İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN

KURUCU UNSURLARI:

USÛL-İ FIKIH, KELÂM, TASAVVUF

ve İSLÂM FELSEFESİ

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN : 978-
Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 83
Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: VI

Kitabın Adı
İslâmî İlimlerde Metodoloji– VI
İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları:
Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi

Yayın Hazırlığı
Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Editörler
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Ü. İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

Kapak Tasarım
Halil YILMAZ

Baskı, cilt:
Pasifik Ofset
Cihangir Mh. Güvercin Cd. Baha İş Merkezi
Haramidere - Avcılar / İstanbul, 0212 412 17 00
Sertifika No: 12027

1. Basım
Eylül 2016 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Oruç Reis Mah. 12. Sokak No: 40-42 Esenler/İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03-04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr ensar@ensarnesriyat.com.tr

İSLÂMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ/USÛL – VI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KURUCU UNSURLARI: USÛL-İ FIKIH, KELÂM, TASAVVUF ve İSLÂM FELSEFESİ

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

14 – 15 Kasım 2015

Üsküdar Belediyesi
Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi
Büyük Çamlıca-Üsküdar /İstanbul

İstanbul 2016

©Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhtevâ ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lîf hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

Toplantıyı Tertipleyen

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
THE FOUNDATION FOR RESEARCH IN ISLAMIC SCIENCES
وقف دراسات العلوم الاسلامية
Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih–34080/İstanbul
Tel : +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Site: http://www.isavvakfi.org–isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Bibliyografik Bilgiler:
İslâmî İlimlerde Metodoloji– VI "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" / Editörler: İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, 1. bs.—İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016
524 s.; 16x23,5 cm.
ISBN : **978-**
l. Metodoloji, 2. İslâm İlimleri, 3. Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 9

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ 11
İstanbul 29 Mayıs Ü. İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi

TEBLİĞ ve MÜZÂKERELER

1. Tebliğ: "**Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi**" 19

Tebliğci: Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi /Bursa

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Mahmut AY 70

Prof. Dr. Hülya ALPER 111

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ 113

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ 117

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN 120

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR 127

Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ 133

Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK 143

Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYGAN 149

Yrd. Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ 154

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULGEN 163

Ar. Gör. Dr. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ 169

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ 172

Prof. Dr. Atilla ARKAN.....178

Prof. Vecdi AKYÜZ 182

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN.....183

Prof. Dr. Ahmet YAMAN 185

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN 189

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN.....193

2. Tebliğ: **Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi"** 201

Tebliğci: Prof. Dr. Ferhat KOCA

Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi / Çorum

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ.....319

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN 322

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN.....331

Prof. Dr. Davut YAYLALI.....339

Prof. Dr. Şamil DAĞCI 343

Prof. Dr. Ahmet YAMAN 353

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ 361

3. Tebliğ: **Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İle Olan İlişkisi"** 367

Tebliğci: Doç. Dr. Ömer TÜRKER

Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi /İstanbul

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI 413

Prof. Dr. Ali DURUSOY 416

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA 422

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN 425

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI 429

Prof. Dr. Muhittin MACİT 438

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ 440

4. Tebliğ: **Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi** 451

Tebliğci: Prof. Dr. Salih ÇİFT

Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi /Bursa

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN 497

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK 503

Doç. Dr. Abdullah KARTAL 512

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ 528

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ 530

GENEL DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ 537

Prof. Dr. Ahmet YAMAN 542

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA 547

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ ..... ???

ÖZETLER

Türkçe, Arapça 555

KARMA DİZİN 557

TAKDİM

Vakfımız, millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar yanında ***İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi****'nin araştırıldığı bir dizi* ***Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*** *da düzenlemektedir.*

Vakfımız 2003 yılında, ***"İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi"*** *ana başlığı altında* ***"Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Târihi, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Tasavvuf ve İslâm Târihi"*** *ilimlerindeki usûl mes'elelerini ve bu hususlardaki tartışmaları ele almış; günümüz ilimlerindeki gelişmelere paralel olarak bu ilimlerde karşılaşılan metodoloji problemlerini çözme yönündeki teklifleri değerlendirmiştir.* ***"İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi"*** *ana başlığı altında yapılan bu toplantılarda sunulan tebliğler,* ***İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-1-2*** *adıyla iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.*

Bu çalışma ile ilgili olarak akademisyenlerimizin teklîfleri doğrultusunda Vakfımız, her ilim dalının metodolojisindeki problemlerden birinin tartışılmasını kararlaştırmış ve bu cümleden olmak üzere ***Hadis, İslâm Târihi ve İslâm Hukuku****'nun müşterek problemlerinden olan* ***Metin Tenkidi; Yeni ve Çağdaş bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturulması Mes'elesi*** *konularını tartışmak üzere ikinci bir metodoloji toplantısı tertiplemiş, bu toplantı metinleri de* ***İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-3*** *adıyla yayımlanmıştır.*

*Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları dizisinin bir devamı olarak "****İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi****"; "****Târihte ve Günümüzde Kredi Usûlleri****" ve "****Tefsir Nasıl Bir İlimdir?****" konulu üç toplantı daha tertiplenmiş, bu toplantıya ait tebliğ ve müzâkere metinleri de bir araya getirilerek "****İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi-III/1****", "****Târihte ve Günümüzde Kredi Usûlleri-III/2****" ve "****Tefsir Nasıl Bir İlimdir?- III/3****" adıyla üç ayrı cilt hâlinde yayımlanmıştır.*

*Vakfımız "****Akāid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri****" konulu dördüncü ilmî ihtisas toplantısını 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirmiş olup bu toplantıda sunulan iki tebliğ çeşitli üniversitelerimi-*

zin İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri tarafından müzâkere edilmiş, toplantı metinleri bir araya getirilerek ***Akāid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*** *adıyla neşredilmiştir.*

*Beşinci metodoloji Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18–19 Ocak 2014 tarihlerinde Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiş, Tefsir, Hadis, Kelâm ve İslâm Hukuku İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri konularında dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli hocalarımız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri "****Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri****" adlı bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.*

*14–15 Kasım 2015 tarihlerinde "****İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi"*** *konularında Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi'nde altıncı Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı gerçekleştirilmiş, bu toplantıda da dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli kırk dört hocamız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri "****İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi****" adlı bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.*

Bu vesileyle çalışmada emeği geçen, maddî-mânevî desteklerini esirgemeyen bütün kişi, kurum ve kuruluşlara minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi

Prof. Dr. Ali ÖZEK
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi (Proje Koordinatörü)

Sayın hocalarım ve sevgili öğrencilerimiz!

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)'nın metodoloji/usûl toplantıları kapsamında düzenlediği VI. ilmî ihtisas toplantımızı açarken hepinize hoş geldiniz diyor, hürmet, saygı ve sevilerimi sunuyorum.

Metodoloji toplantıları bağlamında bu seneki çalıştayımızın konusu: "Ayrışan ve Birleşen Yönleri ile İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi". Geçtiğimiz yıl aynı kapsamda Tefsir, Hadis, Kelâm ve Fıkhı tartışmıştık. Bu yıl ise ağırlıklı olarak düşünce eksenli olan ilimleri tartışmak istiyoruz. Aslında konumuzun bir boyutu günceli, bizi daha çok ilgilendiren de konunun bu boyutu. Ancak konuyu güncel haliyle ele aldığımız zaman tarih içinde oluşmuş bazı evrilmeleri tabii karşılamak gibi bir emr-i vâki ile karşılaşma durumunda kalıyoruz.

Söz gelimi kelâm ilminin felsefe ile mezcolmuş halini esas mı kabul edeceğiz, Yoksa ârizî bir durum olarak mı değerlendireceğiz. Aynı şekilde tasavvufun kendini kelâm ve fıkha alternatif olarak giren bugünkü yapısını olması gereken bir durum olarak mı, yoksa bir evrilme olarak mı değerlendireceğiz?

Burada kaynağa gidip bir tespit yapmadığımız takdirde herkes bulunduğu mevzileri korumak için karşı tarafa ateş etmeye devam ediyor ve bir türlü anlaşma sağlanamıyor.

Ben, sizleri bir an için İslâmi ilimlerin tedvin dönemine götürmek istiyorum. Kur'an'ın buyrukları dünyanın her yerinde ve her zaman yorumlanarak uygulanabilecek genel esasları içermektedir. Sünnet bunun ilk örneğini oluşturmaktadır. Sünnetin, coğrafyanın ve muhataplarının özel durumları nedeniyle yerli ve tarihsel unsurlar içermesi yanında, Hz. Peygamber'in örnekliği nedeniyle her yerde ve herkes tarafından uygulanan bir yapısı söz konusudur.

Bu mücmel, muhtasar ve müfîd yapı fetihlerle yeni coğrafya ve yeni muhataplar nezdinde tefsir, tafsil ve şerhe ihtiyacı ortaya çıkardı. Bunun üzerine dinî hayatın her bir alanı ayrı bir ilmin konusu oldu.

İslâmî ilimlerin tedvin serüveni tıp ilmine benzemektedir. Sözgelimi başlangıçta bir bütün olarak insan anatomisi vardı ve tabip dediğimiz kişi de bu anatominin tümü hakkında muhtasar bilgiye sahipti. Tıp gelişince insan bedini çeşitli kısımlara ayrıldı ve her biri tıbbın bir ihtisas alanı oldu. Sözgelimi nöroloji beyni, kardiyoloji kalbi, dâhiliye bedenin tüm iç organlarını, psikoloji mânevî yapısını ve ruhunu konu edinmektedir.

İslâmî ilimler de bu serüvene benzer bir gelişme gösterdi. Nitekim Kur'an ve sünnetin yaklaşımı insan bedenine bir bütün olarak bakan pratisyen hekimin pozisyonuna benzemektedir. Fetihler sonrası yeni coğrafya ve kültürlerde ise dinî hayatın her bir alanına daha derinlemesine bakma ihtiyacı doğmuştur. Bunun üzerine tefsir ve hadis tahlillerin yapıldığı laboratuvar ve röntgenlerin çekildiği üniteler konumunda bilgi ve malzemeyi temin eden tedarikçi, fıkıh dâhiliye, kelâm ko-

ruyucu hekimlik ve psikoloji, felsefe nöroloji ve tasavvuf kardiyoloji anabilim dalı gibi alanı paylaşmıştır. Bu bilim dallarından her biri kendi alanında araştırma yapmış ancak diğerlerinin alanına müdahil olmamışlardır. Müstakil bir anabilim dalı olmaları da buna bağlı idi.

Klasik terminoloji içinde cihet-i vahdet diye bir tabir var. Kısaca bu tabirden söz etmek istiyorum. Bir ilmin mesailini bir araya getirip tek disiplin hükmü kazanmasını ve birçok meselenin bir arada mütalaa edilerek bir ilim addolunmasını sağlayan şeye cihe-i vahdet denilir.

İlim dalları birbirinden konusu veya gayesinin farklılığı ile ayrılır ve müstakil bir ilim hüviyeti kazanır. Bunların birincisine cihet-i vahdet-i zâtiyye; ikincisine yani gaye açısından değerlendirilmesine de cihet-i vahdet-i-araziyye denilir. İlimlerde zaman zaman bu iki cihetten biri ortak olabilir. Ancak müstakil ilim olabilmeleri için en az birinin farklı olması gerekir. Sözgelimi hem felsefenin hem de kelâm ilminin konusu varlıktır. Ancak varlığı konu edinirken kelâm ile felsefenin gayesi farklı farklıdır. Kelâm ilminin gayesi "varlık ile Allah arasındaki münasebeti ortaya koymak" iken, felsefenin gayesi "doğrudan varlığın mahiyetini araştırmak" tır. Yani birinin gayesi ilmü't-tahalluk iken, diğerinin gayesi ilmü't-tahukkuktur. Öte yandan kelâm ile fıkhın farklılığı gayede değil, konuda ortaya çıkmaktadır. Her ikisi de ortak gayede birleşirken biri metafiziği, diğeri fiziği konu edinmiştir.

Benzer bir durum kelâm ile tasavvuf arasında görülmektedir. Başlangıçta nefis terbiyesini ve kalp temizliğini, dolayısıyla ahlâkı konu edinen sûfilik, tefsir, hadis ve fıkıh gibi kelâmın altında bir cüzî ilim iken, zamanla konu genişlemesine giderek kelâm ilmi gibi küllî bir ilim olma iddiasında bulunmuştur. Günümüzde kelâm ile tasavvufu karşılaştırdığımızda karşımıza kendi fıkhını ve kelâmını, hatta tefsir ve hadisini icat eden bir tasavvuf çıkmaktadır.

İbn Haldun *Mukaddime*'nin "İlmu'l-İlahiyyat" kısmında bir üs disiplin arasındaki ilişkiyi şu şekilde dile getirmektedir: İlahiyat ilmi (metafizik) mutlak varlık, öncelikle de cismaniyât ve ruhaniyâta dair genel esasları ele alan bir ilimdir. Tertipte tabiyyatdan sonra gelir. Bu nedenle ona ilmu mâ verau't-tabîa (mâ ba'de't-tabîa/metafizik) denilmiştir.

İlk dönem kelâmcıları filozofların ortaya koyduğu bu yaklaşıma uzak durmuşlardır. Gazzalî ise uzak durmakla kalmayıp reddiye yazmıştır. Ancak Gazzalî'den sonra gelen kelâmcılar (el-müteahhirûn) aralarındaki yakınlık sebebiyle kelâm ilminin mesaili ile felsefenin mesailini mezcetmişlerdir. Böylece kelâm ilminin mesaili ve konusu ile felsefenin konusu Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebahisü'l-meşrikiyye'sinde olduğu gibi sanki tek ilimmiş gibi içice girmiştir ve bundan sonra da bu çizgide devam etmiştir. Halbuki kelâm ilminin gayesi akâid-i İslâmiyye'yi aklî delillere dayanarak savunma idi. Akâid-i İslâmiyye ise akla başvurmaksızın doğrudan şeriattan alınan esaslardan oluşmaktaydı. Vahyi de içeren dinin bilgi kaynakların felsefeden daha geniş olduğu için kelâm ilmini akılla sınırlandırmak ve felsefelye eşitlemek ortamını daraltmak ve rütbesini tenzil etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca fizik ve metafizik konularında doğrulama ve yanlışlama şeklinde akıl yürütmek kelâm ilminin konusu ve mütekellimlerin uğraş alanı değildir. Kelâm ilmi ile felsefenin arasındaki farkı görmek için bu hususa dikkat edilmelidir.

Daha sonraları gulat-ı sûfiyye ortaya çıktı ve felsefenin meseleleri ile kelâmın meselelerini kendi meseleleri ile karıştırdılar; mezcettiler ve keramet, hulûl, ittihad, vahdet-i vücut gibi başlıklarla ortak bir söylem oluşturdular. Bu üç disiplinin bilgi kaynakları farklı farklıdır. Bilim ve fünûna en uzak olanı ise tasavvufun bilgi yöntemidir. Çünkü onlar delillerden kaçı-

yorlar ve vicdana (keşfe) dayanıyorlar. Halbuki keşf metodu ilmî usûlden uzaktır.

İbn Haldun'dan alıntıladığımız bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi İslâm düşüncesini oluşturan disiplinler tarih içinde tolera edilmesi güç olan geçişler olmuştur. Bu sapmaları görmeden ve herkesi olması gereken yere göndermeden günümüzde dinî ilim ve düşüncenin krizini tartışmak, ihya etmek veya yenilemek gibi iddialar, yapılacak işlerin ve karşılaşılacak zorlukların farkında olmamasından kaynaklanan bir cüretkârlıktır.

İki gün boyunca biz ne yapacağız? Bizim amacımız günümüzdeki sorunların düşünce boyutuna gitmek, bu alanda interdisipliner çerçevede bir beyin fırtınası yapmak, başarabilirsek sorunların kaynağına ulaşmak ve oradan başlamak.

Bu amaçla dört tebliğ hazırlanmıştır. Her biri yarım gün olmak üzere dört oturum şeklinde sunulacaktır. İlk oturum: "Usûl-i Fıkhın, Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla olan ilişkisi"ni konu edinmektedir. Tebliği sunacak olan ilim adamı Hitit Üniversitesi Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ferhat Koca Bey'dir. İkinci oturum: "Kelâm ilminin, Usûl-i Fıkıh, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla olan ilişkisi"ni konu edinmektedir. Tebliği sunacak olan ilim adamı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim dalı Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Cağfer Karadaş hocadır. Üçüncü oturum: "İslâm Felsefesinin, Kelâm, Usûl-i Fıkıh ve Tasavvufla olan ilişkisi"ni konu ediniyor. Tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Ömer Türker sunacaktır. Dördüncü oturumumuz ise: "Tasavvufun İslâm Felsefesi, Usûl-i Fıkıh ve Kelâm'la olan ilişkisini konu ediniyor. Tebliğcimiz Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Salih Çift hocadır.

Her dört sunucuya da himmetleri dolayısıyla şimdiden teşekkür ediyorum. Toplantımıza İstanbul içinden ve dışından

44 akademisyen katılmaktadır. Toplantımızı teşrif eden hocalarımıza da teşekkürlerimi sunuyorum.

Toplantı formatımıza göre her oturumda önce tebliğ sahibi yaklaşık bir saat içinde sunumunu yapacak, sonra da hem sunum hem de konu müzakere edilecektir. Müzakereler eleştiri şeklinde olabileceği gibi katkı şeklinde de olabilir. Yapılacak müzakereleri daha sonra yazılı metin şeklinde de istiyoruz. Yapılan bu tartışmalı ilmi toplantı daha sonra kitap haline getirilerek yayınlanacaktır.

Ben konuşmamı burada sonlandırırken teşrifleriniz dolayısıyla hepinize teşekkür ediyor, toplantımızın verimli geçmesini ve hayırlara vesile olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

14 Kasım 2015 Cumartesi

BİRİNCİ OTURUM

KELÂM

Başkan: **Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ**

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Tebliğ: ***Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi***

Tebliğci: **Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ**

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I

BİRLEŞEN ve AYRIŞAN YÖNLERİYLE KELÂM İLMİNİN USÛL-İ FIKIH, TASAVVUF ve İSLÂM FELSEFESİ İLE OLAN İLİŞKİSİ

Cağfer KARADAŞ*

Giriş: Kelâm İlminin Kısa Tarihi

Hicaz bölgesinde belli bir anlam çerçevesine kavuşan İslâm'ın; Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan ve farklı bir kültürel yapıya sahip Irak bölgesine intikalinde bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı. Bir başka deyişle sosyolojik bir vakıa olarak iki bölge kültürü arasındaki farklılıkların, dinin anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu farklılaşmayı, basit kültür ortamından karmaşık kültür ortamına geçişte yaşanan 'tekâmül' olarak değerlendirmek yerine, şartların getirdiği doğal gelişme ve farklılaşma olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur. Çünkü tersine gelişmelerin aksi sonuç doğuracağı da bir gerçektir. Sözgelimi din, önce karmaşık kültür yapısına sahip Irak bölgesine gelip oradan Hicaz bölgesine geçseydi, doğal olarak anlam değişimi, anlama ve anlamlandırma süreci tersine işleyecekti. Çünkü basit kültür düzeyine sahip bir toplum karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek veya karmaşık detaylardan soyutlayarak ana çatı itibariyle alır. Nitekim sosyolojide, kül-

---

* Prof. Dr., Uludağ Ünivevsitesi İlahiyat Fakültesi, caferkaradas@hotmail.com

tür değişimi bir 'seçme' olayı olarak nitelenir. Bu, *bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil, seçerek alır*, anlamına gelir. Bu süreçte, alınan unsurlardan bazıları seçilir, diğerleri ise, dışarıda bırakılır.[1]

Tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanlar'ın Irak bölgesine ulaştıklarında bölge kültüründen yararlanma yoluna gittikleri bir gerçektir. Çünkü bugün artık birçok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi tarihte devamlılık söz konusudur. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanamayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir altyapı ya da arka plan olmaksızın ortaya çıkamaz. Bir medeniyet tarihçisinin belirttiği gibi, hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişme de söz konusudur.[2] Zamanın devamlılığı kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri, bir öncekinin devamıdır. Diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın 'seçme' işlemine tabi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara 'yeni biçim' ve 'anlam' kazandırılmasından ileri gelir. Nitekim ortak yönleri bulunsa bile Yunan atomculuğundan farklı olarak kelâm atomculuğunda değişim ve sürekliliği ifade için 'teceddüd-i emsal' (misallerin yenilenmesi) kavramı ortaya atılmıştır. Bu, arazın bir zaman dilimi içinde

---

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

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

olup bitmesi ve buna mukabil ikinci zaman diliminde 'benzer=misil' bir arazın meydana gelmesi anlamına geliyordu. Kısaca ifade etmek gerekirse, kelâm zihniyetinde her olay yeni bir olaydır ama yeni olay öncekinin benzeridir. Buradaki *yenilik* değişimi, *benzerlik* ise sürekliliği temsil eder.

