüz bilimler hiyerarşisinde İslâm ilimlerinin/kelâmın sosyal bilimler kategorisinde kabul edilmesi önemli bir “sorun” olarak görülebilir.

<sup>78</sup> Uyanık, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 124.

Vahyin te'viline bağılı ortaya çıkabilecek "mahzurlar" bir realite olup, bu noktadaki çekincelerin haklılık payı olmakla beraber, vahyi bilgi sisteminden uzak tutmakla temel problemlerin ortadan kalkmayacağı da açık bir gerçektir. Bundan dolayı, bazı "risklerine" rağmen, vahyin ortak epistemolojik yapıya dâhil edilmesi tutarlı olmanın bir gereğidir. İnsan olmaları yönüyle müslümanlara ait tasarrufların bir kısmına bazı çekincelerle çerçeve çizilebilir ve bunun bir izahı vardır, olmalıdır! Ancak Allah'a ait bir bilginin/vahyin, hangi gerekçeyle bilgi sisteminin dışında tutulması gerektiğinin açıklaması yoktur.

Kelâmın bu yaklaşımı ilk bakışta apolojik zannedilse de nazar ve istidlâl açısından bakıldığında apolojik bir tutum değil, bizzat realitenin kabulü ve hakkın teslimi olduğu anlaşılır. Kelâm ilminin "külli ilim" oluşu da bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Teorik olarak atfedilen özellikler itibariyle "ihdas edilen" ilâh ile gerçek ilâh (Allah) aynı olmadığı gibi, teolojinin savunduğu gerçeklik ile kelâmın savunduğu gerçekliğin de aynı olması mümkün değildir.

### Kaynakça

- Alfred, Weber. *Felsefe Tarihi*. trc. H. Vehbi Eralp. 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Aslan, Adnan. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015.
- Aydın, Mustafa. *Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2004.
- Aydın, Mahmut. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Bauberot, Jean. *Dünyada Laiklik*. trc. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2007.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. 2. Baskı. Bursa: Asa Kitabevi, 2008.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's Sekafetü'd Diniyye, 2009.
- Çevik, Mustafa. *David Hume ve Din Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. 5. Baskı. İstanbul: Sentaz, 2012.
- Duralı, Ş.Teoman. *Aklın Anatomisi-Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan, 2. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.

- el-Eş'ârî, Ebu'l Hasan. *Makalatu'l-islamiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, mhk. Nuaym Zerzûr. el-Mektebetü'l Asriyye, 2. Cilt. 1426-2005.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-İktisad fi'l-i'tikad*. nşr. Abdullah Muhammed el-Huleyli. Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1424/2004.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. 6. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî. *İhyâ-u ulumi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, ts.
- Gölcük, Şerafettin-Süleyman Toprak. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. 9. Baskı. Konya: Tekin Yayınları, 2016.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 4. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabiyye, 2006.
- Hanefi, Hasan. *Gelenek Ve Yenilenme*. trc. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- el-İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb. *el-Müfredat fi garîbi'l Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davedi. Beyrut: Daru'l Kalem, h.1412.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal*. nşr. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Kadı Abdulcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. trc. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 2(2006): 1-17.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivâyet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Antik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2009.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l Cami'ati'l Mısriyye, ts.
- el-Mevdudî, Ebu'l Alâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi Ve Hz. Peygamberin Hayatı*. trc. Ahmet Asrar, İstanbul: Pınar yayınları, 1983.
- Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, nşr. Haz. Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Özlem, Doğan. *Felsefe Ve Doğa Bilimleri*. 3. Basım. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Subaşı, Necdet. *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 2. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. 5. Baskı. İstanbul: Damla Yayınları, 1981.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2010.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Waardenburg, Jacques. *İslâm Ve Din Bilimleri*. trc. Ramazan Adıbelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *İrfan Felsefesi*. trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.