



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Yunus Öztürk. *Kelâm-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, 442 sayfa.**

**Nedim AYDIN\***

Kelam ilminin metafizik bir disiplin olarak mahiyeti meselesi bilhassa Ömer Türker'in "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci"<sup>1</sup> başlıklı makalesinden sonra Türkiye akademik çevrelerinde revaç bulmuş gözükmetedir. Mezkûr makalede, bir nas yorumu olarak ortaya çıkan kelam ilminin Mu'tezili kelamcılar eliyle varlık araştırmasına dönüşme süreci incelenir. Meselenin yine teşekkül sürecine odaklanan ve kelamın savunmacı bir teoloji ve doğa bilimi olmanın ötesinde varlık soruşturması yapan metafizik bir disiplin olduğunu iddia eden daha kapsamlı bir çalışma ise H. Nebi Güdeklî'nin Basra Mu'tezilesi kelamcıları özelinde hazırladığı *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*<sup>2</sup> başlıklı doktora tezidir. İlgili çalışmalar kelam ilminin kendi iç dinamiklerinden hareketle metafizik bir disiplin olma hüviyetine yoğunlaşır. Yunus Öztürk'ün 2019 yılında tamamladığı doktora tezine dayanan çalışması ise kelamın metafizik bir disiplin oluşunu reddeden Fârâbî'yi (ö. 339/950) eksene alarak aynı meseleyi inceler. Fârâbî'nin merkezinde olduğu tarihsel bir çerçevede meseleyi tahlil eden çalışma daha ziyade Fârâbî'nin düşüncelerinde etkili olması muhtemel unsurlara odaklanır, bu yönüyle kelam-metafizik ilişkisini önceki çalışmalardan farklı ve özgün bir açıdan ele alır.

Kelam ilmini konumlandırma sorununu sözü edilen çerçevede tahlil eden ve konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili meselelere dair pek çok tespit ve teklif ortaya koyan çalışma üç bölümden oluşur. Birinci Bölüm bütünüyle sonraki bölüme hazırlayıcı olarak kurgulanmıştır ve 4./10. yüzyıla kadarki kelam geleneğini Fârâbî'nin değerlendirmelerini aydınlatacak bir biçimde analiz etme iddiasını taşır. Yazara göre kelam, erken dönemde bir çatı kavram olarak anlaşılmalıdır. Buna göre kelam özellikle ilk iki asırda sistematik bir ilim olmak yerine sıfatlar, iman, küfür-şirk, halku'l-Kur'ân gibi konularda görüş belirtmeyi ifade eder. Bu yaklaşımla, kelam muhalefetiyle bilinen Ehl-i hadis de kelam çerçevesine dâhil

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, [nedimaydin@marun.edu.tr](mailto:nedimaydin@marun.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-0151-747X

1 "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 12/23 (2007): 75-92.

2 Hayrettin Nebi Güdeklî, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (doktora tezi, 2015), Marmara Üniversitesi SBE; Meseleyi müteahhir dönem kelamı çerçevesinde ele alan iki çalışma için bk. Eşref Altaş, "Kelâmın Metafizik Olarak İnşâsı Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, (2014): 273-285; Fadıl Aygan, "Müteahhirün Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşâsının Boyutları" (ed. Mahmut Çınar), *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2017).

edilir. Nitekim yazar Ehl-i hadis çevrelerinin de bir tür kelamla ilgilendiklerini söyleyip “nazari kelam-nakli kelam” şeklinde bir kavramsallaştırmaya gider ve ilkiyle bilinen anlamıyla kelamı, ikincisiyle Ehl-i hadis tavrını kasteder. Erken dönem kelamına dair çizilen bu tablo bölümün sonraki başlıklarında aynı dönemdeki kelam muhalefetini anlamlandırmaya hizmet eder. Yazara göre kelam hicri ilk iki asırda re’y ile aynı anlamda kullanılmaktaydı, şu hâlde “ilmi, kelam ile talep edenin zındıklaşacağı” şeklindeki kelam karşıtı yargılar, sistematik bir ilim olarak kelamı kastetmemekteydi. Öztürk buradaki kelamın dinî konularda salt inatlaşmaya ve sert tartışmalara dayanan tavra karşılık geldiği kanaatindedir. Müteakip sayfalarda sistemleşme döneminde (nazari) kelamın felsefeyi de içerecek şekilde anlaşılması gerektiği savunulur ve bu doğrultuda “nakli kelamın”, felsefe eleştirisini de bünyesinde taşıyarak nazari kelamı eleştirdiği öne sürülür. Bölüm nihai olarak Fârâbî’nin “Her millette felsefeye karşı çıkma vardır” yargısındaki gerçek muhatabın nakli kelam olduğunu iddia eder (s. 137).