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

Yukarıdaki tablo karşısında Müslümanlar'ın da bir tavır geliştirmeleri ve bir düşünce ortaya koymaları gerekiyordu. Buradaki düşüncenin iki boyutlu olması kaçınılmazdı: Birincisi sahip oldukları inancı yeni muhataplara anlatmak, ikincisi ise yeni muhatapların sorularına veya eleştirilerine cevap vermek şeklinde olmalıdır. Bunlardan birincisi inancın ifade ve izah edilmesi ikincisi ise savunulması anlamına geliyordu. İşte kelâmcı zümresi bu şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıktı. Çünkü dini yeni muhatapların anlayacağı tarzda, yeni bir üslup ve dil ile sunma çabası, kelâmcıların sahip oldukları dindarın inancını güçlendirme (tahkîk) ve dini savunma so-

---

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

rumluluğunun bir gereğidir. Bu sorumluluk doğrultusunda kelâmcılar dini kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhatapların anlayacakları dille anlatma arayışı içerisinde oldular. Bu arayışa paralel olarak da kelâm ilminin oluşumu gerçekleşti. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alındı, deyim yerindeyse pergelin bir ucu Kur'an ve Sünnet noktasında sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışıldı. Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadîs âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu tespiti destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hacca ya da umreye giden Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.[4] Bu sözde, Basra'da hadisçiler dışında Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Bu topluluk Ma'bed el-Cühenî'nin (ö. 80/699) de içinde bulunduğu ilk kelâmcılar olmalıdır. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan ilk kelâmcılar bölge insanının anlayacağı bir dil ve üslupla inandıkları dinin "tanrı tasavvuru"nu ortaya koyma çabası içerisine girdiler. Onların Emevî yönetiminin oluşturduğu konjonktürel ortamın[5] etkisiyle Allah'ın insana yönelik düzenlemesi olan 'kader' konusundaki görüşleri bu çabanın ürünüdür. Öyle görünüyor ki, kader konusunda başlayan tartışma zamanla 'ilahî sıfat' boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle *Allah tasavvuru* problemine dönüşmüştür.

Ma'bed el-Cühenî ve Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) gibi düşünce adamlarının ardından Irak bölgesinde Hasan el-Basrî

---

4 Müslim, "Kitâbü'l-imân", 1.

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

(ö. 110/728) kelâm ilminin kuruluşunda önemli bir yere sahiptir. Onun Kur'an'ı merkeze almakla birlikte sünnet ve aklî çıkarsamalardan yola çıkarak oluşturduğu bilimsel zihniyet ortamında, öğrencilerinden Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) önemli bir çıkış yaptı ve onun düşüncesini aklî sistematik bir çerçeveye oturtarak bir mezhep teşekkülüne giden yolu açtı. Vasıl b. Ata'nın düşüncesi dört temel kaynak üzerine oturuyordu: Kur'an, ittifak edilen haber, akıl ve icmâ.[6] Ebü'l-Huzeyl el-Allaf'ın katkıları ile mezhebin omurgasını temsil eden *adalet, tevhid, va'd-vaîd, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker ve el-menzile beyne menzileteyn* şeklinde beş ana esas (usûl-i hamse) teşekkül etti.[7]

Öte yandan İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça'nın sadece Araplar tarafından değil diğer milletlerin de dâhil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması idi. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü T.S. Eliot'un ifadesiyle "...bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddî tehlikelere açık hale getirebilir..."[8] Dil kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lafız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözgelimi kelâmda *atom* karşılığında kullanılan

---

[6] Kasım b. İbrahim er-Rassî, *Kitâbü'l-Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd, Resailü'l-Adl ve't-Tevhîd,* nşr. Muhammed Ammara, Kahire ts., Daru'l-Hilâl, I, 96-97; Kadî Abdulcebbâr, *el-Usûlü'l-Hamse*, nşr. Faysal Bedir Avn, Matbaatü Camiati Kuveyt, 1998, s. 65; Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usul-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (İsav, Tartışmalı İlmi Toplantı), İstanbul 2006, s. 228.

[7] Orhan Şener Koloğlu, *Cübbaîlerin Kelâm Sistemi*, İstanbul 2011, s. 37-38; Cağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci" *Marife*, yıl 3, sy. 3, Konya 2003, s. 18; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü", *Marife*, yıl 3, sy. 3, Konya 2003, s. 36

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

'cevher' kelimesi hem lafız hem de anlam, 'araz=ilinek' kelimesi ise anlam itibariyle yerel kültürlerden Arapça'ya geçmişti. Bu gibi eklemeler, dilin eski sahiplerine yabancılaşması veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalması problemini beraberinde getirmişti. Bundan dolayı Ehl-i Hadîs anlayışında olanlar, muhafazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yoruma açık hale getirilmesine şiddetle tepki gösterdiler. Ancak yine Eliot'un "Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır"[9] sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümul olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak o dinin yerel kalmasına yol açacaktı.

Esasen Ehl-i Hadîste bulunan *Kur'an dilinin tahrifi endişesi* kelâmcılarda da bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslâm'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak *statik* önlemlerin yerine *te'vîl* gibi *dinamik* önlemlere başvurma yoluna gittiler. Zira insanoğlunun ürünü olan kültür ve onun ifade aracı konumundaki dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de, kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vil), aklî izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda *yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek* gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat Mu'tezile ve Ehl-i

---

9 a.e., ayı yer.

Hadîs arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp bir hoşgörü ortamı oluşturulamadı, aksine tartışma lafzî boyuta taşındı ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan 'te'vil' ve 'tefvîz'in amaç haline dönüştürülmesine yol açtı. Mu'tezile mezhebinin, ilkelerini resmî yoldan topluma dayatma faaliyeti olan "mihne" olayı ile iki taraf arasındaki gerilim körüklendi ve devlet gücünün kullanılması neticesinde ortaya çıkan fiilî baskılar, ayrılıkları perçinledi.

İşte tam bu noktada Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs yaklaşımı arasında, *üçüncü çözüm* arayışları ortaya çıkmaya başladı. Nitekim İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) ilahî sıfatlar konusunda ortaya koyduğu "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklindeki formülünü, bu arayışın başlangıcı olarak görmek gerekir.[10] Bu söz, Allah'ın dışında kadîm bir gerçeklik anlamına gelecek 'gayrılık' fikrine son derece soğuk bakan Mu'tezile ile sıfatları aklî değerlendirme arenasına çekme çabasına şiddetle karşı çıkan Ehl-i Hadîs anlayışı arasında bir orta noktayı temsil ediyordu. İbn Küllâb bu alanda yalnız da değildi; zühd hareketinin önemli simalarından Hâris el-Muhâsibî, Ahmet b. Hanbel'in bütün muhalefetine rağmen bu fikrin taraftarıydı. İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânisî ise hocasının izinden giderek yeni anlayışın yerleşmesi ve kökleşmesinde büyük katkı sağlamıştı. Ancak bu anlayışın toplum içerisinde yer edinmesi ve ortaya çıkması yaklaşık bir yüzyıl aldı ve Irak bölgesinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve Maverâünnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile kurumsal bir yapıya kavuşma trendine girdi. Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve İsferâînî'nin (ö. 418/1027), katkıları ile Eş'arî anlayış, özellikle Bâkıllânî'nin çalışmaları sayesinde sistemli

---

[10] Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 169-171; Cağfer Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 87; Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa 2006, s. 63.

bir yapıya kavuştu. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ömer en-Nesefî ve Ebü'l-Berekat en-Nesefî gibi âlimler eliyle Mâtürîdîlik güç kazandı ve kurumsallaştı. Moğol istilası ile birlikte göç eden ulema eliyle batı bölgelerine doğru yayılma imkânı buldu. Mihne vakası sonrasında ise, Mu'tezile kelâmı için ikinci dönem başladı. Bu dönemin en önemli temsilcileri Basra ekolü içinde Ebû Ali el-Cübbaî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbaî (ö. 321/933) ve Kadî Abdulcebbâr'dır (ö. 415/1025). Bağdat ekolünün en önemli temsilcisi ise Ka'bî'dir (ö. 319/931).[11]

İbn Sina, felsefede olduğu kadar İslâm düşüncesinin geneli üzerinde de bir hayli etkili oldu. Özellikle onun kelâm ilmi üzerindeki etkisi kayda değerdir. Onun bu etkisinin boyutları, nasılı ve nedeni henüz tam olarak tespit edilebilmiş değildir. İlk elden ve yüzeysel verilerle aslında onun kelâm ilminden tevarüs ettiği malzeme ile felsefeyi büyük ölçüde kelâma yaklaştırdığını ve bununla da felsefeyi kelâmcının nezdinde daha çekici kıldığını söylemek mümkündür.

Diğer bir deyişle onun felsefesinin, kelâmcılara tanıdık gelen etkileyici bir usûl, üslup ve yapı ile ortaya çıkması aradaki ilişki ve irtibatın kolaylıkla kurulmasına vesile oldu. Ancak bu etki ve etkilenmede zamana, mekâna ve şahısların içinde bulundukları inanç ve kültür atmosferine göre derece ve ton farkının olmasının doğal olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır. Eş'arilerden Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Mâtürîdîlerden de Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerinde onun ilk etkilerini görmek mümkündür. Bizi bu tespite götüren Cüveynî'nin kelâm ilmini *ilahiyat, nübüvvat ve semiyyat* şeklindeki

---

[11] Cağfer Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, s. 87, ayn. mlf., Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi, İstanbul 2014, s. 136-138; ayn. mlf., "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik", *Usul İslam Araştırmaları*, sy. 6, Temmuz-Aralık 2006, Adapazarı 2008, s. 99-100.

tasnifidir. O, bu tasnif neticesinde, İslâm inanç ilkelerini *akla dayanan*, *naslara dayanan* ve *hem akla hem de naslara dayanan* şeklinde bir ayrıma gitti. Ondan önce bu açıklıkta bir tasnif ne Mu'tezile'de ne de Eş'arilerde bulunmaktadır. Şu andaki verilerle inanç sistemini bu tür bir tasnife tabi tutan ilk kişinin İbn Sina (ö. 428/1037) olduğunu söylemek mümkündür. Onun Ebu'l-Muîn en-Nesefî üzerindeki etkisinin en açık işareti ise, kitaplarında *vâcibü'l-vücûd* kavramını İbn Sina felsefesindeki anlamda kullanmasıdır. *Vâcib* kavramı kelâmda bir terim olarak genellikle hüküm tasnifi içerisinde haramın karşılığı veya aklın verdiği hükmün bir çeşidi olarak kullanılırken o, Mâtürîdî kelâm sisteminde bunu ontolojik anlamda yani İbn Sina sistemindeki *mümkün varlığın* karşısında yer alan *zorunlu varlığı* ifade için kullanır.[12]

Selçuklu-Abbasî siyaseti çerçevesinde Batınîlikle birlikte değerlendirilmesi felsefenin düşman görülmesini ve sanık sandalyesine oturtulmasını beraberinde getirdi. Dönemin halifesi Mustazhirî'nin isteği doğrultusunda *Fadâihu'l-Bâtıniyye* adında Batınîliğe yönelik geniş çaplı rapor hazırlayan Gazzâlî (ö. 555/1111), aynı doğrultuda felsefeye yönelik de *Mekâsidu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlarında iki ayrı kitaptan oluşan bir rapor hazırladı. Ancak o, felsefeyi bütünüyle mahkûm etmek yerine İslâm nokta-i nazarından faydalı ve zararlı şeklinde tasnife tabi tuttu. Mantık ve matematik gibi felsefe dallarını faydalı kategorisine alırken, metafiziği zararlı ve mücadele edilmesi gereken alan olarak gördü. Aslında bu felsefe ile kelâmın yarım izdivaç şeklindeki garip ilişkisinin de başlangıcı oldu. Sonraki kelâmcılar faydalı çerçevesini biraz daha genişleterek felsefeyi neredeyse bütünüyle kelâmın içine dâhil ettiler. Fahreddin er-Razî ile birlikte artık kelâm felsefe izdivacı tam

---

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

evlilik konumuna yükseltildi. Bu, kelâm için hem bir başarı hem de başarısızlıktı. Başarı idi, zira felsefeyi taht-ı nikâhına almış ve onun bağımsızlığını yok etmişti. Başarısızlıktı, taht-ı nikâh altına alınan gelin damadın bütün hal ve hareketlerini belirleyen bir hanım sultan konumuna sahip olmuştu. Kimi zaman atışmaların, çekişmelerin ve kavgaların olduğu, kimi zaman ise tatlı birlikteliğin hüküm sürdüğü bu izdivaç uzun yıllar devam etti. Ne zaman ki, batıda felsefe tekrar başkaldırdı, geleneksel yapılara ve inançlara karşı meydan okumaya başladı, iki disiplin arasındaki izdivaç da tehlikeye girdi ve nikâh tazelemenin yeterli olamayacağı bir noktaya gelindi. Aslında batıdaki gelişme sadece dinleri değil içinde kadîm felsefenin de yer aldığı geleneksel bütün kurumları ve sistemleri hedef alan yeni bir gelişmeydi.[13] Kelâmcı bu noktada sırtındaki yükü atmanın telaşı içindeydi. Batıdaki yeni gelişmelerin hedefi haline gelen klasik felsefeyi savunacak gücü yoktu, zaten savunmak da gereksizdi.

XVIII. ve XIX. yüzyıllardan itibaren özellikle denizcilik alanındaki keşif ve buluşlar ile buharın keşfi ve makine döneminin başlaması ile birlikte belirleyicilik rolü büyük oranda Avrupa'ya kaydı ve bunun doğal sonucu olarak Avrupa içindeki gelişmeler İslâm dünyasını ve bir bütün olarak Müslümanları etkilemeye ve ilgilendirmeye başladı. Artık Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde bu yeni durum belirleyici bir rol oynuyordu. Bu dönemde yeni bir gelişme olarak batıda dinlere karşı bir hareket doğdu. Bu yeni durum sadece bir dini değil bütün dinleri ilgilendiriyordu. Dini, gelişmelere karşı bir engel ve insan özgürlüğüne vurulmuş bir pranga gören batılı yeni aydın tipi, başta Hint dinleri olmak üzere uzak doğu din ve düşüncelerinden aldıkları bilgi

---

[13] Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, trc. Serdar Uslu, İstanbul 2008, s. 90.

ve bulgularla tek tanrılı dinlere yönelik olumsuz bir tavır içerisine girdiler. Bu gelişmede iki şey belirleyici oldu: Birincisi dünyayı tanıma ve buna paralel olarak zihin dönüşmesi yaşanması sonucu eskinin genel kabullerinin yıkılması, sözgelimi Aristo mantığının ve onun sonuçlarının reddedilmesi ve bunun yerine deney ve gözleme dayalı bir bilgi dağarcığı ve evren anlayışının oluşturulmasıdır. İkincisi ise, insanın kendisini merkeze alması ve edindiği özgüven ile geçmişe, geleneğe ve kutsala kafa tutmasıdır. Bu anlayışa gitmesinde en büyük etken, insanın kendisinde büyük bir güç olduğu vehmine kapılması diğer bir deyişle tanrıya atfettiği gücün aslında kendinde olduğunu düşünmesi ile içinde bulunduğu dünyanın mükemmel ve yok olmayacak bir mekanizma olduğuna inanmasıdır.[14]

Birincisi yeni dönemin insanının zihniyetini ikincisi ise inancını temsil ediyordu. Yeni dönemin insanının tanrısı *güçlü insan*, inanç ilkesi *çalıştığın ölçüde kazanırsın, kazandığın ölçüde sahip olursun ve sahip olduğun ölçüde güçlü ve hâkim olursun*; inanç ve bilgi kaynağı ise *deney ve gözlemdi*. Görünmeyeni zihninden tamamen silen insan, görünen evren üzerinde hâkimiyet kurma peşindeydi. Artık yeni zihniyet dünyasında sevgi, güven, gönül bağlığı gibi değerlere yer yoktu. Güçlünün gözlemi, tecrübesi ve uygulaması yegâne gerçekti. Gücün yegâne dayanağı ise sermaye yani paraydı. Çünkü sevgi, güven ve içsel duygular deney ve gözleme konu olamazdı, bundan dolayı da kesinlik ifade etmez ve ölçü kabul edilemezdi.

Kelâmcının yeni görevi bu yeni gelişme karşısında yeni bir konum belirlemekti. Bu noktada kelâmcılarda iki anlayış gelişti: I. Kadim kitapları okuyarak yeni döneme cevap vermek, II. kadim kitapları göz ardı ederek veya reddederek temel kaynak olan Kur'an'a dönerek yeni bir başlangıç yap-

---

[14] Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları* s. 228-231.

mak.[15] Burada her iki anlayışın amacı, durmak, geriye dönüp tedarikte bulunmak ve yeniden ileriye hamle yapmak anlamına geliyordu. Ancak burada duracak, geriye dönecek ve yeniden hamle yapabilecek bir zaman ve fırsat var mıydı? Kendisini *seyl-i huruşân* önünde veya sert esen bir rüzgârın etkisi altında delice yayılan bir yangının önünde bulan bir insan, nasıl bir boşluk bulabilir, nasıl bir fırsat yakalar ve bu niyetini gerçekleştirebilirdi? Ancak bunun bir şekilde yapılması gerekiyordu ve dönemin âlimleri verdikleri eserler ile bir ölçüde bu çabalarını fiiliyata ve matbuata döktüler. Sonuç itibariyel Yeni İlm-i Kelâm hareketi içinde yer alan şahsiyetler, her ne kadar düşünce itibariyle bir takım yenilikleri taşıyor olsalar da, eskiden bağımsız ve kopuk değildirler; olmaları da düşünülemez. Çünkü tarih içerisinde süreklilik esastır.

Kelâm İlminin İlimler İçindeki Yeri

Kelâm ilminin ilimler içindeki yeri ile ilgili en çok meşgul olan âlimlerimizin başında Gazzâlî gelmektedir. Onun ilk eserlerinden olan ve Nişabur'da muhtemelen öğrenciliği sırasında kaleme aldığı *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl* adlı kitabında şer'î üç ilim bulunduğu ve bunların da *kelâm, usûl ve fıkıh* olduğu kaydını düşer. Ardından kelâmın konu çerçevesini, aklın kavrama ve tıkanma noktalarını bilmek şeklinde çizer. Kelâmın amacını ise, âlemin hudûsu, Allah'ın vacip sıfatlarla muttasıf, muhal sıfatlardan münezzeh olması; peygamber göndermeye ve mucize ile onu desteklemeye kâdir bulunması ile bir müessir yaratıcıya ihtiyacı kavramak şeklinde tespit eder. Ona göre usûl-i fıkıh kelâm ilmine şiddetle muhtaçtır, çünkü usûl ilminde hüküm elde etmek için ortaya konulan delillerin temelinde şer'î hükümlere iman ve peygamberi tas-

---

[15] İsmail Ferid, "Giriş", Şihabüddin ve Burhaneddin Mirza, *Dinleri Tartışmak*, s. 27.

dik öncelik arzetmektedir.[16] Bu da kelâmın merkezi bir konuma sahip olduğu ve hem fıkhın hem de usûlünün ona dayandığı ve ondan destek aldığı anlamına gelir. Öte yandan fıkıh ilmi de fıkıh usûlüne dayandığına göre neticede bu açıklamalar doğrultusunda şer'î ilimler sınıfına giren bütün ilimlerin dayandığı ve ihtiyaç duyduğu alan kelâm ilmidir.

Gazzâlî, kelâm ilmine dair *el-İktisad fi'l-i'tikâd* adlı eserinde ise, kelâmın temel amacını dinin izahının ötesinde, dine yönelik ortaya çıkan şek ve şüpheleri ortadan kaldıracak tedbirler almak ve İslâm milletini bu tür gelişmelere karşı korumaktır şeklinde belirtir. Ancak o, bunun bir takım yapay varsayımlara dayanan yersiz ve gereksiz endişelerle abartılmasını da hoş görmez. Çünkü kişiye ya da topluma şek ve şüphe arız olması biyolojik anlamda hastalık ortaya çıkması hali gibidir. Nasıl ki hastalık için herkesin tabip olmasına gerek yoksa bu türden dinî aksaklıkların veya arızaların meydana gelmesi ihtimali dolayısıyla bütün fertlerin kelâmcı olması gerekmez. Ancak ortaya bir arıza çıkmış ve bunun giderilmesi zaruret arz ediyorsa, bu takdirde kelâm ilmiyle uğraşılması farz konumuna gelir. Bunun nihai çözümü de İslâm coğrafyasının her bölgesinde veya beldesinde bu işi görecek bir kelâmcının bulunmasıdır. Bu takdirde görev farz-ı kifâye olur ve bir veya birkaç kişinin bu görevi yerine getirmesiyle farziyet diğerlerinin üstünden kalkar.

İlimlerin fert ve toplum faydası açısından sıralaması söz konusu olduğunda, şer'î ilimler içinde ilk sırada fıkıh ilmi gelir. Ancak sıralama, asıl olma veya diğer ilimlerin kendisine istinat etmesi noktasından yapıldığında kuşkusuz kelâm ilmi en öncelikli ilimdir. Çünkü dinde sahih inanç ve inançta kesinlik önemlidir ve bu noktadan fıkıh ilmi kelâma göre, köke göre

---

16 Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Hiytu, Beyrut 1419/1998, s. 59-60.

dal hükmünde bir ilim yani ikinci dereceden bir ilim olma konumuna sahiptir.[17]

Gazzâlî'nin son teliflerinden olan ve Nişabur Nizamiyesi müderrisliği sırasında kaleme aldığı fıkıh usûlüne dair *el-Mustasfa* adlı eserinde ise kelâm ilmini küllî ilim olarak değerlendirir ve aynı zamanda onu, şer'î ilimlerin aslı sayar. Bu durumda diğer ilimler fer'î ilim konumundadır. Buradan hareketle bütün ilimlerin kelâma dayandığı iddiasında bulunur. Onun buradaki sözleri şöyledir: "*Kelâm dinî ilimlerin tamamının temel ilkelerini tespit etmeyi ve onları savunmayı tekeffül etmiştir. Bu yüzden diğer ilimler kelâma göre cüz konumundadır. Bu özelliği ile kelâm ilmi en üst rütbeye haizdir ve bunu hak etmiştir. Çünkü ilimlerin sıralaması kelâmdan diğerlerine doğru tedricî bir hiyerarşi içerisinde yapılır.*"[18] Benzer değerlendirmeyi, Mâtürîdî fakîhi ve mütekellimi Ebü'l-Berekat en-Nesefî, Ahsiketî'nin *el-Müntehab* adlı eseri üzerine yazdığı şerhinde dile getirir: "*fıkıh usûlü kendisine dayanan diğer ilimler için asıl olmakla birlikte, kendisinin kelâma dayanması dolayısıyla aslında kelâmın bir alt kolu durumundadır.*"[19]

Felsefeye göre düşündüğümüzde kelâm, özü itibariyle naslardan elde edilen haberi bilgiye dayanan ancak bu noktada sürekli makuliyet yani akla uygunluk arayışı içinde olan; evreni değerlendirirken, söz konusu naslardan elde edilen haberi bilginin yanında beş duyu ve akli muhakemeyi de bir veri olarak kabul eden Müslüman zihninin ürettiği bir düşünce disiplinidir. Hiçbir medeniyet, kültür ve disiplinin sıfırdan

---

[17] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 7, 11-12.

[18] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır 1322, I, 6-7; ayrıca bk. I, 4-8.

[19] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûlü'l-mezheb li'l-Ahsîketî*, nşr. Sâlim Öğüt, yy.,ts., s.13-14.

oluşması söz konusu olmadığına göre yukarıdaki tarihi serüven de dikkate alındığında kelâm ilminin başta felsefe olmak üzere diğer disiplin, inanç ve kültürlerden yararlanmaması düşünülemez. Kelâm ilminin oluştuğu ve geliştiği Irak-Şam bölgesi dikkate alındığında her türden düşünce ve inancı orada bulmak mümkündür. Kelâmcı bu düşünce disiplinini oluştururken bütün bunlardan olumlu-olumsuz etkilenmiş, kimi zaman alarak kimi zaman alternatifini üreterek kelâm ilmini şekillendirmiştir. Alırken de alternatifini üretirken de zihninde belirleyici olan temel İslâm inançları olduğundan oluşan zihniyetin çerçevesi bu inanç örgüsüne uygun olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kelâm ilmi bir yönüyle felsefeye alternatif bir düşünce olma özelliği/iddiası içinde olurken diğer yönüyle İslâm inanç örgüsünün ifade, izah ve takdiminin bir aracı konumundadır. Felsefeden temel farkı izah ve savunmayı beraberinde taşıyor olmasıdır.

Tasavvuf ise, çoğunluk itibariyle yaklaşık VI. Yüzyıla kadar kelâm ile ortak bir zihniyeti benimserken II. ve III. asırlardaki Hallaç ve Hâkim et-Tirmizi sûfîlerin elinde felsefi bir renk kazanmaya başlamış, bu VI. asırda zirveye çıkmıştır. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi sûfîler felsefecilerin peşine takılarak tasavvufu felsefeleştirmişlerdir. İbn Arabî gibi sûfîler ise kelâm, felsefe ve tasavvufu mezc ederek eklektik bir yapı ortaya koymaya özen göstermişlerdir.

Kelâm ile tasavvuf bu dönemde felsefeden o kadar etkilenmiştir ki, bilgi, varlık ve ilahiyat alanında kavramsal ve izah noktasında her üç disiplinin ayırt edilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Ancak her şeye rağmen kelâmcı en baştaki nasların çerçevelediği hâkim zihniyeti kaybetmediğinden kelâm rengi sürekli baskın kalmıştır. Felsefeden aldığı ödünç kavramları da kendi rengine büründürmüştür. Buna karşın İbn Arabî ekolünün Konevî, Kaşanî ve Kayserî çizgili felsefeleş-

menin zirvesine oturmuştur. Şa'ranî ve Bursevî ise daha müteşerri bir çizgiyi temsil etmektedir.[20]

Birleşen ve Ayrışan Yönler

Bilgi

Bilgi, hakikate erişme, kavrama ve onun karşısında nasıl bir tavır alınacağının yol haritasıdır. Bütün ilimler, akımlar, disiplinler ve hareketler hakikatin bilgisi peşindedir ve bu ulaşmanın yol haritasının kendilerinde olduğu iddiasındadırlar. Çünkü hakikatin varlığını tespit, keşif ve idrak etme ona dair bilgiyle mümkündür. Bütün ilim ve disiplinler bu ortak hedefinin yanında bu hedefe nasıl ulaşacakları yani yöntemi ve hangi tür kaynaktan elde edilen bilgiyle daha kestirme ve kesin bir sonuca ulaşacakları hususunda farklı tavır ve anlayışlar sergilemişlerdir.

Kelâm âlimleri, hakikate erişmede ve onu kavramada güvenilir üç türlü bilgi kaynağı olduğu hususunda ittifak etmiş görünmektedirler. Bunlar insanın dış dünyayı algılama araçları olan beş duyu, beş duyunun ulaşmadığı alandan gelen haberler ve insanın çeşitli kaynaklardan elde ettiği bilgileri değerlendirme ve sonuca bağlama aracı olan diğer bir deyişle muhakeme yeteneği anlamına gelen akıldır.

Kelâmcı bunlarla elde ettiği bilgileri kesinlik düzeyine göre çeşitli tasniflere tabii tutmuştur. Her ne kadar bu kaynaklar doğru bilgiye ulaşmada güvenilir araçlar ise de, zaman zaman bu araçların sağladığı bilgiler hususunda tereddütler de ortaya çıkmıştır. Bu yüzden söz konusu araçlardan elde edilen

---

[20] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, nşr. Muhammed Süleyman, Beyrut 1990, s. 173; Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul 1997; Cağfer Karadaş, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife*, yıl: 1, sy. 2 (2001), ss. 59-71.

bilginin doğruluğu hususunda bir takım şartlar aranmıştır. Sözgelimi duyularla elde edilen bilginin kesinliği duyunun selim yani biyolojik eksiklik bulunmamasına ve psikolojik yanılmalardan arınmış olmasına, haber kanalıyla elde edilen bilginin kesinliği yalan üzerine birleşmeleri âdeten imkânsız olan bir topluluk tarafından intikal ettirilmesine, aklın muhakemesinin kesinliği ise akli noktada bir kusurun bulunmamasına bağlanmıştır. Buna göre en üst düzeyde kesinliğe sahip olan bilgiye *yakîn* veya *kat'î* denilirken, yüzde elli ve üzeri düzeyde bir kesinliğe sahip olan bilgiye *zan,* daha alt düzeyde bir kesinliğe sahip bilgiye ise *vehim* adı verilmiştir.

Aklın anılan bilgi dağarcığından hareketle ortaya koyduğu hükümler söz konusu olduğunda ise yine kesinlik düzeyine göre vacip, caiz ve muhal ayrımı yapılmıştır. Kesin bilgiye dayanan kelâmî/fıkhî tabirle sübut ve delalet yöne itibariyle katiyet ifade eden bilgi zorunlu, bu bilgiden çıkarılan hüküm de vaciptir. Bu hüküm bağlayıcılık ifade eder, kişi buna uymak ve gereğini yerine getirmekle mükelleftir. Bunun fıkıhtaki karşılığı eğer emir ise farz/vacip, yasak ise haramdır. Delalet veya sübut yönünden bir kesinlik ifade etmiyorsa bu bilgi zan düzeyindedir, böyle bir bilgiye dayanılarak elde edilecek hüküm caizdir. Bunun fıkıhtaki karşılığı, emir ise müstahap ve mübah, yasak ise mekruhtur. Ayrıca bilgi, elde ediliş yolu ve yöntemi itibariyle kesbî/istidlalî veya bedihî/zarurî kısımlara ayrılır. Çalışıp kazanmak veya bir takım delillere müracaat etmek suretiyle elde edilen bilgi kesbî veya istidlâlî olarak adlandırılır. Delile ve çabaya ihtiyaç göstermeyen, aksine kendiliğinden oluşan veya insanın doğal olarak elde ettiği bilgiler ise bedihî veya zarurî bilgidir.

Aklın gücü ve imkânı konusunda ise Mâtürîdî şöyle bir açıklık getirmektedir: Akıl eşyanın sebepleri ve delillerini bilebilir ancak hakikatini ve özünü bilmesi söz konusu değildir. Sözgelimi bir beldeden diğerine giden yolu akıl bilebilir ama

yolun kendisini ve yolculuk esnasında neler ile karşılaşılacağını bilmesi imkân dâhilinde değildir. Bu ikincisini sağlayacak olan bizatihî bilgidir. Bu yüzdendir ki, Yüce Allah Kur'an'da "Bu meselleri biz insanlar için getirdik. Bunları ancak bilenler akledebilirler".[21] Görüldüğü gibi Yüce Allah ayette aklın bilmesini değil, bilginin akledilmesini dikkatlere sunmuştur.[22] Ehl-i Hadîs'ten İbn Kayyım el-Cevziyye'ye ise buna yakın bir açıklamada bulunur. Ona göre Hz. Peygamber'in getirdiği hususlar, aklın idrak gücüne göre üç kısımda değerlendirilebilir: Birinci kısımda yer alanları, akıl ve fıtrat olduğu gibi kabul eder. İkinci kısımda bulunanları genel itibariyle akıl kabul ederken bunların ayrıntılarını bilme konusunda bir yol bulamaz. Üçüncü kısımda yer alanlar ise aklın anlama kapasitesinin üstündedir. Onun tespitine göre bazı kesimlerin Hz. Peygamber'in getirdiklerinin bir kısmının muhal olduğunu iddia etmeleri, ya peygamberin getirdiğini tam kavrayamamaları ya da aklın sınırını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır.[23]

Felsefecilerin akıl, beş duyu ve haber konusunda aslında kelâmcılardan farklı düşündükleri söylenemez. Onlara göre asıl ve kesin olan akıl yürütmeyle elde edilen burhanî bilgidir. Öyle görünüyor ki felsefeci burada bilgiyi değil bilgiden sonraki hükmü esas almaktadır. Çünkü felsefeciye göre tasavvur ve tasdik şeklinde iki tür bilgi vardır. Yani bilgi ya zihinde oluşan mefhum / kavram adı verilen tasavvurlardır ya da bu kavramların birbiri ile irtibatlandırılmış / hükme dönüşmüş şekli olan tasdiklerdir. Burada hem tasavvur hem tasdik aklın çeşitli verilerden elde ettiği malumat veya hükümlerdir. Dolayısıyla hükümde etkili olan akıldır. Ancak aklın da bu etkinli-

---

[21] el-Ankebût 29/43.

[22] Matüridî, Te'vîlât, IV, 20.

[23] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tenvîru'l-ezhân bi zikri etvâri halkı'l-insan*, nşr. Ebu Üsame et-Tahavî, yy. ts. s. 25.

ğe ve yetkinliğe ulaşmasının yolu yani maddeden soyutlanıp makulâtı kavramaya güç kazanması natikiyyetinin mebdei olan akl-ı faal ile ittisaline bağlıdır. Dolayısıyla felsefeci her ne kadar beş duyu, iç duygular ve haberi bilgi kaynağı olarak görüyorsa da, bütün bu kaynaklardan elde edilen verileri aklın hakemliğine götürmekte ve ondan sonra ancak bir değer biçmektedir.[24]

Felsefecilerle kelâmcıların temel farkı haber türü bilginin değeri ve değerlendirilmesinde bariz şekilde ortaya çıkar. Kelâmcı nezdinde haber özellikle de peygamberin getirdiği vahye dayalı bilgi (haber-i rasûl) kesin bir bilgi olarak görülürken felsefeci bunu hatabî yani iknaî türden bir bilgi saymakta ve kesinlik düzeyi noktasında akılla üretilen bürhanî bilginin altında zannî bir kategoriye yerleştirmektedir. Hatta bütünüyle mütevatir haber için iknaî/zannî nitelemesi söz konusu olmuştur. Özellikle V. Asırdan itibaren mütevatir bilgiye yönelik tartışmalar bunun en iyi göstergesidir. Bunu aşmak için kelâm ve hadis âlimleri mütevatir bilginin zarurî bilgi ifade ettiğini vurgulamak ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak felsefecilerin bu tavrı, sonraki dönem kelâmcıları oldukça etkilemiş, kelâmî inanç alanı akliyata dayan ilahiyat ve habere dayanan sem'iyat şeklinde temel iki asla indirgenmiştir. Peygamberlik, ahiret ve görünmeyen varlıklarla ilgili bilgiler haberi yani iknaî bilgi kategorisinde görülmüştür. Dolayısıyla bunlarla ilgili bilgiler, her ne kadar inanç ifade etseler de felsefî bilgi noktasından kesinlik ifade etmekten uzaktır.[25]

---

[24] Batalyevsî, *el-Hadâik fi'l-metâlibi'l-âliye el-felsefiyye*, nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 1425/2004, s. 51-55; Kutbuddîn Zade, et-Tasavvur ve't-tasdîk, yy. ts. s. 20.

[25] Cağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 18-19; ayn. mlf., "Yakin ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 1 (2001), Bursa, ss. 113-126.

Sufîler ise keşfî ve ilhamî bilgiyi öne çıkararak bunların kesinliğini savunmuşlardır. Halbuki kelâmcılara göre keşif, ilham ve rüya her ne kadar bilgi veren araçlar olsa bile bunların sübjektifliği dolayısıyla kesin bilgi ifade etmeleri mümkün değildir. Öte yandan keşif ve ilham felsefedeki sezgiye benzese de felsefecilerin akıl yürütme tekniğini sûfîlerin benimsememesi bu benzerliği ortadan kaldırmaktadır. Son kertede felsefeci sezgiyle elde ettiği bilgiyi akli muhakemeye tabi tutmaktadır. Buna karşılık sûfî, keşif ve ilham yoluyla elde ettiği bilgiyi peygambere gelen vahiy gibi kesin kategorisine dâhil etmekte ve güvenilirlik noktasında şüphe duymamaktadır. Tabi ki bu durum bütün sûfîler için geçerli değildir. Sözgelimi İbn Arabî bu tür bilgiyi kişinin aklî kapasitesine göre kavrayacağını dolayısıyla korunmuşluk (ismet) sıfatına sahip peygambere gelen bilgi derecesinde kabul edilmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır. İmam Rabbanî ise ilhami bilgiyi fakihin içtihadıyla eşitlemekte ve içtihattaki yanılma payının aynı oranda keşifte bulunduğuna dikkat çekmektedir.[26] Aslında sûfîler bu noktada bir ikilemle karış karşıyadırlar. Çoğu zaman dinin zahiri ile kendi iddialarına göre batını arasında gelgit yaşamaktadırlar.

Sözgelimi bilgi ve marifet konusunda zâhir uleması, Allah'ı bilmesinin fiilden sıfata, sıfattan isme ve isimden zata giden bir istidlal yoluyla gerçekleştiğini söylerken sûfîler, marifetin Allah'ın inayetiyle elest bezmindeki müşahedeye benzer bir keşifle gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.[27] Neticede sûfî kesim hâtır, keşif veya ilham olarak nitelediği ilahî kaynaktan

---

[26] Cağfer Karadaş, "İbn Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşif", Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, s. 319-324.

[27] Muhammed Parisa, *Faslu'l-Makâl*, nşr. Celîl Misger Nejad, Tahran 1381, s. 128.

bilgi almayı veya bazı hakikatlere vakıf olmayı bir ilahî imkân olarak görmektedir. Onlara göre şeriat zahire hitap ederken tasavvuf batına hitap etmekte ve zahiren görülmeyen bazı hakikatlere sûfî muttali olabilmektedir. Buna dair en büyük delilleri de Kehf Sûresinde geçen Hz. Musa kıssasıdır. Kıssada kendisine Allah katından rahmet ve ilim verilmiş kişinin Hızır olduğu ve tasavvuftaki velayeti temsil ettiği düşünülmektedir. Hızır orada Şeriate göre değil, hakikate göre davranırken Hz. Musa zahire/şeriate göre tavır takınmıştır. Bu kıssadan hareket eden Sirâcüddîn el-Belkînî, şeriat ehlinin bilgi ve ameli ile hakikat ehlinin bilgi ve amelinin farklı olacağı sonucuna varmıştır. Bir adım daha öteye giderek her iki kesimin kendi bilgisi doğrultusunda amel ile sorumlu olduğunu dile getirmiştir. Tabi ki bu durum ikili bir zihin durumunun oluşmasına yol açacağı endişesiyle Belkînî şöyle bir açıklık getirme ihtiyacı hissetmiştir: Bir peygambere tabi olan veli, hakikate muttali olsa bile, uyması gereken, söz konusu hakikat bilgisi değil, bağlısı olduğu peygamberin şeriatının zahiridir.[28] Benzer bir tavrı Anadolu sûfîlerinin önde gelenlerinden Sun'ullah Gaybî şu sözleri ile ortaya koymuştur: "Ve şeriat hakikatin zâhiri ve hakikat şeriatın bâtınıdır. Her hakikat ki, şeriata muhalif ola bâtıldır. Ve zâhire uymayan bâtın, esrar-ı hakikat deyu iddia eden dâll ü mudıldır. Şerate muvafık hakikati câmi' olan kimseye muvahhid ve şeriata mutabık olmayan hakikati müddeî' olan kimseye mülhid denilir."[29]

Varlık

Varlık konusunda kelâmcı zihin dışı gerçekliği bulunan *mevcut* yani varolan üzerinde dururken felsefeciler daha çok zihni bir tasavvur olan *varlık* (vucûd) noktasından hareket

---

[28] Suyutî, *el-Bâhir*, s. 15-16.