İkinci Bölüm din, fıkıh ve kelam kavramları üzerinden Fârâbî’nin felsefe tasavvurunda kelamın yerini soruşturur. Bu doğrultuda Fârâbî’nin mille teorisi Öztürk’ün “psikoevrimsel” olarak ifade ettiği süreç üzerinden öncelik-sonralık, zanni felsefe-fasit din, burhani felsefe-fazıl din kavramları çerçevesinde incelenir. İlk bölümdeki bulguların bir devamı olarak bu bölümde Fârâbî’nin kelam ve fıkıh tasavvurunda kendisine ulaşan birikimin etkisine işaret edilir. Yazara göre Fârâbî’deki “el-kelâm fi’l-ârâ/el-kelâm fi’l-ef’âl” ve “el-fıkıh fi’l-ârâ/el-fıkıh fi’l-ef’âl” ayrımı kendisinden önce Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâlik’te (ö. 179/795) görülen “el-kelâm fi’d-dîn/el-fıkıh fi’d-dîn ve el-fıkıh fi’l-ahkâm” ayrımına karşılık gelir (s. 245-6).

Fârâbî’nin kelama yönelik yargılarını akıl, meşhur ve makbul kavramları çerçevesinde inceleyen Üçüncü Bölüm, ilgili kavramların, bilhassa aklın Fârâbî’nin eserlerindeki alımlanışını tahlil ederek kelam hakkındaki yargıların geçerliliğini soruşturur. Kelamcıların aklı *II. Analitikler*’deki anlamıyla kullandıklarını zannettikleri fakat esasında meşhur önermelere dayandıkları şeklindeki yargı bu bölümde konu edilir. Yazar, kelamcıların aklı “zorunlu bilgiler” olarak kabul etmelerinden hareketle ilgili yargının geçersiz olduğunu ve aklın *II. Analitikler*’deki anlamıyla kullanıldığını temellendirmeye çalışır. Öztürk’e göre kelamın metafizik bir disiplin oluşuna dair hareket noktası bu zorunlu bilgilerdir. Sonraki başlıklarda kelam geleneğindeki “haber-i resûl” kategorisi ile Fârâbî’nin makbul kategorisi arasındaki yakınlığa işaret edilir. Fârâbî’nin kelamın metafizik olmadığına dair yargısı, yazara göre böyle bir kategorinin varlığından dolayı haklılık kazanmaktadır.

*Kelâm-Metafizik İlişkisi* Fârâbî’ye intikal eden geleneği tespit etmek ve bu geleneğin Fârâbî’nin yargılarına etkisini belirlemek açısından önemli bulgular içerir. Çalışmanın Birinci Bölüm’ünde yer alan, kelamın erken dönemde bir çatı kavram olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki yargılar Fârâbî’den bağımsız olarak erken dönem kelam geleneğine dair önemli bir bakış açısı sunmakta ve bilhassa ilgili dönemdeki kelam muhalefetini anlamlandırmada kayda

değer tespitler ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışma, “Fârâbî’ye kelimadan gelen unsurlara”<sup>3</sup> dair oldukça ayrıntılı ve geniş çaplı tahlilleri içermesi bakımından da önemlidir. Bununla birlikte çalışmada yeniden düşünülmesi gereken birtakım noktalar da bulunmaktadır.

Bunlardan ilki yazarın, “Fârâbî açısından kelâmın metafizik olmasının imkânı” gibi yoğun teorik tartışmalara imkân tanıyabilecek bir meseleyi büyük ölçüde tarihsel boyutta kavram analizleriyle sınırlandırarak ele almasıdır. Bu tercih, problemin doğrudan ilişkili olduğu teorik tartışmalara çalışmada yeterli düzeyde yer verilememesine neden olmuştur. Üçüncü Bölüm nispeten teorik tartışmalar barındırır da bunlar belirli kavramların tahlilinden ibaret olup meseleyi daha üst bir teorik tartışmaya taşıyamamaktadır. Fârâbî’nin kelâmı “medenî ilimler” arasında değerlendirmesinin sonuçları olan kelâmın nazari bir ilim olmadığı, dolayısıyla tümel bir disiplin hüviyeti taşımadığı şeklindeki yargıları eserde yeterli düzeyde tartışılmaz. Hâlbuki Fârâbî’nin kelâmı “medenî ilimler” arasında görmesi ve onu, hakikatlerin temsillerinden oluştuğunu söylediği dinin kabullerine bağlı bir disiplin sayması onun kelâmı bakışının temelinde yer alır. Bu itibarla “Fârâbî nazarında kelâm-metafizik ilişkisi” meselesi söz konusu olduğunda en yoğun ve ayrıntılı teorik tartışmaların bu bakış açısı üzerine yapılması gerekmektedir. Bunun yerine çalışmada, Fârâbî’nin kullandığı kavramların kendisinden önceki gelenekle muhtemel irtibatları gösterilmeye çalışılmakta ve zanni felsefe-fasit din, burhani felsefe-fazıl din kavramları çerçevesinde kalarak kelâm-felsefe/metafizik ilişkisi tahlil edilmektedir.