[29] Sun'ullah Gaybî, *Akâidnâme*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.

ederler. İlk dönem sûfîlerin varlığa bakışı kelâmcılar ile benzerlik arz ederken İbn Arabî ile birlikte varlık-mahiyet ayrımına dayanan bir anlayışına yönelmişlerdir.

Varlık kelimesi, Yunanca 'on', Latince 'esse', Fransızca 'etre', İngilizce 'being', Almanca 'seint' fiillerinin karşılığındadır. Bu kelimeler anılan dillerde hem fiil hem isim olarak kullanıldığı halde Türkçede 'varlık' yalnızca isimdir. Öte yandan bu kelimenin asıl ifade edeceği fiil Arapça ve Rusça gibi bazı dillerde bulunmamaktadır. Türkçe'deki 'dır' eki tam olarak 'varolma' halini gösterir. Felsefeye ilgi duyan ve oradan aktarma yapan Müslüman bilginler, Yunanca bulunan varlığın fiil kullanımını Arapçaya aktarma ihtiyacı hissetmişler ve 'bulunmak' anlamına gelen 'vücûd' kelimesine fiil anlamı yüklemişlerdir. Bu doğrultuda olmak üzere Arapça'da varlık karşılığında 'vücûd'; özel ve tekil olanlar / varolanlar karşılında ise, 'mevcudât' kavramları kullanılmıştır.[30]

Vücûd/varlık, soyut ve küllî bir kavram olması dolayısıyla tarif edilebilirliği tartışmalıdır. Nitakim Fahreddîn er-Râzî gibi âlimler vücûdun tarif edilemeyeceği kanaatindedir. Vücûdun sıfat olup olmaması hususuna gelince felsefecilere göre vücûd, vâcibde mahiyetin ve hakikatin aynı, mümkin de ise zat, mahiyet ve hakikat üzerine zaittir. Kelâmcıların çoğunluğuna göre hem vacibde hem de mümkinde zat ve mahiyet üzerine zaittir. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî'ye göre vücûd, vacibde ve mümkinde zat ve mahiyetin aynıdır yani mahiyet ve zatın kendisidir. [31]

---

[30] Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s. 104-105).

[31] Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakka), Beyrut 1407/1987, I, 291; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341/1339, I, 255.

İlk devir Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılarda felsefî çerçevede mutlak bir vücûd ve mevcûd tartışması söz konusu değildir. Zaten onların temel amacı, felsefî anlamda vücûd ve mevcûd tartışması olmayıp âlemin mevcudiyetinin geçiciliğinden (hudûs) hareketle Allah'ın ve sıfatlarının kadîmliğini ispat etmektir. Mutlak anlamda vücûd ve mevcûd kavramları, felsefenin etkisiyle Gazzâlî'den sonra kelâmcılar arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır.[32]

Bu durumda mevcut, kadîm ve hâdis olmak üzere temelde iki kategoriye ayrılır. Mu'tezile'ye göre Allah yegâne kadîm olduğuna göre onun dışındaki mevcutlar âleme dâhil edilmelidir ve hâdis kategorisinden sayılmalıdır. Kelâmcıların "mevcut, eserlerin ve hükümlerin hariçte/zihin dışında bulunan mebdeidir"[33] Bu tarifi "mevcut, hariçte yani zihin dışında gerçekliği bulunandır" şeklinde ifade etmek de mümkündür. Mevcut kelimesi kelâm literatüründe 'şey' kavramı ile de ifade edilir. Nitekim kelâmcılar, mevcudu 'şey' olarak ifade ederken mevcudun zıttı olan ma'dûmu 'şey olmayan=leyse bi şey' kalıbı ile anlatırlar.[34] 'Şey' kavramının ıstılahta "Zihin dışında sübût bulmuş ve gerçekleşmiş mevcuttur"[35] anlamında kullanılması yukarıdaki söylediklerimizin açık teyididir. Öte yandan Sünnî kelâmcılar ise, Allah'ın mevcudiyeti gibi, sıfatları-

---

[32] Gazzâlî'den önce kelâm ilminin konusu "Allah'ın zatı ve sıfatları" iken felsefenin Sünnî camiada meşruiyyet kazanmasıyla birlikte, varlığın her türü ilgi alanına girmiş ve böylelikle kelâmın konusu "mevcûd" olmuştur. (Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 10; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 6-8; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 50; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 6-7).

[33] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 235.

[34] İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymanî), Beyrut 1999, s. 82.

[35] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 130.

nın mevcudiyetinin de zihin dışında haricî âlemde bir gerçekliğinin varolduğu görüşündedirler. Benzer bir yaklaşım varlığı ilk devir kelâmcılarında olduğu gibi "mevcûd" terimiyle ifade eden İbn Rüşd'de (ö. 595/1198) görülür. Bu terimin öncelikle dış dünyada bir özü (zat) ve mahiyeti bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunlara uygun zihinde oluşan tasavvurları gösterdiğini söyleyen filozof, ilkine "zat" anlamında varlık, diğerine "sâdık" anlamında varlık demektedir.[36]

Felsefe ve İbn Arabî sonrası tasavvufta varlığın dört mertebede bulunduğu ve bu dört mertebeden biri ile varlığın kendisini ele verdiği düşünülmüştür. Bunlar haricî, zihnî, kitabî ve lafzîdir. Bu mertebeden biriyle varlık kendini ele vermekte ancak esas gerçeklik, haricî mertebedeki varlık yani dış dünyadaki mevcuttur. Kelâmcı, felsefecinin aksine bu mevcudu dikkate almakta ve onun üzerinden düşünce oluşturmaktadır. "Eşyanın gerçekliği sabittir, ona dair bilgimiz de hakikattir"[37] sözü ile ifade edilen de budur. Buradaki eşyanın gerçekliği, onun haricî yani zihin dışında bulunan hakikatidir. Bu hem görünen varlıklar için hem de görünmeyen varlıklar için geçerlidir. Allah'ın varlığı veya ilahî sıfatların varlığı derken onların zihin dışındaki mevcudiyetleri düşünülmektedir. Burada kelâmcı zihinsel kategorik ayrımlarla değil, zihin dışındaki gerçek mevcudiyetle ilgilenmekte ve zihindeki tasavvurları dış gerçekliğe tekabülü kadarıyla değerlendirmektedir. Nitekim Kur'an'da müşriklere yönelik "taptığınız veya uğrunda müdacele etinizi putlar sizin ve babalarınızın verdiği isimden ibaret-

---

[36] Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Felsefe Sisteminde Hakikat-Felsefe-Din İlişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar*, yıl 6, sy. 10, İstanbul 2001, s. 174-175. "sadık" terimi için bk. Faiz ed-Dâye, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-ilmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1410/1990, s. 77.

[37] bk. Ömer en-Nesefî, Metnü'l-Akaid başlangıcı.

tir"[38] şeklindeki ayetler, o putların tanrılıklarının zihin dışında bir gerçekliğinin bulunmadığını, diğer bir deyişle verdikleri isimlerin zihnî tasavvurun ötesinde gerçek bir karşılığının olmadığını ifade etmektedir. Kur'an'ın bu yaklaşımı kelâmcı için de bir yön işareti olmuş ve zihinsel tasavvurla değil, zihin dışındaki gerçekliği olan veya bu gerçeklik ve onun zihne yansımış tasavvuru ile ilgilenmeyi tercih etmişlerdir.

Allah

Kelâm ilminde Allah evreni yoktan var eden kendisi ile birlikte ne mümkin ne de vacip bir varlık bulunmayan, ancak bir takım fiilleri ile evrene etki eden ve bu etkileriyle bilinebilen, vahiy ve ilham yoluyla evrendeki varlıklarla sözlü irtibat kuran kadîm varlıktır.

Felsefeye göre tanrı, ilk illet olması hasebiyle kendi varlığı ile birlikte önce akıllar sonra heyula ve suretten müteşekkil mümkin varlıklar bulunan ve evrene göre zamanî olmasa bile itibarî bir önceliği bulunan bir varlıktır. Tanrı bütün mevcudatın illeti olması hasebiyle illetlerin illeti kabul edilmiş ve bu yönüyle mutlak fail veya hakiki fail diye isimlendirilmiştir. Öyleyse Tanrı âlemin illeti olmasının yanında aynı zamanda onun fâili, gâyesi ve sûretidir. Allah'ın bir sıfatının olması söz konusu değildir, Allah bizatihi akıl ve ilimdir. O'nda akıl, âkil ve ma'kûl aynı şey olduğu gibi, ilim, âlim ve ma'lûmda aynı şeydir.[39]

Tasavvufa göre Allah, evreni yaratan kadim varlıktır, ancak İbn Arabî ile birlikte tanrının tezahürü isimlerinin tecellisi ile gerçekleşmiştir. Bunun sonucu olarak evren denen varlık aslında o isimlerin mezâhiri/meclâsıdır. Yüce Allah'ın ümmühatü'l-esma denen ana isimlerin yanında evrendeki şeyler

---

[38] el-A'raf, 7/71; Yusuf 12/40; en-Necm 53/23.

[39] Batalyevsî, *el-Hadâik,* s. 65-66, 78.

kadar isimleri vardır. Bu isimler vasıtasıyla evrene etki eder ve bilinir. Bu yönüyle tasavvuf düşünce sistemi kelâm sistemine oldukça yakın ve onun alternatifi değil, bir benzeridir.

Kelâm ilminde evren, Allah'ın dışındaki yaratılmış her şeydir; bütün şeylerin yegâne yaratıcısı da Yüce Allah'tır. Dolayısıyla evren Allah ile değil, O'nun yaratmasıyla yani yoktan vücuda getirmesiyle başlar. Bu yaratma onun sıfatlarının taalluku yani evrene etkisiyledir. Halbuki felsefecilere göre evren tanrı ile başlar, bu yüzden aralarından zamansal bir öncelik bulunmamaktadır. Tasavuf ise evreni Allah'ın zatının değil, isimlerinin tecellisi olarak görür ve bu noktada kelâmcılarla benzerlik arz eder. Bir başka açıdan tanrı ile evren arasında kelâmda sıfatlar, tasavvufta sıfat ve isimler, felsefede ise tanrıdan südûr eden akıllar bulunmaktadır.

Kelâm ilminde Allah, zaman ve mekânın başında, içinde ve sonunda bulunmayan; sayısal anlamda tanımlamaya uygun düşmeyen, yegâne, tek ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan yüce bir varlıktır. Diğer bir deyişle o, birleşik olma, mekân tutma, eksik olma, ihtiyaç duyma, gelişme-gerileme, olgunlaşma-noksanlaşma, sınırlı olma, başı ve sonunun bulunması gibi hâdis varlıklara ait hiçbir özelliği taşımaz. Çünkü O, zat olarak birdir, müteâldir ve her şey O'na muhtaçtır. Onun bölünmesi, parçalanması, kısımlara ayrılması ve yönlerinin bulunması düşünülemez. Çünkü bu gibi hususlar zaman ve mekân içinde bulunan varlıklar için geçerlidir. Yüce Allah için zaman ve mekân söz konusu olmadığından yönünden, kısmından, parçasından da söz edilemez. Zira O her şeyden müstağni, hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan, aksine her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu bir varlıktır.[40] Bundan dolayı Allah'ın bir amacının olması, bir şeyi hedeflemesi, bir eksikliği gidermeye çalışması,

---

[40] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 187.

bir şeyi tamamlama gayreti içinde olması gibi insana has özelliklerin bulunması düşünülemez. Bu ifade edilenleri en güzel Kur'ân-ı Kerîm'de İhlas Sûresinde özetlenmiştir: "Allah birdir. O, eksiği ve noksanı olmayan ve hiçbir şeye muhtaç bulunmayandır. O ne çocuk sahibidir ne de ana babası bulunandır. Ona denk olabilecek eş, dost ve akraba olması söz konusu değildir"[41]

Allah, hâlık sıfatıyla âlemi yaratmış ve rab sıfatıyla O'nun idaresini yürütmektedir. Âlemde var olan her şey O'nun yarattığıdır ve varlığını sürdürebilmek için O'nun müdahale ve desteğine ihtiyacı vardır. Hiçbir şey onun bilgi ve iradesi dışında değildir. Ne olursa onu bilir, ne dilerse o gerçekleşir. Karada, denizde, dağların başında, uzay boşluğunda her nerede olursa olsun hiçbir şey Allah'a gizli kalamaz, ilminin ve iradesinin dışına çıkamaz. O, büyük bir nesneyi veya olayı bildiği gibi küçük bir nesneyi ve olayı da aynı şekilde bilir. Çünkü O'nun için zaman ve mekân söz konusu değildir, bu yüzden açık-gizli, küçük-büyük, duran-hareket eden arasında O'nun bakımından bir fark yoktur. Yüce Allah'ın bu özelliklerini en çarpıcı şekilde Bakara Sûresi içinde bulunan Âyete'l-Kürsî anlatır: "Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır. O diridir ve her şeyi ikame ve idare edendir. Ne uykuya ne uyuklamaya yenik düşer. Göklerde ve yerde olan her şey O'nun hükmü altındadır. O'nun izni olmaksızın kim bir başkasına arka çıkabilir veya aracılık edebilir? Onların önlerini ve arkalarını/geleceklerini ve geçmişlerini O bilir. O dilemedikçe hiç kimse O'nun bilgisine erişemez. Kürsüsü/kudreti bütün gökleri ve yeri kapsar. Gökleri ve yeri bir düzen içinde tutmak ve idare etmek O'na asla ağır gelmez. Çünkü O, her türlü eksiklikten uzak ve her şeyin üstündedir."[42]

---

41 el-İhlâs 112/1-4

42 el-Bakara 2/255

Kelâm ilminde Allah'ın yaratıcılığı konusu üzerinde bir tartışma olmamakla birlikte bu yaratmanın bir sıfat mı yoksa fiil mi olduğu hususunda yani yaratmanın mahiyeti konusunda ciddi bir tartışma bulunmaktadır. Bu da Allah'ın nasıl bir yaratıcı olduğunu anlamak bakımından önemlidir. Söz konusu tartışmanın temeli zaman ve mekân algısı ile fiilin bu zaman ve mekânda gerçekleşme keyfiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü fiil, Allah'ın fiili dahi olsa bir zaman ve mekân içinde gerçekleşmektedir. Bu durumda sözgelimi bir zaman dilimi içinde olup-biten bir fiilin kadîmlikle nitelenmesi söz konusu olamaz. Ayrıca fiilin sonucunda ona bağlı olarak meydana gelen oluşumun (mef'ul/mükevven) sonradan olma (muhdes) bir varlık olması, sebebi olan fiilin de hâdis olmasını gerektirir. Bu mülahazalarla Mu'tezile arazda olduğu gibi geçicilik görüntüsü veren her sıfatı, fiil kategorisine dâhil eder ve sonradan olma (yaratılmış) varlıklardan sayar. Sözgelimi Kâdî Abdulcebbâr, bu tür sıfatları bir vakitte olup başka bir vakitte olmayan sıfatlar şeklinde değerlendirir ve hâdis olduklarını vurgular.[43] Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Allah'ın fiilî sıfatlarını hâdis sayan bazı Mu'tezile âlimleri, Allah'ın bunlarla ezelde muttasıf olup-olmadığı hususunda ne olumlu ne de olumsuz bir yaklaşım sergilerler. Ancak çoğunluk Allah'ın ezelde hâlık, râzık, fâil olmadığı kanaatinde olduklarını da inkâr etmez.[44]

Eş'arîlerden Cüveynî'ye göre yaratıcı anlamına gelen 'hâlık' ismi, 'yaratmak' anlamındaki 'halk' mastarının bir ismi değil yaratıcı olan Allah'ın bir ismidir. Allah 'hâlık/yaratıcı' ismini mahlûkatı yarattığı için almıştır, ancak 'halk' gelip geçici kevn (oluş) cinsinden bir araz/ilinek olması hasebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır dolayısıyla Allah'a izafe edilemez.

---

43 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 130; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcebbâr*, s. 255.

44 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 179-180.

Öte yandan Allah ezelde 'hâlık' ismiyle sıfatlanamaz, çünkü yaratma ezelde olan bir gerçeklik değildir. Bu takdirde ancak 'halk' fiili kendisinden sadır olduktan sonra bu isimle anılır.[45] Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî de "Tekvîn-Mükevven" tartışmasında Ehl-i Hadîsin kelâmcıları olarak nitelediği İbn Küllâb, Kalânisî ve Eş'arileri fiili sıfatları hâdis kabul etmek, kevn ile mükevveni aynı saymakla ve Allah'ı ezelde hâlık sıfatı ile muttasıf görmemekle itham eder.[46] Bundan dolayı fiilî sıfat konusu Eş'arîler'le Mâtürîdîler arasında süregelen tartışmalardan biri haline gelmiştir. Bu konuda Eş'arîler, fiilî sıfatları hâdis sayan Mu'tezile'ye yakın dururken Mâtürîdîler, diğer sıfatlar gibi fiilî sıfatları da kadîm sayan Ehl-i Hadîse yakın bir konumda yer alırlar. Bundan dolayı da Mâtürîdîler ve Eş'arîleri, Sünnîlerin ezelî rakibi Mu'tezile ile koalisyon (icma akdetmek) kurmakla itham ederler.[47] Aralarındaki temel ayrılık şudur: Mâtürîdîlere göre fiilî sıfatların kendisine irca edildiği "tekvin" Allah'ın zatı ile kâim ezelî sıfattır.

Eş'arilere göre ise bu sıfatlar kudret sıfatının taallukları olduklarından dolayı hâdistirler. Mâtürîdî kaynaklarda "kevn-mükevven" başlığı altında işlenen bu konuda tartışmaya yol açan husus kevn (oluş) denilen fiilin, faili olan Allah'a mı, yoksa mefulu olan mükevvene (oluşum) mi ait olduğudur. Eş'arilere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle de mükevvene aittir. Mâtürîdîlere göre ise, her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delalet ettiği sıfat olan "hâlık" ve "halk" hadis değildir. Çünkü fiil, meful olan mükevvene değil fail olan Allah'a nisbet edilmekte ve Kur'an'da Allah'ın hâlık, râzık olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu

---

45 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 144.

46 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 400.

47 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 403.

da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı dışında bir sıfata yani tekvîn'e ihtiyaç duyurmaktadır.[48]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Eş'arîlerin zatî sıfat tanımlamaları da bu ayrılıkta etkili olmaktadır. Onlara göre "nefyedildiğinde eksiklik gerektiren her sıfat, zatî sıfattır."[49] Bunun dışındakiler ise fiili sıfat olup hâdistirler. Onların bu tanımları Mu'tezile'nin "nefyedilmesi caiz olmayan sıfat zati sıfattır, buna karşılık nefyi de isbatı da caiz/mümkün olan sıfatlar fiilî sıfatlardır" tanımlamasına paralel düşmekle birlikte uygulamada farklılık ortaya çıkmaktadır.[50] Sözgelimi Mu'tezile bu ilkeyi "irade" ve "kelâm" sıfatları için de uygulamakta ve bu iki sıfatı hadis saymaktadır. Eş'ariler ise bunun tersine söz konusu iki sıfatı zati sıfat kategorisinde değerlendirmektedir. Halbuki anılan ilkeye göre "Allah, Ahmet hakkında hayır diledi, Mehmet hakkında dilemedi" demek Allah'ın ilahlığında bir noksanlık getirmez. Bu durumda Eş'arîlerin kendi ilkelerine göre bunun da fiilî sıfat olması gerekir. Bu konudaki tartışma âlem içinde cereyan eden ve kelâm ilminde kevn denilen oluşlar üzerindedir. İnsandan sadır olan her bir fiil de bu oluşlara dâhildir. Ancak nispet merciinin ne/neresi olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre 'fiil' kudret ile meydana gelen bir oluşun ismidir. Bu haliyle söz konusu fiil, hem Allah'ın hem de insanın makdûrudur. Bir diğer deyişle bu fiil, yaratma itibariyle Allah'a, kesb (kazanma) itibariyle kula aittir.[51]

---

48 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 207-209; Kemâl b. Ebi Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmera bi şerhi'l-Müsâyera li'bni Hümâm*, İstanbul 1400/1979, s. 84-87.

49 Bâkıllânî, *et-Temhîd*'de aynı olmasa da bunu çağrıştıracak ifadeler kullanmaktadır. Bk. s. 246, 261-262.

50 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 403-44, 484-485.

51 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 442.

Kelâmdaki yaratıcı ve müdahaleci tanrı anlayışı yerine felsefede, akılların kendisinde sudur ettiği asli illet şeklinde bir tanrı anlayışı söz konusudur. Bu tanrının şeylere etkisi yoktan yaratma değil, tercih şeklindedir. Sıfat anlayışı noktasından bakıldığında felsefeciler tanrıyı selbi/olumsuzlama şeklinde bir tanımlama eğilimi içindedirler. Kur'an'da isim ve sıfatları ile insan zihnine yaklaştırılan Allah yerine insan zihnine uzak, olabildiğinde soyut bir mahiyet haline getirilen bir tanrı anlayışı söz konusudur.[52]

Tasavvufun tanrı anlayışı kelâm düşüncesine oldukça yakındır. Kelâmcıların aksine özellikle İbn Arabî düşüncesinde Allah'ın isimleri öne çıkarılır. Kelâmcıların subütî sıfatları onun düşüncesinde ümmühâtü'l-esmâ (ana isimler) adını alır. Ancak İbn Arabî öncesi sûfî düşüncede Allah inancı büyük ölçüde kelâm düşüncesindeki inanç ile örtüşmektedir. İbn Arabî sonrasında ise bu anlayış sünni sûfî kesimin büyük çoğunluğunda devam etmiştir.[53]

Evren

Evren, görüneni görünmeyeni ile Yaratıcı dışındaki bütün bir mevcudatın toplamını ifade eden varlıkların tamamı veya bütün bu mevcudatı içine alan büyük mekânın adıdır. Buna klasik kitaplarda daha çok âlem veya *kainat* isimleri verilir.

Kelâmcılar *âlemi* terim olarak "Allah'ın dışındaki her şey" şeklinde tarif ederler. Tarifteki şey, mevcut/var/varolan demektir. Nitekim Arapça da olumsuz olarak kullanılan "leyse bi şey=hiçbir şey değil", mevcut değil yani yokolan anlamındadır. Bu tariften kelâm sisteminde mevcut olarak Allah ve âlem olduğu sonucu çıkar. Kelâm âlimleri baştan beri bu ayrı-

---

[52] Batalyevsî, *el-Hadâik*, s. 68-74.

[53] Bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 91-138.

mı kabul ettikleri için mevcudu temelde iki kategoriye ayırırlar: öncesiz ve sonrasız anlamında kadîm ve öncesi ve sonrası bulunan anlamında hâdis. Allah kadîm varlığı O'nun dışındaki mevcutların toplamını ifade eden âlem ise, hâdis varlığı temsil eder.[54] Mezhepler bu ortak noktada buluşmalarına rağmen ayrıntılarda ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıntı dediğimiz husus da, Allah ve âlem tasavvurunda nelerin Allah'a ait, nelerin âleme ait olduğudur.

Verilen bu bilgileri birleştirecek olursak Allah'tan gayrı zihin dışında gerçekliği bulunan her mevcut, âlem kategorisine dâhildir veya diğer bir ifade ile âlemin sınırları Allah'ın dışındaki her mevcudu içine alacak genişliktedir.[55] Bu durumda Sünnî kelâmcılar tarafından kabul edilen ve zihin dışında gerçekliği bulunduğu söylenen bazı sıfatlar, Mu'tezile'ye göre âlem kategorisine dâhildir ve sonradan olma/hâdistir.[56] Mevcudun kadîm ve hâdis şeklindeki ayrımından hareketle Allah mevcudun kadîm tarafını temsil ederken âlem hâdis tarafını temsil eder. Bu hususun anlaşılmasına yardımcı olacak en açık örnek Kur'an'dır. Mu'tezile'ye göre Kur'an hariçte gerçekliği olan bir varlıktır, dolayısıyla Allah'tan gayrıdır ve âlemin bir parçasıdır; bu itibarla da hâdistir/yaratılmıştır.[57] Ehl-i Sünnet'e

---

[54] Ebû Raşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979. s. 329; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1962, s.99.

[55] Mu'tezile'den Ebû Raşîd en-Nîsâbûrî, bunu "Hâdislerin sınırı muhdis bir kadîme kadardır" sözü ile ifade eder. (bk. *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 329).

[56] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (Muhammed Ammara, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*), Kahire 1971, II, 182.

[57] Halku'l-Kur'an problemini başlatan Me'mun, Ehl-i Hadîs'in Allah ile Kur'an'ı eşitlediklerinden bahseder ve Kur'an'dan getirdiği ayetlerle Kur'an'ın sınırları belli ve yaratılmış bir kitap olduğunu vurgu-

göre ise Kur'an Allah'ın kelâmı olması hasebiyle O'nun bir sıfatıdır ve kadîmdir; ancak okunan ve yazılan Kur'an lafız itibariyle insanlara ait olması hasebiyle kelâm-ı lafzîdir, âlemin bir unsurudur dolayısıyla da hâdistir. Bir diğer açıklamaya göre de Kur'an, Allah'ın *hâlik* sıfatıyla yaratılan *halk* cinsinden değil, *'ol'* emriyle var kılınan *emir* cinsindedir.[58]

Gelinen noktada kelâm ilminde; evrende bulunan yıldız, gezegen, insan, cin, melek, şeytan, hayvan, bitki, taş, toprak gibi canlı cansız bütün varlıklar, âlem adı altında bir çerçeveye dâhil olup Allah tarafından yoktan yaratılmış anlamına gelen hâdis varlık sayılma ortak noktasında birleşmektedirler. Belki bu varlıkların birbirleri arasında ve kendi içlerinde farklılıkları ve belli bir sıralamaları var ise de, bunların başta "hudûs/ yoktan yaratılmış olma" özelliği olmak üzere belli hususlarda birbirlerinin benzeri olduğu açıktır. Allah'ın dışında bunlara başka bir etki edenin olması da, söz konusu değildir. Bu durumda felsefecilerin düşündüğü gibi Allah'ın yaratması yoluyla gerçekleşen etkisinden bağımsız tabiatlar, akıllar ve nefisler düşünmek kelâm ilmi nokta-i nazarından bir gerçekliği ve geçerliliği bulunmamaktadır. Çünkü bu düşünce Allah'ın dışında başka ve bağımsız bir güç sahibi bulunduğu îmâsını beraberinde gerektirir.[59] Öte yandan âlem, nicelik sahibi ve ölçülebilen varlıkların toplamından ibarettir. Bu vasıfların bulunmadığı yegâne varlık, bütün evreni yaratan Allah'tır. Çünkü Allah için ne nicelikten ne de bir ölçülebilirlikten bahsedilebilir; O, bütün bunlardan münezzeh ve mukaddestir. Felsefecilerin iddia ettiği gibi Allah'ın dışında nicelikten ve ölçülebilirlikten

---

lar. Bk. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (*Târîhu't-Taberî*), nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Beyrut ts. Dâru Süveydâ, VIII, 631 vd.

[58] Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, 123.

[59] Kâsım b. İbrahim, *Kitâbü'd-delîli'l-kebîr* (nşr. Binyamin Abrahamov, Al-Kasım b. İbrahim on the Proof of God's Existence), Brill 1990, s. 66; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, 122-123.

uzak/münezzeh bir varlık bulunduğunu kabul etmek insanı, enkarnasyon/hulûliyye çıkmazına götürür. Nitekim Hıristiyanlar, Hz. İsâ hakkında beşeri bedenine ilahî olanın hulul ettiği şeklindeki iddiaları ile böyle bir düşünceye kaymışlardır.[60]

Felsefeciler, âlemi ayüstü ve ayaltı şeklinde iki kategoriye ayırmışlar; ayüstü âlemi, soyut, maddeden bağımsız ruhânî; değişme ve dönüşme kabul etmeyen sonsuzluk sahibi anlamında sermedî kabul etmişlerdir. Felsefedeki ayüstü/ulvî ve ayaltı/süflî ayrımı zaman içinde tasavvuf erbabı tarafından da benimsenmiş, onlar ayüstü karşılığında daha çok *ulvî, melekûtî, nûrânî* ve *ruhanî* gibi isimleri kullanmayı tercih etmişlerdir. Ayaaltı için ise, *süflî, zulmânî* ve *cismanî* alan isimlerini tercih etmişlerdir. Bunun yanında ayüstü âlem için misal âlemi gibi isimleri tercih edenler de olmuştur. Her ne kadar inanç noktasından kelâmcılara yakın dursalar da oluşturdukları evren anlayışı büyük ölçüde felsefecilerin anlayışına yakın düşmektedir.[61] Endülüs fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin tespitine göre sûfiler, bu ayrım konusunda felsefecilerden etkilenmişler ve âlemi, âlem-i halk ve âlem-i emir şeklinde ikili bir tasnif yoluna gitmişlerdir. Sufîlere göre âlem-i halk, ölçü ve tartıya gelen nicelik sahibi cisimlerden oluşurken âlem-i emir, nicelik ve ölçülebilirlikten uzak varlıklardan meydana gelir. Nitekim onlara göre Allah âlem-i halkı, *hâlık* sıfatıyla yaratırken, âlem-i emri 'ol' emriyle meydana getirmektedir. Buna göre canlıların bedenleri ile taş ve toprak gibi cansız varlıklar

---

[60] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, nşr. Muhammed Süleyman, Beyrut 1990, s. 173.

[61] Gazzalî, *Mişkâtü'l-envâr*, *Mecmuatü Resâil el-İmam el-Gazzalî*, Beyrut ts. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s.13, 25; Muhammed Pârisâ, *Faslu'l-hitâb*, s. 230, 238.

âlem-i halk cinsinden; melek ve ruh gibi varlıklar âlem-i emir cinsindendir.[62]

Öte yandan hem felsefede hem de tasavvufta Allah'tan âleme doğru kademeli bir süreç yani mertebeler söz konusudur. Felsefeciler birinci mertebeyi Allah, ikinci mertebeyi dokuz ikinciler (es-sevâni et-tis'a) denilen ve bazılarınca melaike-i mukarrabûn / kerrûbîn diye isimlendirilen akıllar, üçüncü mertebeyi cismani varlıklara suret veren akl-ı faal ve akabinde cismani âlem şeklinde sıralarlar. İkinici mertebede yer alan dokuz akıl, dokuz feleği yönetmekle, akl-ı faal ise cismanî unsurlar âleminin yönetmekle vekil kılınmışlardır. Akl-ı faalden sonrası ise şöyle sıralanır: Nefs-i küllî, heyula, diğer varlıklar ve son olarak insan. İnsan evrenin küçük bir sureti olması hasebiyle tabiatın zirvesini akliyyatın ise en alt derecesini temsil etmektedir. Bu yüzden insan kendini bildiğinde her şeyi bilme imkânına kavuşur. İbn Arabî tasavvufunda ise mertebeler Allah, ümmühâtü'l-esmâ, isimler ve sonrasında âlemin mertebeleri olan amâ, akıl ve nefis, tabiat ve heba ve son olarak cism-i küllîdir. Felsefede felekler akıllar ile birlikte düşünülürken İbn Arabî düşüncesinde felekler cism-i küllîden sonra yaratılmış ve bunların hareketinden evren ve katmanları oluşmuştur. Nitekim birinci feleğin hareketi ile cennet, ikincisinin hareketi ile cehennem oluşmuş, dünya ise içinde hem cennetin hem de cehennemin özelliklerini barındırır.[63]

Filozofların ve sûfîlerin bu düşüncesi zaman içinde bazı kelâmcıları da etkilemiş, sözgelimi âlemi, âlem-i halk ve âlem-i emir olarak iki kategoride gören Fahreddîn er-Râzî, " أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ = Şunun farkında olun ki, halk ve emir Allah'a aittir"[64]

---

62 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 172-173.

63 Batalyevsî, *el-Hadâik*, s. 44-45, 53-56, 59, 76-77; Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 91-165.

64 el-A'râf 7/54.

ayetindeki yaratma anlamına gelen 'halk' ile 'iş' anlamına gelen 'emir' ifadelerinin sözü edilen âlem-i halka ve âlem-i emre işaret ettiğini düşünmüş ve ölçü/miktar bildiren her şeyin âlem-i halka ölçülebilirlikten ve cismanîlikten uzak olanların ise âlem-i emre ait olduğunu ifade etmiştir.[65]

Şiî âlimlerden Tabâtabâî de aynı yoldan giderek maddî âlemin öncesinde, maddeden tamamen bağımsız ve mücerret âlem-i misâl ve âlem-i berzâh adında bir âlemin bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre maddî âlem, Allah'ın halk/yaratmasıyla vücut bulurken misâl âlemi 'ol' emriyle meydana gelmiştir ve bu âlemdeki her varlık ilâhî emirden ibarettir. Öte yandan maddi âlemde varlıkların meydana gelmesi kademe kademe gerçekleşirken emir âleminde varlıklar tek seferde ve kün/ol emriyle varlık sahnesine çıkmışlardır. Nitekim emir âlemine ait olan ruh tek seferde/bir emirle vücuda gelirken, bedenin yaratılması kademe kademe tedricî olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla emir âlemi hem varoluş hem de itibar noktasından cismanî olan halk âleminden önceliklidir. Bu yüzden de Yüce Allah, yukarıda geçen ayette halk ile emir kelimelerini ayrı ayrı zikretmiştir.[66] Halbuki önceki tefsirlerde bu anlamları bulmak mümkün değildir. Nitekim Taberî, halk için yaratılmışların tamamı, emir için ise Allah'ın geri çevrilemeyen emri/hükmü anlamlarını verirken Mâtürîdî, Ebü'l-Leys ve Zemahşerî *halk* için yaratma, *emir* için de çekip çevirme/yönetme anlamlarını tercih etmiştir. Ebü'l-Leys farklı olarak Süfyan b. Uyeyne'den naklen, ayette geçen halkın yaratılmış varlıklar, emrin ise Kur'an olduğunu nakletmiştir.[67]

---

[65] Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, 119.

[66] Tabâtabâî, *er-Resâilü't-Tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991, s. 163-165.

[67] Tücîbî, *Muhtasar Tefsîri't-Taberî,* Dımaşk 1425/2004, s. 157; Matüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne,* II, 245; Ebü'l-Leys, *Tefsîru's-Semerkandî,* nşr. Adil Ahmed, Ali Muhammed, Abdulmecîd, Beyrut 1427/2006, I,

Evrenin varolması/yaratılması konusunda İslâm düşünce dünyasında temelde üç temel görüş bulunmaktadır. Kelâmcılar evrenin yoktan yaratmayla meydana geldiği ve yaratma işleminin devam ettiği görüşündedirler. Buna göre evren tamamlanmış, olmuş bitmiş, mükemmelliğe ulaşmış bir yapı değildir. *Teceddüd-i emsal* yani benzerlerin sürekli yaratılması doğrultusunda ve "O her an bir iştedir"[68] ayeti gereğince yaratma süreci devam etmektedir. Zaten bazı kelâmcılara göre yokluk bir olgu değil, varlığın olmaması yani yaratmanın durması halidir. Öyleyse varlığın sürekliliği yaratmanın devamına bağlıdır. Everin varoluşu hususunda ikinci görüş ise Nazzam tarafından *kumûn* ve *zuhûr*, İbn Hazm ve İbn Arabî tarafından *halk-ı cedid* terimleri ile ifade edilen evren başlangıçta bir bütün olarak yaratılmış, akabinde yeni yaratmalarla (halk-ı cedid) süreç devam etmektedir. Bu görüşe göre evrenin mutlak anlamda yaratma süreci tamamlanmış olup içerde sanki tadilatlar yapılmaktadır.

Diğer bir deyişle Yüce Allah yeni yaratmalarla evrene müdahale etmektedir. Üçüncü görüş ise İslâm felsefecilerinin müraccih tanrı anlayışın bir yansımasıdır. "Birden ancak bir sudur eder" anlayışı çerçevesinde Allah'tan akıllar sudur etmiş, son akıl olan akl-ı faal cimani âlemi var olan heyula ve sureti bir araya getirerek oluşturmuştur. Tanrının buradaki işlevi var olan bir varlığın varlık sahnesine çıkıp çıkmamasına karar vermek yani tercihte bulunmaktır. Bu anlayışa göre evrenin yaratılması tamamlanmıştır. "Varolandan daha güzelinin/mükemmelinin olması söz konusu değildir" "ليس في الإمكان أبدع مما كان" sözü ile ifade edilen de budur. Çünkü Allah ve masnuatından başka bir varlık yoktur. Mutlak varlık Allah'tır,

---

546;Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Muhammed es-Saîd Muhammed, Kahire ts. el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, II, 121.

[68] er-Rahmân 55/29.

masnuatı ise O'nun vücudundan iktibastır. Âlemin tanrıdan feyz yoluyla oluşmuş olması da bunu desteklemektedir.[69]

Evrenin unsurları konusunda da kelâm, felsefe ve tasavvuf erbabı arasında önemli ayrılıklar bulunmaktadır. Kelâmcılar evrenin hâdis *cevher* ve *araz*dan meydana geldiğini ileri sürerken felsefeciler kadîm olan *heyûla* ve *sûret*ten oluştuğunu iddia etmektedirler. Teftazanî'nin "cevher-i ferdin ispatında, felsefecilerin âlemin kıdemine götürecek heyulâ (madde) ve sureti (form) ispat yanlışlıklarından kurtuluş vardır."[70] sözü iki düşünce arasındaki zihniyet farkını göstermektedir.

Kelâmcılar, Irak bölgesinde buldukları atomculuk anlayışını kendi varlık ve tanrı anlayışları doğrultusunda bir yoruma ve değişikliğe tabi tutarak, deyim yerindeyse yeniden üreterek yepyeni bir cevher-araz anlayışı oluşturmuşlar ve felsefecilerin huyula-suret anlayışlarına alternatif bir anlayış geliştirmişlerdir. Bununla hem Allah'ın evrene sürekli müdahalesi imkânı gösterilmiş hem de mucize gibi dinin temel olgularını izah imkânı sağlanmıştır. Cevher-araz ile oluşumları teceddüd-i emsal yani benzerleri ile sürekli yenilenme mekanizması üzerine oturtarak değişim içinde süreklilik veya süreklilik içinde değişim olgusunun geçerli ve gerçekçi bir teori olduğunu göstermişlerdir. Teceddüd-i emsal teriminde teceddüd kanadı değişimi, emsal kanadı ise sürekliliği temsil etmektedir. Böylece hem evrendeki değişime hem de sürekliliğe cevap teşkil edecek bir formül ortaya konmuştur. Bununla aynı zamanda illet-malul mekanizmasında dayanan ve bir taraftan Allah'ın müdahalesini gereksiz kılan diğer yandan ise zorunlu sebep-sonuç ilişkisini yani katı bir determinizmi öngören felsefî anlayışın önüne geçilmiştir. Şu da bir gerçek ki, kelâmcının zihninde adeten gerçekleşen olaylar yine sebep-

---

69 Batalyevsî, *el-Hadâik*, s. 66-67.

70 Teftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, ts. Dımaşk, s. 78.

sonuç ilişkisi çerçevesinde işlemektedir, ancak burada felsefede olduğu gibi katı bir determinizm öngörülmemektedir. Çünkü katı determinizm hem mucize gibi dini olguları geçersiz kılmakta hem de katı bir kaderciliği yani insanın tabiatın ve olguların içinde bulunan yerleşik ve değişmez kurallara mahkûmiyetini beraberinde getirmektedir.[71]

İnsan

Kelâmcılara göre insan, *'ben' diye işaret edilen, beş duyu ile kavranabilen ve ruh ile desteklenmiş bulunan bedendir.*[72] Nitekim insan "*Ben; yemek yedim, su içtim, hasta oldum, dışarı çıktım, içeri girdim*" derken ruh ile birlikte bulunan ve duyular ile kavranabilen bedenine işaret etmekte veya bedenini kastetmektedir. Ancak burada temel sorun, ruh ile desteklenmiş bu bedenin görünen tarafı mıdır, yoksa onun gerisinde bulunan soyut ya da somut başka bir gerçeklik midir? Bazı kelâmcılar bedeni öne çıkarırken bazıları bedenin gerisine dikkat çekmekte ve insanlık (el-insâniyye) diye bir olgu veya olayın varlığından söz etmektedirler. Bu durumda *'ben'* diyen kişi, bedenini mi, yoksa bedenin gerisindeki *insaniyetini* mi kastetmektedir? Çünkü belli bir şekli ve hacmi bulunan beden, an be an yenilendiğinden zaman içinde değişiklik göstermekte; buna karşılık *insaniyet*, zaman ve mekâna göre asla değişim kabul etmemekte, ömrün başlangıcından sonuna kadar varlığını sürdürmektedir. Nitekim Hanefîlerle Şafiîler arasında nikâh meselesinde, nikâha konu olanın, insan mı, yoksa insanlık mı, olduğu hususunda bu yüzden ihtilaf çıkmıştır. Aslında bu ihtilaf, insanın ne olduğu hususundaki farklı anlama ve açıklamalara dayanmaktadır.