Öte yandan eserde mille teorisi ile temellendirilen hakikat-temsîl anlayışının, Fârâbî’nin nazarında felsefe ile kelâm arasında açtığı asli mesafeyi gözden kaçırarak değerlendirmeler de bulunmaktadır. Öztürk’e göre millelerdeki kelâmcıların felsefe karşıtlığı fasit mille kelâmcılarıyla ile fazıl mille kelâmcılarında farklıdır ve ilk zümredeki karşıtlık mahiyet farkından kaynaklanırken ikincisi bir mahiyet farkı barındırmaz (s. 204). Burada Öztürk’ün işaret ettiği ve tam olarak neyi kapsadığı belirsiz olan mahiyet farklılığı yalnızca fazıl ve fasit olma cihetiyledir. Bu doğrultuda fazıl milleda varlık bulan kelâmın felsefe karşıtlığının mahiyetteki bir ayrışmaya dayanmadığı söylenir. Bununla birlikte fazıl dahi olsa kelâm ile felsefe -burada Fârâbî’nin temsil ettiği ve belirli kabulleri olan bir felsefe kastedilmektedir- arasında bir mahiyet farkının olmadığı söylenemez. Zira mille teorisi gereği fazıl olsa dahi din/mille hakikatlerin burhani felsefedeki makul formunun temsillerinden ibarettir, temsillerden oluşmuş dine dayanan kelâm da yalnızca temsillerle uğraşacağından, hatabi yahut cedelî delillerin ötesine geçemez ve felsefenin sahip olduğu burhanilik payesine hiçbir şekilde erişemez. Fazıl-fasit oluş cihetinden felsefe ile fazıl mille kelâmı arasında bir mahiyet farkı olmasa da burada hakikat-temsîl şeklinde daha temel ve kategorik bir mahiyet farkı bulunduğu söylenebilir. Esasında yazarın buradaki tahlilleri kelâmın felsefe karşıtı olduğu şeklindeki çağdaş değerlendirmelerin geçersizliğini göstermeyi hedeflemektedir. Fakat yazar bu tahlillerde

3 Bu ifade Robert Wisnovsky tarafından İbn Sînâ için “kelâmdan gelen unsurlar” şeklinde kullanılır. Nitekim yazar da çalışmasının onun eserine metodolojik bir benzerliğe sahip olduğunu söyler. Wisnovsky’in çalışması için bk. *İbn Sînâ Metafiziği* (trc. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

kelamın mutlak felsefe karşıtlığıyla belirli bir felsefe, yani Fârâbî'nin temsilcisi olduğu ve hakikat-temsil anlayışına dayalı bir felsefe-din ilişkisini savunan felsefe karşıtlığını dikkatlice ayırmamakta, kelamın felsefe karşıtı olmayacağı yargısını Fârâbî'nin temsilcisi olduğu felsefeye karşı olmayacağı yargısına teşmil etmektedir. Mutlak olarak alındığında “beşer takati ölçüsünce hakikati aramak” olarak tanımlanan felsefeye karşı olmak kuşkusuz kelamcılardan beklenecek bir tavır değildir ve bir açıdan kelam da bu türden bir felsefeyi ifade etmektedir. Ancak Fârâbî'nin hakikat-temsil anlayışına dayanan felsefesi dini temsillere dayandırdığından, kelamın kabul edemeyeceği bir mahiyete sahiptir ve bu bakımdan “felsefe” ile kelam arasındaki uzlaştırma çabalarını geçersiz kılacak asli bir ayrımı göstermektedir.