---

[71] Geniş bilgi için bk. Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa 2011, s. 31-98.

[72] Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 198.

Şafiîlere göre nikâha konu olan insanın bedenidir, Çünkü ayet-i kerime'de *"O kadınları velilerinin izni ile nikâhlayın"*[73] buyrulmakta ve nikâh, kadınların zatlarına izafe edilmektedir. Zat ise, nikâh esnasında kişinin sahip olduğu organ ve parçaların toplamıdır. Hanefîlere göre ise, nikâha konu olan beden değil insaniyettir. Hanefîleri bu şekilde düşünmeye sevk eden, insan bedeninin an be an yenilenme (teceddüd) ile değişime uğraması, örneğin yirmi yaşındaki bir kişinin bedeni ile kırk yaşındaki aynı kişinin bedeninin farklı olmasıdır. Halbuki bu kişide değişmeden devam eden yegâne unsur, onun insanlığıdır. Onlara göre beden dikkate alınarak nikâh yapılacak olursa, insanın an be an değişmesine paralel olarak nikâhın da sürekli yenilenmesi icap edecektir. Öyleyse nikâhta *insaniyet*, akde konu olandır, çünkü bu, insanın ruh ve cisim olarak bütünlüğünü ifade etmektedir.

Hanefilerin bu görüşünde yine de bir kapalılık göze çarpmaktadır. Çünkü *insaniyet* bir cevher veya cisim değil de, daha çok bir özellik / sıfat olarak algılanmaktadır. Kelâm düşüncesinde âlem kapsamına giren sıfatlar, an be an yenilenen araz kabul edildiğinden süreklilikleri düşünülemez, öyleyse nikâhın konusunun, araz dışında cevher veya cisim türünden sürekliliği düşünülen bir şey olması gerekir.

Bu sorunu aşabilmek için insaniyeti, ya insanın bedenine yayılmış duyulabilir bir cisim ya da hacim ve miktarı bulunmayan bir cevher kabul etmek gerekir. Hacim ve miktarı bulunmayan cevher kelâm nokta-i nazarından felsefecilerin maddeden mücerret cevher anlayışlarına benzer bir durum arz ettiğinden, birinci ihtimal olan cisim kabul edilmesi daha uygun görünmektedir ve bundan hareketle şöyle bir temellendirme yapmak mümkündür: İnsanın hakikati, bedenine ya-

---

[73] en-Nisâ 4/25.

yılmış bulunan ve ömrün başlangıcından sonuna kadar bâkî kalan, görünmeyen latîf ve şeffaf cisimdir. Bu görünmeyen latîf cisim, ya mahiyet olarak bedenin değişime uğrayan kesîf/katı unsurlarından farklı, aynı zamanda canlı ve parlak bir şeffaflığa sahip ve bu yüzden değişmeden ve bozulmadan kalabilen unsurdur ya da beş duyu ile kavranabilen bedenin unsurlarına denk gelecek şekildedir. Çünkü fâil-i muhtâr olan Yüce Yaratıcı, onları değişimden ve bozulmadan koruma kudretine sahiptir ve korumuştur. Ölüm anında, insanı insan yapan bu cismin parçaları, birbirinden kopmakla birlikte canlı, kavrayan, akleden ve anlayan özelliklerini korumaktadırlar. Ölümden sonra dünyadaki hallerine ve yaşantılarına göre ya müminlerin bulunduğu yere ya da kâfirlere layık görülen mekâna intikal etmemektedirler. Kıyametin kopması ve yeniden diriliş ile birlikte tıpkı dünya hayatında Yüce Allah'ın ilk olarak yarattığı gibi, anılan unsurları birleştirerek aslî unsurlardan oluşan bedeni ahiret hayatında tekrar yaratacaktır. Yaratılan bu bedenlere sahip insanlar, dünya hayatındaki iyi ve kötü (taat ve isyan) amellerine göre ceza veya mükafaata layık kılınacaktır.[74]

Felsefeciler ile müteahhirûn dönemi kelâmcıları insanı, "*hayvân-ı nâtık*" yani "*düşünen canlı*" şeklinde tanımlamışlardır.[75] Mantıkta bir şeyin tanımı yapılırken tanımı yapılan şeyin *cins-i karîbi* (yakın cins) ile *fasl-ı karîbi* (yakın ayrım) alınarak *ağyarını mani, efrâdını câmi* yani *ilgisiz olanları bırakıp ilgili olanları almak* suretiyle bir tanım oluşturulur. Demek oluyor ki, "canlı olmak" insının cins-i karîbi, "düşünen olmak" ise fasl-ı karîbidir ve bu özelliği ile diğerlerinden ayrılır. Bu tanıma göre insan, canlı cinsinin bir türüdür. Diğer bir deyişle cins olan

---

74 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 198-199.

75 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts., s. 38.

canlılar içinde insan, diğer canlı türleri gibi herhangi bir tür (nev) konumundadır.[76]

Oysaki kelâmcılar ve usûlcüler, insanı bizzat kendisini cins kategorisinde, insanın alt dalları olan erkek ve kadını ise tür kategorisinde kabul ederler. Bu düşüncede birinci ve en geniş kategori insandır, erkek ve kadın tür olarak onun alt dallarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar insan üzerinde veya onu içine alan canlı (hayvan) cinsi öngörmemekte ve tasnif sıralamasını insan ile başlatmaktadırlar.[77] Bu görüşün arka planında insanın diğer hayvanlardan bağımsız olarak topraktan yaratılmış olması düşüncesinin olduğu söylenebilir. Çünkü felsefecilerin varlığın meydana gelişini katı bir determinizm prensibi çerçevesinde illet-ma'lûl (zorunlu sebep-sonuç) ilişkisi içinde düşünmeleri, insanı varlık kategorisinde canlı varlıklar içine yerleştirmeye ve bağımsız üst varlık olma ihtimalini göz ardı etmeye götürmüş olabilir. Nitekim Felsefecilerin düşüncesine göre Tanrı'dan önce akılların sudur etmesi ve son akıl olan faal akıldan da cismanî âlemin sudûr etmesi düşüncesi, bu zorunlu sebep-sonuç ilişkisi içerinde gerçekleşmiştir. Hatta bazı felsefeciler, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde insan dâhil bütün canlıların önce suda meydana geldiği, söz konusu insa-

---

76 Harizmî, *el-Hudûdü'l-felsefiyye*, Abdulemir A'sam, *el-Mustalahu'l-felsefî*, Kahire 1989, s. 215-206; Batalyevsî, *el-Hadâik*, s. 53; Faiz ed-Dâye, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-felsefiyyeti'l-ilmiyye*, Dımaşk 1410/1990, s. 95-96.

77 Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, Kahire ts.'den ofset İstanbul 1986, s. 19; a.mlf. *Şerhu'l-muntahab li usûli'l-mezheb* li Muhammed el-Ahsiketî, nşr. Salim Öğüt), ts. yy., s. 40.; Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, el-Mektebü's-Sanayi' 1307, I, 32; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, İstanbul 1307, s. 46; Molla Ciyûn, *Nûru'l-envâr*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* ile birlikte, s. 19-20; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 199; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, I, 224.

nın derisinin üzerinde balık pullarına benzer şeylerin olduğu, zamanla bu pulların kuruma ile döküldüğü şeklinde bir tekamül nazariyesini Darwin'den neredeyse bin yıl öncesinde dile getirmişlerdir.[78] Öte yandan özellikle İslâm felsefesinde insan en son yaratılmış varlık olup, yaratılış dairesinde akl-ı faalin yanında yer almıştır. Ancak mükemmeliyetini gerçekleştirmek için doğrudan akl-ı faale ulaşması söz konusu değildir. Kendinden önce yaratılmış bütün varlıkları geçerek yani yaratılış dairenin tamamını kat ederek ancak akl-ı faal ile ittisal kurması ve mükemmelliği yakalaması mümkündür.[79] İnsanın bu serüveni bize tasavvuftaki seyr-i sulüku hatırlatmaktadır.

Kelâmcı Ve Felsefecilerin Tasnifine Göre İnsan			
Kelâm/Usûl-i Fıkıh			**Felsefe/Mantık**
Cins	İnsan	Cins	Canlı (Hayvan)
Nev (Tür)	Kadın/Erkek	Nev (Tür)	İnsan
Ayn/Şahıs	Zeyd	Fasıl(Ayrım)	Nâtık (Düşünen)
		Şahıs	Zeyd

Kelâmcı ve Usulcü çerçevesinden meseleye baktığımızda, insanın diğer varlıklar içinde nasıl bir değer taşıdığının cevabını Hanefî usûl âlimi Debûsî'de (ö. 430/1039) bulmaktayız. Ona göre dünya ve ahiret, dört varlık için yaratılmıştır. Bunlar, melekler, şeytanlar, cinler ve insanlardır. Bu varlıklar içerisinde insan, eğer hak ve sorumluluklarını gözetir ve doğruluk üzere yaşarsa en üstünüdür. Bu durumda şunu söylemek mümkün olur: Bütün bir âlem aslında insan için yaratılmıştır.[80]

---

78 Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'*, Paris 1899, II, 74-80.

79 Batalyevsî, *el-Hadâik*, s. 53-56.

80 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, nşr. M. Abdukadir Atâ, Beyrut 1405/1985, s. 286.

Kelâm düşüncesinde, varlıkların yaratılışları birbirinden bağımsız olmakla birlikte, benzerlik ve farklılıkları dikkate alınarak bir gruplandırma yapmak mümkündür. Buna göre insan, canlı olmak sıfatı ile bitkiler ve hayvanlar, düşünme sıfatı ile melekler, iradesini kullanarak eylemde bulunan ve bundan dolayı da doğru ya da yanlış yapabilme özelliğiyle cinler kategorisine girer. "Biz insanlar ve cinleri ancak bize kulluk etsinler diye yarattık"[81] ayeti bu gerçeği bildirmektedir. Bununla birlikte insan, topraktan yaratılma özelliği ile ateşten yaratılmış olan cinlerden ayrılır. Öyleyse yaratılış şekli ve maddesi itibariyle her cins ve türün birbirinden bağımsız oldukları gerçeği söz konusudur.

Diğer bir deyişle yaratılmışları insan, cin, melek ve cansız varlıklar şeklinde dört gruba ayırdığımızda, bunlar içinde 'düşünme' özelliğini taşıyanların insan, melek ve cin olduğunu görürüz. Bu üç grup içinden de insan ve cin, irade ve bu irade doğrultusunda eylem yapma özellikleri bulunduğundan Kur'an'da mükellef/sorumlu varlıklar sınıfında yer alırlar. Bu durumda insan ve cin, akılları ve iradeleri bulunduğundan düşünebilen, düşüncelerini eyleme dönüştüren ve sonuçlarından da sorumlu olan varlıklardır. Melek ve cansız varlıklar ise bu tür özelliklerden yoksun oldukları gibi sorumlu kategorisine girmekten de azadedirler. Bu sorumluluğun ağırlığını Yüce Allah Kur'an'da şöyle dile getirir: "*Eğer bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onun boğun eğdiğini ve parça parça olduğunu görürdün. Biz insanlara düşünsünler diye bu örnekleri/temsilleri veriyoruz.*"[82]

Tasavvuf açısından insan, Allah'ın kelâmını dillendiren varlıktır. Bunun anlamı, Allah'ın kelâm sıfatının kendisinde tezahür etmesi ve o sıfatın mazharı olmasıdır. Diğer bir tabirle

---

81 ez-Zâriyât 51/56.

82 el-Haşr 59/21.

insan kelâm-ı ilâhî ile mecazen sıfatlanmaktadır.[83] İnsanın sorumluluğu büyük olmakla birlikte bu sorumluluğu kaldırabilecek ve taşıyabilecek bir güç ve kuvvette yaratılmıştır. Zaten yukarıda maeali verilen ayette, insanın tahammül noktasında, dağdan daha kuvvetli ve sağlam olduğu gerçeği dile getirlir. Nitekim "*ahsen-i takvîm*" ifadesinin bir yorumunun da "*en muhkem biçimde yaratılmış varlık*"[84] şeklinde olması, bu yargıyı desteklemektedir.

İnsan düşünebilen ve iradesi ile bu düşüncesini hayata geçirebilen bir varlıktır, ancak bu eylemini yerine getirebilmesi için bazı donanımlara sahip olması gerekir. Bu donanımı Allah Teâlâ ilk yarattığında insana kazandırmıştır. "*Allah Âdem'e isimlerin tümünü öğretti*"[85] Burada sözü edilen sadece ilk insan Hz. Âdem değil, onun şahsında bütün insanlardır. Yani Hz. Âdem demek aslında her bir insan demektir. Nitekim biz Türkçe'de bile Âdem'den bozma "adam" kelimesini insan anlamında kullanmaktayız. Aslında her bir insana yaratılış esnasında Hz. Âdem'e yapılan muamele yapılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'e "*Seni yaratan rabbinin adıyla oku*"[86] buyrulduktan sonra "*Oku! O sana kalemle yazmayı öğretti*"[87] buyrulmuştur. Aslında Hz. Peygamber ne okuma biliyordu ne de yazma. Okuması gereken daha önce "*Allah Âdem'e isimlerin tümünü öğretti*"[88] ayeti gereği kendisine öğretilen tabir caizse zihnine yazılan şeylerdi.

Fahreddîn er-Râzî, "*Biz insanı, imtihan etmek için, karışık bir nutfeden (sperm veya döllenmiş yumurta) yarattık. Ardısıra onu*

---

83 Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî*, İzmir 2008, s. 217-218.
84 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, Beyrut 1425/2004 V, 486.
85 el-Bakara 2/31.
86 el-Alak 96/1.
87 el-Alak 96/4.
88 el-Bakara 2/31.

işiten ve gören kıldık."[89] âyetlerinde insana işitme ve görme duyularının akıldan önce verildiğine işaret edildiğini ileri sürer. Buna göre Yüce Allah önce insanda duyuları yarattı, ardından iyi ile kötüyü ayırt edecek aklı yarattı. Çünkü aklın, işlevini yerine getirebilmesi için duyulara ihtiyacı vardı. Nitekim akıl, duyulardan gelen verilere dayanarak hüküm ortaya koyar. Burada sadece görme ve işitme duyularının zikredilmesi, arkasında aklın da bulunduğunu gösterir. Bu demektir ki Yüce Allah, daha başlangıçta insana duyular, duygular ve akıl gibi bir takım melekeler/imkânlar vererek, beden ve ruh bütünlüğü kazandırdığı bir varlık olarak onu yaratmış ve imtihan edilmek üzere dünyaya göndermiştir.[90]

Ahiret

Kelâm düşüncesinde ahiret dünya hayatının bitmesi ve kıyametin meydana gelmesi ile oluşan ve dünyanın uzantısı olan bir âlemdir. Kelâmda doğrusal bir zaman ve mekân algısı vardır. Buna gör geri dönüş, olanın tekrarı veya dairesellik söz konusu değildir. Öte dünya, ebedidir ve bu dünyada insanların yapıp ettiklerine göre cezaya duçar veya mükâfata nail olmak suretiyle bir hayat sürecekleri bir alandır. Ahiret, beş duyu ile kavranamayan gaib alan olması hasebiyle dünya hayatı içinde algılanamayan Ehl-i Sünnete göre şu anda mevcut, Mu'tezile'ye göre ise kıyametin akabinde kurulacak bir evrendir.

Felsecilerin bir kısmına göre öte dünya cismaniyet ve oluş-bozuluşun olmadığı metafizik âlemdir. Cismani âlemden sadece nefisler/ruhlar öte âleme gidecek ve orada yaşayacak-

---

89 el-İnsân 76/2.

90 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l- Kebîr*, Beyrut ts., XXX, 237; XXXII, 10-11; ayrıca bk. Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s. 101-108.

lardır. Bu yaşama bir görüşe göre ya küllî nefse katılma şeklinde olacak ya da münferit nefisler şeklinde olacaktır. Bir kısım felsefeci, tenasüh inancında olduğu gibi nefsin/ruhun metafizik âleme ait bir gerçeklik olduğu, bu dünyaya atılmış bulunduğu, ölümle birlikte kurtulmaya çalıştığı cismani bedenden kurtulup ayüstü ruhani âleme katılacağı inancındadır. Bir nevi nefis, ölümle birlikte geldiği metafizik âleme geri dönmüştür. Bu durumda nefis dünya hayatında adeta sürgün, beden içinde hapishanededir.

Buna karşılık kelâm düşüncesinde insan ruh-beden bütünlüğü içinde kabul edilmiş, tek başına ruha veya bedene insan olarak bakılmamıştır. Bu dünyada insan nasıl ki, ruh-beden bütünlüğü içinde bir bütün olarak görülüyorsa öte dünyada da aynı şekilde olacaktır. Zaten kelâm ile felsefe arasındaki cismani ve ruhani haşr tartışmasının altında yatan bu insan anlayışıdır. Zaman içinde tasavvuf da felsefeden etkilenmiş, perhiz ve inziva ile bedenin zayıflatılmasıyla ruhun güçleneceği ve manevi alan ile daha kolay irtibat kurulacağı düşüncesi gelişmiştir. Ancak yine de tasavvuftaki tezkiye-i nefis / terbiye-i nefis anlayışı büyük ölçüde kelâmdaki yaklaşımı temsil etmektedir. Çünkü bu anlayışa göre nefsi veya bedeni zayıflatmak değil, terbiye etmek ve kötü alışkanlıklardan arındırmaktır. Bunların dışında sûfîlerin ahiret algı ve anlayışı kelâm düşüncesiyle benzerlik arz etmektedir.[91]

Ahlak

Ahlak insanın mükemmeli yakalama çabasıdır. Ancak bu çabanın sonuca ulaşması için insanın mutlak örneğe / hedef zata ihtiyacı vardır. Mükemmellik hedefine ulaşması için insanın iki temel vasfı yakalaması gerekmektedir: Ebediyet ve kusursuzluk. Ebediyet insanın gelecek kaygısından kurtulması,

---

[91] Geniş bilgi için bk. Cağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, s. 49-112.

korku ve açlık gibi iki temel endişeden sıyrılmasıdır. Kusursuzluk ise kendinde veya dış dünyada bir eksikliğin, hatanın, çirkinliğin bulunmamasıdır. Aslında bu özelliklere sahip yegâne varlık Allah'tır. Bu anlamda kelâmcının Allah'ı örnek veya hedef göstermesi düşünce geleneğine ve temel ilkelerine ters düşmektedir. Bu yüzden İblis, Adem ve Havva'yı imkânsız olan bu iki şeyle kandırmıştır.[92]

Bu durumda kelâmcı, örnek şahsiyet olarak Hz. Peygamber'i veya tüm peygamberleri gösterir ve ebediyet ve kusursuzluk anlamında anılan mükemmelliğin yakalanacağı yer olarak da cennet hayatını hedef olarak belirler. Ancak buradaki ebediyet ve kusursuzluk bizatî değil, bigayrihîdir. Yani Yüce Allah'ın lutuf ve bağışıyla gerçekleşecek bir ebediyet ve kusursuzluk söz konusudur. Böylece cennet hayatına ulaşan kişi gelecek kaygısının olmadığı ebedî bir hayata ulaşmış, bütün dünyevî kötülük ve kusurlardan arınmıştır. O kadar ki, dünya hayatını zehir eden *kin, nefret ve* bunlardan kaynaklanan *öfke* bile içinden bütünüyle çekilip alınmış olacaktır.[93]

Felsefecilere göre ise mükemmellik ancak tanrıya benzemekle mümkün olur. Tanrıya benzeyen kişi bütün maddî ihtiyaçlardan arınmış, bütün korkulardan kurtulmuştur. Bunun için insanın yapması gereken kadim felsefeye göre akl-ı faal ile ilişkiye geçip dünyevî oluş ve bozuluş zemininden kendini sıyırmaya çalışması gerekir. Hatta bazı felsefeciler bunun için perhiz ve hareketsizliği, bir nevi inzivayı önermiş ve öngörmüşlerdir. Çünkü hareket sürekli ihtiyaç doğuran bir olgu iken perhiz, başta yemek ve içmek olmak üzere cismani ihtiyaçları azaltmanın en iyi yoludur. Çünkü insanın aklı bedenine bağlı değildir. Bedenin büyümesi aklın da büyümesini

---

92 Bk. el-A'raf 7/20.

93 Bk. el-A'raf 7/43; el-Hicr 15/47.

beraberinde getirmemektedir. İnsanın kavrama gücü cismi ile değil, ruhanî yönü iledir.[94]

Sufiler ilk dönemde örnek şahsiyet olarak Hz. Peygamber'i esas alırken sonraları peygamberin şahs-i maneviyesi veya özü ve gerçekliği kabul ettikleri hakikat-i muhammediyeyi, akl-ı faal konumunda düşünmüşler ve onu ahlakî hedef olarak görmüşlerdir. Tasavvufta felsefedeki ittisalin yerine rabıta, tanrıya benzemenin yerini ise, Allah ile veya Allah'ın isimleri ile ahlaklanma fikri almıştır. Fena fillah fikri ise aslında tanrıya benzemenin başka bir adlandırmasıdır. Felsefedeki akl-ı faal ile ittisal veya kemale gidiş yolu, tasavvufta seyr ü suluk şeklinde ortaya çıkmış görünmektedir. Nitekim İbn Arabî düşüncesinde insan-ı kâmil, hem akıl hem de hakîkat-ı muhammediyye anlamındadır. Peygamberin ruhu akl-ı evveldir ve Allah'ın bütün hakikatleri bunda toplanmıştır. "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir"[95] hadisinden hareketle[96] Zaten İbn 'Arabî akl-ı evvel ile kalem-i a'lânın aynı şey olduklarını söyler. Bu durumda hakikat-ı muhammediyye, nur-i muhammedî, ruh-i muhammedî, kalem, akl-ı evvel ve insan-ı kâmil aynı anlamdadır. Öyleyse mükemmel insan anlamındaki insan-ı kâmil olmanın yolu bu benzerliği keşfetmek ve yaşamaktır.[97]

Kelâmda Allah'ın kendisini görüyormuş gibi yaşama çabası olan ihsan mertebesi, ahlakî son noktayı, nihai hedefi temsil ederken, felsefede bedeni arızalardan sıyrılarak nefsin akl-ı faal ile ittisal kurması, tasavvufta ise Allah'ı görme ve O'nunla mülaki olma veya Hz. Peygamber'in yaşadığı miraç tecrübesini yaşama nihai nokta olarak görülmüştür.

---

94 Batalyevsî, el-*Hadâik*, s. 78, 84.

95 Şevkânî, *el-Revâidü'l-mecmua fi'l-ahâdîsi'l-mevdûa*, (Beyrut 1392), s, 478.

96 Cilî, *Şerhu müşkilati'l-Fütûhâti'l-mekkiyye*, Kahire 1992, s. 67-88.

97 Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir 2008, s. 218-225.

MÜZÂKERELER

Mahmut AY*

İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurlarına Yönelik Kurumsallaşma Süreci Ve İlişkisel Bağlam

Bir düşüncenin kurumsallaşma yeteneği, o düşünceye kaynaklık eden metnin gücü, o düşüncenin mensuplarının üretim kapasiteleri, sosyo-kültürel ortam gibi faktörlere bağlıdır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin kurumsallaşma sürecinin de söz konusu faktörlere göre şekillendiği söylenebilir. Kur'an, bir metin olarak, sadece Araplarla ve Arap yarımadası ile sınırlı kalmış olsaydı, bu gün belki de "İslâm Düşüncesi" şeklinde ifade edilen bir kavramsaldan ve olgudan söz edemeyebilirdik. En azından söz konusu kavramın bu gün zihinlerde yarattığı çağrışımlara ve ufuklara sahip olamayabilirdik.

İslâm düşüncesinin kurucu unsurları olarak ifade edilen ve çalıştaya konu olan Kelâm, Usul-i fıkıh, Tasavvuf ve İslâm felsefesi gibi düşünce paradigmalarının gelişim seyri, aynı zamanda İslâm düşüncesinin kurumsallaşma sürecini ifade etmektedir. Söz konusu disiplinler ve düşünce yapıları, tarihsel koşulların etkisiyle, doğal bir tarzda ortaya çıkmış ve kurumsallaşmışlardır. Bu gün kurumsallaşmasını tamamlamış bu disiplinler hakkında yapacağımız değerlendirmeler, birini diğerine önceleyerek veya birini merkeze alıp diğerini buna göre yargılama şeklinde olmamalıdır. Günümüzde Müslüman entelektüellerin yaygın bir biçimde içine düştükleri hatalardan biri, uzmanlaşmış olduğu disiplini merkeze alarak, İslâm düşüncesini oluşturan diğer paradigmaları buna göre yargılamaktır. Söz konusu içeriden bakış veya konuşma, İslâm düşüncesini

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, may@ankara.edu.tr

bütünsel bir değerlendirmemize ya da bütüncül bir okumaya tabi tutmaya engel teşkil etmektedir. Bu tarz bir disiplin fetişizmi, disiplinleri doğru anlamaya ve değerlendirmeye olanak tanımamaktadır. Bu önyargılı bakış açısı, herhangi bir disiplinin kendine özgü yapısını görmemize ve kavramamıza engel teşkil etmektedir. İslâm düşüncesinin kurucu unsurlarını yatay ve ilişkisel bir bakış açısıyla ele almak daha nesnel bir tutum olarak görülebilir.

Günümüzde Müslüman entelektüellerin sürdürdükleri temel yanlışlardan biri de, söz konusu ilimlerin kurumsallaşma sürecinde âlimlerin birbirleri hakkında yaptıkları değerlendirmeleri, âlimlerin karşılıklı eleştirilerini, bütün zaman ve mekanlarda geçerli argümanlar olarak görmeleri ve devam ettirmeleridir. Oysa o dönemde ulemanın birbirlerine yönelttikleri eleştiriler veya herhangi bir âlimin bir ilim dalı hakkındaki değerlendirmeleri, dönemin sosyo-politik, sosyo-kültürel koşullarından bağımsız olarak düşünülemez. Bu bağlamda tarihsel koşullarda gerçekleşen ilmi yapıları mutlaklaştırıp, bütün zamanlar için geçerli sistemler olarak düşünmek, her türlü insani düşünsel yaratım kapasitesini yok saymak anlamına gelecektir.

İslâm düşüncesini oluşturan paradigmalardan biri olan Kelâm, özgün bir ilim olarak Müslümanların kendi elleriyle geliştirdikleri ve inşa ettikleri bir yapıdır. Kelâm'dan önce Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinden söz etmek mümkündür. Ancak Kelâm, Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinin devamı niteliğindeki bir süreç ve yapı değildir. Kelâm ilmi bağlamında pek çok felsefi tema işlense de, bu durum onun felsefi geleneğin bir devamı olarak görülmesini gerektirmez. Zira Kelâm, sahip olduğu yöntem, kullandığı kanıtlama biçimleri, ele aldığı konular itibariyle özgün bir yapı arz eder. Herhangi bir düşünsel faaliyetin Kelâm olabilmesi veya Kelâmî olabilmesinin asgari

koşulu, akıl ve vahye dayalı olarak işlemesidir. Ortaya çıkış ve gelişmesinde dini nasslara dayanmış olması, bu disiplinin mutlak bir yapıya sahip olduğunu göstermez. Kelâm literatürü, çeşitli iç ve dış faktörlerin etkisiyle, argüman üzerinden, içeriye ve dışarıya karşı diyalektik bir tarzda gelişmiştir. Çevre inanç ve öğretilerle karşılaşma ve bu karşılaşma sonucunda İslâm'ın temel esaslarını tespit ve savunma doğal bir ihtiyaç ve gereklilik olarak belirmiştir. Kelâm'ın metodolojisi ve içeriği büyük oranda söz konusu etkenlere ve koşullara göre şekillenmiştir. Kelâm literatürünün oluşum süreci irdelendiğinde, karşılaşılan her yeni duruma göre yeni metodolojilerin ve yeni tartışma alanlarının üretilmesinde hiçbir komplekse düşülmemiştir.

Kelâm ilmi, başlangıçta Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını konu edinmiştir. Çünkü bu dönemde Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları her şeyden önce gelmekte ve daha büyük önem arz etmekteydi. Daha sonraları felsefenin İslâm düşüncesine girmesiyle ve yaygınlaşmasıyla birlikte, akla dayalı yorumlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna paralel olarak kelâm ilminin hem konusu hem yöntemi hem de gayesi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde var olan her şey, var olması bakımından kelâm ilminin konusunu teşkil etmiştir. Daha sonraki dönemlerde mantık ilminin önem kazanması ve ön plana çıkmasıyla, kelâm ilminin, konusunda ve yönteminde buna göre değişiklikler olmuştur. Yine bu dönemde bilinen her şey yani malum kelâmın ilgi alanına girmiştir.

Peygamberin vefatının ardından Müslümanların karşılaştıkları ilk ciddi sorun, devletin başına kimin geçeceği meselesi yani hilafet meselesi oldu. Müslümanlar bu sorunu, sahip oldukları siyasal, kültürel ve zihinsel birikimle çözmeye çalışmışlardır. Daha sonra Hz. Osman'ın zamanında yönetimin beceriksizliğinden kaynaklanan siyasi anarşi ve Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemel, Sıffin ve tahkim gibi Müslüman-

lar arası iç savaşlar ile itikadi bir boyut kazanarak bir takım kelâmî tartışmaların başlamasına ve bunun sonucu olarak da kelâmi ayrışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu olaylar sonucunda gündeme gelen büyük günah, iman-amel, insanın fiillerinde hür olup olmadığı, yani kader, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, yani Allah'ın sıfatları tartışmaları, aynı zamanda Kaderiye, Cebriye ve Mürcie gibi ayrışmaların doğmasına yol açmıştır.

Siyasî olayların kışkırttığı kelâm içerikli tartışmalar ve oluşumlarla başlayan kelâm ilminin genel olarak üç aşama geçirdiği kabul edilmektedir. Bunlardan birincisi, kelâm ilminin oluşum sürecine girdiği aşamadır. Bu dönemde inanç sorunlarıyla ilgili bir takım risaleler yazılmaya başlamıştır. Bu risalelerin yazılmasındaki ve buna yönelik olarak bir ilim tedvin edilmesindeki amaç, gerçek itikad ilkeleri ile yanlış ilkeleri birbirinden ayırmak, dinin asıllarını belirlemek, dinde bid'at ve sapmaları reddetmek olarak belirtilmiştir. Bu konuda tedvin edilen ilme de, "İlm-i Tevhid ve Fıkh-ı Ekber" denmiştir. Bu ilim, akıl yürütme ve çıkarsama yoluyla İslâm'ın temel hükümlerini belirlemeyi amaçlamıştır. Bu konuda İmam Azam Ebu Hanife'nin, Hasan Basri'nin, Vasıl b. Ata'nın ve Amr b. Ubeyd'in pek çok risalesinden söz edilmektedir. Ebu Hanife'nin "Fıkh-ı Ekber" isimli eseri bu dönemin karakteristik özelliklerini taşıyan ve elimize ulaşan önemli eserlerden biridir. Bu dönemin belki de en önemli gelişmesi Mu'tezile kelâm ekolünün oluşmaya başlamasıdır.

Kelâm ilminin kurucuları olarak kabul edilen Mu'tezili bilginler, çevre inanç ve kültürlere karşı İslâm'ı savunmak gibi bir görev üstlendiler. Mu'tezili temsilcilerin hem İslâm'ın egemen olduğu yerlerde hem de çevre bölgelerde, bir yandan Kur'an'ın ilkelerini açıklama ve yorumlama diğer yandan İslâm'ı çevre inanç ve kültürlere karşı savunma faaliyetlerini

etkin bir şekilde yürüttükleri görülmektedir. Onların bir yandan Kur'an'ın ilkelerini açıklama ve yorumlamaya dayalı bir yöntem, diğer yandan İslâm'ı savunmaya dayalı bir yöntem olmak üzere iki temel yöntem izledikleri bilinmektedir. Tarihi kaynaklarda zikredilen ancak bizlere kadar ulaşmayan Mu'tezili "reddiye" belgeleri buna işaret etmektedir.

Mu'tezili temsilciler itikadi sorunlarda, özellikle İlahiyyat konularında, akla nakilden daha çok yer vermekteydiler. Müteşabihleri aklın ışığında yorumlayarak, aklî te'vil yöntemini geliştirdiler. İslâm'ın akla dayalı olarak savunulabileceğini ortaya koydular. Her şeyi nakil ile çözmeye çalışan ve nasslara büyük bir teslimiyetle bağlı bulunan Selef âlimleri, akılcı Mu'tezile'yi ve kelâm yöntemini onaylamadılar ve bunun karşısında yer aldılar. Yazdıkları çeşitli risalelerde de kelâmı ve kelâmın yöntemini bid'at olmakla suçladılar.

Kelâm ilminin yaşadığı ikinci aşama Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen kelâm okulunun oluşum aşamasıdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ebu Mansur el-Maturidi ile birlikte kelâm ilmi, inancın akli-teorik bir yöntemle rasyonelleştirilmesi aşamasına girmiştir. Eş'ari, *"el-Luma' fi'r-Redd ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'"* ve *"Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm"* adlı eserlerinde aklî istidlalin doğruluğunu ve gerekliliğini savunmuştur. Eş'ari sonrası kelâm ilminde de bir takım değişim ve dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Bu değişimlerden biri Eş'ari kelâmcılardan Bakıllani tarafından gerçekleştirilmiştir. Bakıllani, Aristo'nun "bazen yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür" şeklindeki yaklaşımını reddederek, iman esaslarıyla ilgili olarak "delillerin yanlış olması halinde onlarla ispatlanan şeylerin de yanlış olacağı" önermesini ortaya koymuştur.

Kelâm ilmi, Gazali ile birlikte üçüncü aşamaya girmiştir. Kelâm'da Mütekaddimun ve Müteahhirun şeklinde bir ayırıma neden olacak kadar etkiye sahip olan Gazali'ye göre man-

tık ilmi, bütün teorik ilimler için, özellikle de her türlü sapmayı ve şüpheleri gidermeyi hedefleyen kelâm ilmi için zorunludur. Gazali'nin felsefe yerine mantık lehine ortaya koyduğu tutumla birlikte mantık, düşünceyi sağlam temellere dayandırmanın, kesin bilgilere ulaşmanın vazgeçilmez ölçütü olmuştur. Gazzali, kendisinden önceki kelâmcıların kullandığı usûl(metodoloji) tarzını eleştirerek, bunun yerine mantıkçıların kullandığı yöntem ve kavramları önermiştir. Gazzali'ye göre, kendisinden önceki kelâmcılar bir takım kıyas yöntemleri kullanmaktaydılar. Ancak bu yöntemler onun önerdiği mantıki yönteme benzemiyordu. Ona göre, Müslümanların üzerinde uzlaşacakları ortak bir metodoloji kriterinin(mantık) bulunması gerekiyordu, böyle bir ortak kriter bulunmadığı takdirde aralarındaki ayrılığı gidermek mümkün olmayacaktı. Bu ortak kriter ise, Aristo mantığıydı.[1]

Mantığın yaygınlaşması ve mütekellimlerin bu ilmi kullanmaya başlamaları ile birlikte yeni bir yöntem doğmuştur. Buna teknik bir ifadeyle "Muteahhirun yöntemi" de denebilir. Muteahhirun uleması denen bilginler "delil çöktüğü zaman medlul de çöker" ilkesini doğru bulmadılar. Bunun yerine tamamen Yunan mantığının kurallarına sahip çıktılar. Ancak söz konusu mantık, felsefeyle doğrudan ilişkili olmasına rağmen onu kullanan mütekellimler bilinçli veya bilinçsiz hızla kelâmı felsefeye katmaya başlamışlardır.[2] Bu aşamadan sonra kelâm ilmi yaşamın değişik alanlarında meydana gelen değişiklikleri görmezlikten gelerek, yöntemini ve içeriğini bu değişikliklere göre dönüştürmede başarısız olmuştur. Böylece kelâm, bir duraklama ve çöküş sürecine girmiştir. XIX. Yüzyıldan bu yana, kelâm ilminin yeniden inşası adına modern ıslahat girişimleri söz konusudur. Çünkü artık her şeyin eskisi gibi olmadığı

---

[1] Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, 1961, s.188.
[2] Cabiri, M. Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 2000, s.321.

ve yeni bir durumla karşı karşıya olunduğu fark edilmiştir. Bu fark edişin ortaya çıkardığı bu girişimlerin hepsi, eski kelâm ilminin yöntem ve içeriklerini yeniden biçimlendirerek, bu ilmi yeniden işlevsel kılmaya yönelik çabalardır.

Hem kelâm hem de felsefe, insan yaşamını anlamlı kılmanın farklı vasıtalarıdır ve insan tecrübesinin ürünleridirler. Filozoflar, şeylerin akışına giren değişik ayrıntılar arasındaki karşılıklı referansı, evrensel ilkeler ışığında açıklamayı isterler. Buna göre onlar, anlamın peşindedirler. Felsefenin amacı, rasyonel düşüncenin bütün bölümlerine, açıklık ve bir tutarlılık kazandırarak tamamen birleştirmektir. Felsefe Tanrının somut eylemlerinin salt mümkün örnekler olduğunu göstermeye çalışır.[3] Bu yönüyle kelâm ve felsefe birbirine zıt alanlar değil, birbirini tamamlayan alanlardır. Felsefe ve kelâm arasındaki ilişki, iki değişkenin karşılıklı ilişkisidir. Akıl ve vahiy, kültür ve iman, seküler ve aşkın olan karşılıklı bir ilişkiye sahiptir. Kelâm ve felsefe aynı şeyi iki farklı perspektiften ele alır. Felsefe ve kelâm arasındaki fark kategorik değildir.

Teoloji ve felsefe arasındaki ilişki, negatif ve pozitif kutupların birbirini tamamlaması gibidir. Felsefe sadece sorular sorar, teoloji ise bunları cevaplandırır.[4] Felsefe, tecrübe ve anlamın ilkesel önceden farz edişlerini bilimsel soruşturmaya tabi tutmaktır. Bütün tecrübe ve her türlü anlamın dini bir boyutu vardır. Bu durumda teolojik metodoloji, felsefi sorgulamaya demir atmalıdır. Dinsel bir soru insani bir sorudur ve felsefe de tamamen insani soruların tahlilinden ibarettir. Ancak, insani soruları ortaya koyan felsefe, ilkeler ve prensipler disiplini olarak, bu sorulara cevap vermez. Bu cevaplar artık tecrübi bir karaktere büründürülerek teoloji tarafından cevap-

---

[3] Whitehead Alfred North, *Dinin oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, İstanbul, 2001, s. 33-34.

[4] Hall Thor, *"Makers of Modern Theological Mind: Anders Nygren"*, ed. Bob Patterson, USA, 1978, s. 109.

landırılır. Dolayısıyla felsefe, soruların; teoloji ise, cevapların tahlilidir.[5] Geleneksel kelâm ilmi iki teorik öncülle başlamaktaydı. Bunlardan birincisi, nasıl bilirim? Sorusuna cevap olarak bilgiyle; ikincisi ise, neyi bilirim? Sorusuna cevap olarak varlıkla ilgiliydi.[6] Kelâm ilminde bu sorulara verilen cevaplar, belli bir epistemolojinin ve metafiziğin oluşmasını sağlamıştır. Epistemoloji ve metafizik ise, felsefede asli olan unsurlardan ikisidir. Şu halde kelâmcılar, anlaşılabilir bir evrene ve akılcı bir melekenin onu anlama becerisine dayanarak, duyular dünyasından duyu ötesine zihinsel sıçrama sağlama yoluyla bir kelâm felsefesi yaratmışlardır. Başka bir ifadeyle Onların, kendilerine özgü yöntemle yaptıkları faaliyeti felsefi bir faaliyet olarak değerlendirmek mümkündür.