Çalışmada işaret edilmesi gereken bir diğer nokta, bilhassa Birinci Bölüm'de, kitabın ana iddiasıyla doğrudan ilgili olmayan meselelere uzunca yer ayrılmasıdır. Söz gelimi Birinci Bölüm'de nazara yönelik muhalefetin muhatapları arasında kelamcılar yanında filozofların da olduğunu göstermek isteyen yazar, Kindî'deki (ö. 252/866) “felsefenin reddi için felsefe yapmak” şeklindeki delilin kelamcılardaki “nazarın reddi için nazar yapmak” deliline benzerliği üzerinde sayfalarca durur. Hâlbuki felsefe ve kelamın nazari yöntemi kullanmak bakımından aynı çatı altında yer aldıkları malumdur ve dolayısıyla burada bu denli mesai harcamaya gerek yoktur. Yazar buradan hareketle kelam, Stoa mantığı ve Aristoteles arasında irtibatlar kurmaya çalışır ve kitabın asıl iddiasından uzaklaşır. Ayrıca, ilerleyen sayfalarda konunun özülle irtibatlı olmamak bir yana, gereğince temellendirilmemiş ivedi çıkarımlara da yer verilir. Örneğin yazar “Kindî ve Kelâmcıların Argümantasyonunun Mukayesesi” başlığı altında Sâbûnî'nin (ö. 580/1184), nazar muhaliflerinin akıl sahibi kişilerin birbiriyle çelişik önermeler dile getirmelerini delil saymalarına karşı geliştirdiği cevabı ele alır. Sâbûnî'ye göre ihtilaf aklın hüccet olmamasından değil, nazar şartlarına yeterince riayet edilmemesinden ve akıl seviyelerinin farklılığından kaynaklanır. Bu doğrultuda 2x2'nin 4 edeceğinde kimsenin ihtilaf etmeyeceğini fakat 16x16'nın 256 edeceğinde ihtilaf edebileceklerini, zira bu işlemin daha fazla düşünme ve çabalamayı, ayrıca nazar şartlarına bihakkın riayet etmeyi gerektirdiğini söyler (s. 130).<sup>4</sup> Yazar Sâbûnî'nin bu örnekleriyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilk ilkeler dediği zorunlu bilgiler arasında bir benzerlik olduğunu belirtir ve akabinde şu ilginç çıkarımda bulunur:

Dikkat çektiğimiz benzerlikler, İslâm bilim paradigması açısından önemli açılımlara neden olabilir. Buna göre rasyonel geleneklerin ve filozofların felsefe tasavvurlarında, hakikatin bilgisinde matematiğin kesinlik dilinden uzak kalamadıkları; mantıksal ve matematiksel kesinliği temel kriter yaptıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada Sâbûnî'nin örneğinden hareketle, *kelâmi faaliyetin kendi döneminin matematiksel ve tümdengelimsel geleneğini temsil ettiğini belirtebiliriz* (s. 131) (vurgular bana ait).

Kitapla ilgisi yeterince kurulmadığı için en iyi ihtimalle dipnotta zikredilmesi beklenen bu pasajda, “İslam bilim paradigması” gibi sınırları müphem bir olguya dair bu denli büyük

4 Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, İstanbul: Dâru İbn Hazm, 2014, s. 51.

bir yorumun temsil gücü belirsiz bir ifadeden hareketle yapılması ilginçtir. Burada matematiksel ve tümdengelimsel geleneğin ne olduğu, kelami faaliyetin bu geleneğin temsilcisi olmasının anlamı, matematik ve mantık arasındaki yöntem farklarının felsefi imaları gibi pek çok mesele havada bırakılır.

Benzer bir çıkarım “Fârâbî’nin Filozof-Peygamberi: Kelâm Geleneği ile Kısa Bir Mukayese” başlığı altında da görülür. Yazar Fârâbî açısından her peygamberin filozof olması ancak her filozofun peygamber olmaması ile Sünni kelam geleneğindeki resûl-nebî ayrımında bir benzerlik olduğunu söyler. Zira kelam geleneğinde her nebî resûl değildir fakat her resûl nebîdir. Öztürk buradan hareketle Fârâbî’nin burhani seviyede gördüğü filozof makamı ile kelamcılarının nebî makamınının, Fârâbî’nin “İlk Reis” makamı ile de kelamcılarının resûl makamınının teorik anlamda aynı mertebeye işaret ettiğini belirtir (s. 156-8). Bu çıkarımın kitabın ana iddialarıyla irtibatsızlığı bir yana, kurulan benzerlik son derece zayıftır. Zira resûl ile nebî arasında bir fark olup olmadığı kelam geleneğinde ihtilafli bir mevzudur. Bilinen en net ayrım ise kendisine yeni bir şeriat gönderilen peygamberin resûl, yeni bir şeriat gönderilmeyip önceki resûlün şeriatına tabi olan peygamberin ise nebî olduğu şeklindedir. Fakat her hâlükârda ikisi de vahiy alır ve toplumlarına bir şeriatı tebliğ etmekle mükelleftir. Bu çerçevede, bir şeriatı tebliğ etmekle yükümlü olan nebîlik makamı ile filozofluk arasında yazarın işaret ettiği türden bir benzerliği tesis etmenin zorlama bir yorum olduğu ifade edilmelidir.

Son olarak yazarın özellikle İkinci Bölüm’de tercih ettiği sembolik anlatım şekline değinilmelidir. Yazar Fârâbî’nin pasajlarından çıkardığı bir cümle ve yer yer paragraf boyutundaki ifadeleri A, B, C, P, P1, P2, P3, P4 şeklinde sembollere ayırıp devam eden sayfalarda ilgili cümle veya paragrafı sembollerle ifade eder.<sup>5</sup> Örneğin,

Bu noktada P2 ve P4’teki pasajlar, A1’den A9’a kadar yukarıda gösterildiği gibi gerçekleşmektedir. P1 ve P2’deki süreç anlatımı, A sembolündeki yargının detaylandırılmasından ibarettir. Bu sebeple cedelde Platon’un ve burhânda Aristoteles’in zikredilmesi metnin bütünlüğüne ve asıl vurgusuna ait olmayıp Adaki süreç açısından ârizidir (s. 149).

Benzer şekilde, metni daha anlaşılır kılmaya dönük katkısı belirsiz olan ve kitapta niçin yer aldığı anlaşılmayan şu türden formülasyonlar bulunmaktadır:

A= Tecrübî olmama/Tecrübeye dayanmama,

B= Tecrübî olma/Tecrübeye dayanma

Akıl=x, Bilgi=y ise, ‘Akıl bilgidir.’ Önermesi, x=y anlamına gelmektedir.

5 Örneğin tek başına P4 sembolü şu paragrafa karşılık gelir: “P4: ... cedeli yöntemlerle ulaşılabilecek en üst düzeye ulaşılmış ve neredeyse bu yöntem ilmi hâle gelmiş olur. Bu durum felsefenin Platon zamanındaki seviyesine ulaşınca kadar böylece devam eder. Sonra, Aristoteles’in günlerinde ulaştığı aşamaya kadar süreç devam eder. Böylece nazari bilgi/ilmi araştırma sona erer, bütün yöntemler birbirinden ayırır. Nazari ve tümel felsefe kemâle erer. Bütün bunlardan sonra yasaların/nevâmis konulmasına, nazari durumlardan burhanlarla istinbat edilen, kesinleşen ve doğrulanan şeylerin cumhura öğretilmesine ihtiyaç duyulur...” (s. 147)

$y = \text{bilgi olduğuna göre,}$

$A+y = \text{Tecrübeye dayanmayan bilgiler/Tecrübî olmayan bilgiler}$

$B+y = \text{Tecrübeye dayanan bilgiler/Tecrübî bilgiler,}$

O hâlde,  $A+B+y = \text{'Kemâl-i Akıl' olur.}$

$x=y \text{ olduğuna göre,}$

$A+x = \text{Tecrübî olmayan akıl}$

$B+x = \text{Tecrübî akıl olacaktır (s. 309).}$

Kitabın üçte ikisine yayılan ve okuyucunun işini kolaylaştırması beklenen bu semboller ve formülasyonlar çoğu yerde okuyucuyu zorlamakta, meselelerin takibini güçleştirmektedir.

Genel bir değerlendirmeye, *Kelâm-Metafizik İlişkisi*'ndeki eleştiriye açık noktaların temelinde kitabın merkeze aldığı problemin teorik boyutunun yeteri düzeyde irdelenmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çalışma bir problem olarak Fârâbî'ye göre kelam-metafizik ilişkisinden ziyade kelam-metafizik ilişkisi çerçevesinde kelamdan Fârâbî'ye intikal eden unsurlara yoğunlaşmaktadır. Mevcut hâliyle çalışmada kelam-metafizik ilişkisi problemiyle kayda değer bir irtibata sahip olmayan tarihsel incelemeler yoğun bir şekilde yer almakta ve problem gölgede kalmaktadır. Fakat eleştiriye açık noktalarıyla birlikte çalışma, özellikle İbn Sînâ öncesi kelam-felsefe etkileşimine dair sunduğu arka plan açısından faydalıdır. Ayrıca çalışmada erken dönem kelam anlayışı ve kelam muhalefetini anlamlandırmaya yönelik kayda değer tespitler bulunmakta ve sonuç kısmında yeni bakış açılarına ilham vermeye elverişli araştırma soruları yer almaktadır.