Kelâm İlminin yolu, metodolojik düzeyde Fıkıh Usulu ile içeriksel düzeyde ve tartışma alanlarında felsefe ile, zühd ve takvaya dayalı bireysel ahlakî düzeyde tasavvufla pek çok noktada kesişmektedir. Kelâm ile fıkıh'ın dayandıkları metodolojik zemin ve kaynak ortaktır. Ancak Kelâm'ın bu kaynaklara dayalı olarak yürüttüğü faaliyet teorik bir çerçeveye sahipken, fıkhın söz konusu kaynaklara dayalı olarak hüküm çıkarma faaliyeti ve bu faaliyetin kurallarını belirleme pratik bir çerçeveye sahiptir. Buradaki teorik çerçeve kalbin fiillerine karşılık gelirken, pratik çerçeve bedenin fiillerine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Kelâm ile fıkıh arasında "asıl"-"fer" ilişkisinden söz edilebilir. Erken dönemde kelâm âlimlerince metodolojik kapsamda kullanılan kıyasın, fıkıh âlimlerinin pratik hayata ilişkin sorunların çözümünde kullandıkları kıyasla hemen hemen aynı oluşu bu iki disiplinin kaygılarının ortaklığına da işaret etmektedir. İlk kelâm metinlerinden biri

---

[5] Hall, a.g.m., s.110.

[6] Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000, s.11.

olarak kabul edilen İmam Ebu Hanife'nin "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı eseri, inanç merkezli şekillenen ve kuramsal bir yapı arz eden fıkıh/kelâm ile uygulama alanındaki fıkıhla yakınlığı ima etmesi açısından dikkate şayandır.

Hepimizin bildiği gibi dinin asıllarını konu edinmesinden dolayı kelâma "Usulu'd-din" adı da verilmiştir. Her şeyden önce dinin asıllarına kesin bir biçimde bağlanmadan ve inanmadan, dinin pratiğe ilişkin hususlarından söz etmek tutarlı değildir. Dinin asılları konusunda kuramsal bir tarzda düşünmeyi içeren asli hükümlerle, dinin uygulama boyutuna ilişkin hükümler bütünsellik arz eder.

Kelâm ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi, tasavvufun sahip olduğu iki yapıya bağlı olarak değerlendirmek olanaklıdır. Bunlardan birisi, zühd ve ubudiyyet kavramlarının çağrıştırdığı ahlakî duyarlılıktır. Diğeri ise, hemen bütün dinler, inançlar ve öğretiler içerisinde varlığını sürdüren kadim köklere sahip, belirli bir metodolojisi, kavramsal dünyası ve kurumsal süreçleri olan mistisizmdir. Özellikle erken dönemde kelâmın kurucuları olarak kabul edilen âlimlerin ortak özelliği, aklilik ile zühdü kendi şahıslarında ve düşüncelerinde uzlaştırmayı başarmış olmalarıdır. Bu noktada kelâm ile bireysel ahlakî duyarlılık ifade eden zühd, ubudiyet ve takva arasında anlamlı bir bütünlükten söz edebiliriz. Ancak belirli bir ontolojik/vahdet-i vücud ve epistemolojik/keşf, ilham vb. temeli olan, kurumsal yapı ve süreçleri olan kurumsal tasavvufun kelâm ile ciddi sorunlar yaşadığı bir gerçektir. Özellikle kelâmın temel duyarlık alanları olan Allah telakkisi ve nübüvvet doktrini, kurumsal tasavvufun Tanrı ve peygamberlik tasavvurundan kesin bir biçimde ayrışmaktadır.

Hülya ALPER*

Sayın Başkan, Muhterem Hocalarım,

Öncelikle meseleleri karşılaştırmalı bir şekilde tartışma imkânı veren böyle bir çalıştay tertip ettikleri için İSAV Vakfı'na ve bu çalışmanın organize ve yürütme görevini yerine getiren Prof. Dr. İlyas Çelebi Bey'e teşekkürlerimi arz etmek isterim. Temenni ederim ki bu iki günlük süreçte genel olarak ele alınan problemler, daha sonra tikel örneklerden hareketle ekol veya kişi bazında irdelenecek başka çalışmalara öncülük etsin. İslâmî ilimlerde metodoloji sorunu merkezinde yeni bakış açılarına ve yaklaşımlara yol açsın.

Kuşkusuz bu çalıştayda sunulan tebliğler, geniş bir alanı konu edinmeleri hasebiyle ancak ana çatıyı ortaya koyabilmiştir. Tabii bu gerçek, her biri kendi alanında yetkin kişiler tarafından kaleme alınan tebliğ metinlerinin kusuru olarak değerlendirilmemelidir. Sorun, metin yazarlarının, daha doğrusu tebliğlerin eksikliğinden değil; konunun bir tebliğ metnine sığdırılamayacak kadar kapsamlı bir alanı içermesinden kaynaklanmaktadır.

Bu gerçek göz önüne alındığında her bir tebliğ metni nâkıs olmak bir yana kendi şartları içinde mükemmel olarak da görülebilir. Dolayısıyla büyük bir emek harcanarak hazırlanmış olduğu anlaşılan bu çalışmalar, konuya giriş imkânı vermesi bakımından bizâtihi önem arz etmektedir.

Bununla birlikte artık İslâm filozofları, kelâm âlimleri, mutasavvıflar, fıkıhçılar şeklinde ortaya konulan kaba portrenin ötesine geçerek, bütün bir ilim ve fikir geleneğimiz içinde yer alan seçkin düşünürlerin her birini özgün kılan çizgileri açığa çıkaracak yeni araştırmalar yapılması gerektiği kanaatindeyim.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulyaalper@hotmail.com

Esasen fikirleriyle günümüze kadar gelen, ortaya koyduğu yaklaşımları hâlâ tartışma konusu yapılan İslâm düşünce tarihindeki bir ismi 'aynı şeyleri tekrar ettiği' yargısıyla sadece içinde bulunduğu gelenekle aynileştirmenin, başlı başına bir sorun olduğunu düşünmekteyim.

Dolayısıyla önümüzdeki dönemde bu bağlamda yapılacak çalıştaylarda konuların daraltılarak ele alınmasını zorunlu gördüğümü belirtmek isterim. Hepimizin de bildiği gibi fikirler ayrıntılarda gizlidir. Ayrıntıların açığa çıkabilmesi için, kuşkusuz meselelerin belirli noktalara odaklanması ve derinlemesine araştırma yapılarak ele alınması bir zorunluluktur. Türkiye'nin ulaştığı birikim bu tür incelemelere imkân verecek bir düzeye gelmiştir.

Böyle önemli bir konu, dönem ya da şahıs sınırlaması yapılıp dikey incelemelerle tartışmaya açıldığında geçmişin birikimini devralmamızı mümkün kılacağı gibi, çağdaş İslâm düşüncesinin üzerinde yükseleceği zeminin de sağlam bir şekilde teşekkül etmesini sağlayacaktır.

Her bir şeyin varlığı, onun zuhur etmesine imkân verecek bir vasatın bulunmasıyla ilişkili olduğu gibi, düşüncenin açığa çıkma vasatı da yine düşüncenin kendisidir. Yani düşünce üretilebilmesi için düşünce malzemesine ihtiyaç vardır. Yeni bir düşünme ancak düşünce toprağında yeşerir. Bir başka ifadeyle düşünme düşünüleni düşünmekle var olabilir. O sebeple çağdaş İslâm düşüncesi de ancak İslâm düşünce geleneği toprağında üretilebilir. Bu bakımdan kalıp ifadelerin, genel geçer kabullerin ve şartlanmışlıkların ötesine geçip, İslâm düşünürleriyle yeniden fikrî bir diyaloga girmeye ihtiyacımız bulunduğu açıktır. Bu da ancak daha önce de vurguladığım üzere ayrıntıları dikkate alan özel çalışmalarla söz konusu olabilir. Ben artık bu tür incelemeler yapılma zamanın geldiğini bir kez daha hatırlatarak sözlerime son vermek istiyorum.

Hatice ARPAGUŞ*

KELÂMIN BAŞLANGICI ve KONUMU

Organizasyona ve özellikle İSAV yetkililerine, Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye tebliğini hazırlayıp sunan Prof. Dr. Cağfer Karadaş'a da teşekkür ederek başlamak istiyorum. Şüphesiz takdir edilen şey üzerinde konuşmak meseleyi zenginleştirecek ve derinleştirecek bir yaklaşımdır. Biz de bu amaçla tebliğ çerçevesinde kelâmın konumu ve Selef hakkında konuşmanın isabetli olacağını düşünmekteyiz.

Kelâmın konum ve fonksiyonuyla ilgili Cağfer Bey'in Irak ve Basra'ya gitmesine katılmam pek mümkün görünmemektedir. Bu tebliğde onun Gazzâlî perspektifinden hareket ettiği izlenimini edindim. Bu yaklaşım da kelâm ilmini bir din felsefesi olmaktan ziyade cedelî vasfı ön planda olan bir disiplin olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda sizin de ifade ettiğiniz üzere kelâmı, "ihtiyaç halinde ortaya çıkan ve gereken" bir ilim seviyesine indirmek anlamına gelmektedir. Nitekim ihtiyaç halinde devreye girecek bir oluşumun da İslâmî ilimler içinde sabit ve sistematik bir disiplin olduğundan bahsedilemez. Bu açıdan kelâm ilminin başlangıcına işaret edilecekse bunun yerinin Hz. Peygamber dönemi olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Hatta Kur'an-ı Kerîm'in üslup ve metodunun da kelâm ilmi açısından bir yöntem olduğu bilinen ve kabul edilen bir realitedir. Kur'an'ın indiği dönemi dikkate almasını ve bölgedeki inanç problemleriyle mücadele etmesini başka türlü anlamak mümkün değildir. Nitekim Mekke'de şirke karşı tevhid üzerinde durması hatta tevhide sıkça başvurması bunun delillerinden yalnızca birini oluşturmaktadır. Yine İhlas suresi aynı bağlam-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arpagush@yahoo.com

da Allah inancını ve Allah'ın sıfatlarını konu edinen surelerden yalnızca biridir. Dolayısıyla kelâm ilminin oluşmasına katkıda bulunan ilk isimleri sıralarken Hz. Peygamber'den dört halife dönemi şeklinde ilerledikten sonra Mabed el-Cühenî, Ca'd b. Dirhem'e gelmek ve bu son isimleri sitem kuranlar arasında saymak daha doğru bir yaklaşım tarzı olacaktır. Yani Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'den sonra Hulefay-ı raşidînin hemen her biri döneminde bu durum devamlılık gösterdiği gibi Hz. Ali'nin ve oğullarının da bu çerçevede isimlerinin anılması gerekmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin Hz. Fatıma dışındaki diğer eşinden olan Muhammed b. Hanefiyye'nin oğullarıyla birlikte kurduğu medresenin ilk irca ve i'tizal fikrinin doğmasında önemli katkılarının bulunduğu kabul edilmektedir.

Diğer bir husus da kelâmın konumuyla alakalı olarak onun koruyuculuk vasfını ön plana çıkaran cedelî karakterdir. Gazzâlî'nin bu konudaki yaklaşımı da benzer esaslar içermektedir. Onun konumun bu seviyeye indirgemek kelâm ilminin İslâm'ın felsefesini yapan bir disiplin olmasını görmezden gelmek anlamına gelmek demektir.

SELEFİYYE

İkinci ve önemli bir diğer husus da Selefiyye'nin tanım ve konumuyla alakalıdır. Selefiyye'nin bir mezhep olup olmadığı erken dönemden itibaren tartışmalı konulardan birdir. Ancak Cağfer Beyin bunun yerine Selefiyye'nin son yüzyılın ürünü olduğunu söylemesi ve başlangıcını İzmirli İsmail Hakkı'yla sınırlaması katılamayacağım diğer bir görüştür. Tarihsel veriler incelendiğinde Selefiyye isminin İbn Teymiyye'den sonra kullanılmaya başlayan bir kavram olduğu kabul edilmektedir. Sizin de bahsettiğiniz üzere öncesinde ashabü'l-hadis, ashabü'l-eser, ehlü'l-hadis gibi kavramlar kullanılmaktadır. Söz konusu kullanımları Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*

adlı eserinde de görmek mümkündür, nitekim o, kendisinin de bu gruba dahil olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'nin *İlcâmü'l-avam*'ında esaslarından bahsettiği anlayış ve yaklaşımın da bu grupların tarzıyla paralellik arzettiği kabul edilmektedir. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî de Eş'arî ulemayı ashabü'l-hadis kelâmcıları olarak nitelendirmektedir: İbn Küllab bu isimlerin başında gelir, daha sonra Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Bakıllanî'nin de bu kategorideki kelâmcılar arasında yer aldığı görülmektedir. Ancak bu dönemin önde gelen ve sembol ismi dediğimizde Ahmed b. Hanbel karşımıza çıkmaktadır. Nitekim selefi birbirinden farklı yaklaşımların tamamının onun ismini kendilerine rehber ve önder edindikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Selefiyye meselesi son yüz yılın konusu olmayıp erken döneme kadar inen bir tavır ya da mezhebin adıdır. Değişik görünümleri vardır. Bugünkü selefi grupların tamamının rehber ve önder edindikleri isimler arasında Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin olması, bunların ortak noktalarda birleştiklerini ve yeni bir yöneliş olmadığını göstermektedir.

Kısa girizgâhtan sonra İbn Teymiyye'ye gelirsek müstakil değerlendirilecek bir şahsiyet olmakla birlikte kendisinden önceki ashabü'l-hadis tutumunu sistemleştiren isimlerin başında geldiğini söylememiz gerekmektedir. O da Ahmed b. Hanbel adını ön plana çıkaran, ancak ondan farklı olarak bu hareketi belli bir sisteme oturtan şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kendisinden sonra Selefiyye isminin kullanıldığı dönem ve sürecin de başladığını gündeme getirmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin yaptıklarıyla ilgili birkaç cümle söyleyecek olursak şunu ifade edebiliriz: O, Ahmed b. Hanbel'le başlayan süreci devam ettirerek kendisine kadar oluşmuş olan mevcut felsefe, kelâm ve tasavvufun İslâm'dan değil de haricî kaynaklardan beslendiğini ileri sürerek bunlara mukabil İslâm'ın kendi dinamiklerinden alternatif bir sistem oluşturmak istemektedir. Yine o, Ahmed b. Hanbel

gibi aklın dinî ilimlerde kullanılmasına karşı çıkar, ancak ondan farklı olarak Kur'an ve Sünnet akılcılığını kabul ettiğini söylemektedir. Bundan ötürü öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte onun yaptıkları, İslâm düşüncesinin ana kaynaklarına dönme olarak isimlendirilmektedir. Yine öğrencisi İbn Kesir'in Kur'an tefsiri onun Kur'ân-ı Kerîm'in yorumuyla ilgili esas alınması gereken kaynaklar arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yapı ve hareket noktası ana kaynaklardan beslenmeyi ön plana çıkardığından prütanist hareket diye adlandırılacak ve zaman içinde ortaya çıkan birçok hareketin de ilham kaynağı olacaktır.

Modern dönemlere yaklaştığımızda İzmirli'nin de içinde bulunduğu yaklaşım, neo- Selefî hareket olarak adlandırılır ve Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler tarafından temsil edildiği dikkati çekmektedir. Bu hareket ve isimler açısından da İbn Teymiyye ismi önem kazanmakla birlikte onların İbn Teymiyye ile aynı noktada durdukları veya birebir sistemlerinin aynı olduğu söylenemez. Belki İbn Teymiyye'nin İslâm düşüncesine yönelttiği eleştirileri onlar da İslâm geleneğine yöneltmiş olma açısından ortaklıkları bulunduğu söylenebilir. Ancak söz konusu ortaklıkta ayrılan noktaların varlığı da bilinmekte ve kabul edilmektedir. Neo-Selefi hareketin İslâm geleneğindeki fazlalıklarının İslâm dünyasının gerilemesine sebebiyet verdiği söylemi ile İbn Teymiyye'nin İslâm dışı unsurlarla İslâm'da düşünce oluşturulmasının İslâm'ı ilerletemeyeceği noktasında paralellikler bulunmaktadır. Yine Suud ta ortaya çıkan Vehhabî hareket de çok farklı yönelimleri bulunmakla birlikte aynı kökten ve gelenekten doğmuştur. Kısacası Selefiyye'nin bugün bir mezhep mi yoksa bir yönelim mi olduğu tartışılmaya müsait bir görünüm arzetse de yeni ortaya çıkmış bir oluşum olmayıp tarihsel zemini ve alt yapısı bulunan bir gelişimdir.

Ahmet Saim KILAVUZ*

Bismillahirrahmanirrahim. Değerli arkadaşlar, değerli dostlar. Böyle bir günde beyin fırtınası şeklinde geçeceğini umduğum böyle bir ilmi toplantıya teşriflerinizden dolayı sizlere teşekkür ediyorum. Ayrıca böyle önemli bir konunun tartışılmasını sağladığı için İSAV'a, bu toplantının koordinatörlüğünü yapan İlyas Çelebi hocamıza şükranlarımı sunuyorum. Konu hem zaman itibariyle hem de önemi itibariyle dikkate değer bir konu. İslâm Düşüncesini dolayısıyla İslâm medeniyetini inşa eden dört ilimden söz edeceğiz. Bu ilimlerin örtüştükleri, teğetleştikleri, mutabık kaldıkları, muhalif oldukları, ayrıştıkları konular üzerinde i'mal-i fikir edeceğiz. Ciddi bir beyin fırtınası olacağını tahmin ediyorum. Bu sebeple tebliğler sunuldukça, sadece tebliğin sunulduğu branşın hocaları tarafından değil, diğer üç branşın hocaları tarafından da müzakere edilmesi ve katkılar sunulması çalıştayın daha verimli geçmesine sebep olacaktır.

Bilim dalları geliştikçe, alt birimlere ayrıldıkça, yeni bilim dalları oluştukça bilimsel körlük veya bilimsel at gözlüğü takmak diye ifade edebileceğimiz bir sıkıntı ile karşı karşıya kalıyoruz. Akademya bilimde derinleşmek adına, diğer disiplinlerle ilişkilerinde onları görmezden gelebiliyor. Mesela tıpta, adam kaza geçiriyor, ortopedi gerekli tedavileri uyguluyor (ameliyat, alçı vb.), bir ay hastanede yatırıyor, daha sonra uygulanacak fizik tedavi için alt yapı oluşturacak sinirsel egzersizleri ihmal ediyor. İnsanı bir bütün olarak ele alıp, diğer disiplinlerle işbirliği içerisinde hareket etmeyi göz ardı ediyor. Aynı şey İslâmî ilimlerde de karşımıza çıkıyor. Kişi ben tefsir hocasıyım, ben hadis hocasıyım, ben fıkıh hocasıyım. Diğer ilimler konusunda bir şey söyleyemem diyor. Halbuki islâmî ilimlerin herbiri yekdiğeri ile içli dışlıdır. Konuları birbiriyle

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, askilavuz@uludag.edu.tr

içiçedir. Tedahülleri vardır. O bakımdan ilahiyatçı akademisyenlerin at gözlüğü takmadan, interdisipliner bir yaklaşım ve perspektifle konuları ele alıp değerlendirmelerinde yarar var.

Az önce söylediğim gibi İslâm düşüncesini ve medeniyetimizi dört ilim Kelâm-Usul-i fıkıh-İslâm Felsefesi-Tasavvuf inşa ediyor. Bana göre de inşa edici ilimler bunlardır. Diğer ilimler alet ve aracı mesabesindedir. Diğer ilimler bu dört ilme malzeme ve materyal temin ederler. Veya bu dört ilim aracılığıyla kimliklerini bulurlar. Böyle bir zamanda böyle bir konunun seçilmiş olması derken atıfta bulunmak istediğim hadise de eğitim öğretim yılının başlarında YÖK de gerçekleşen bir operasyondur. Yani tefsir, hadis, arap dili belağatı, Kuran-ı Kerim derslerinin kredi saatlerinin artırılmasıyla daha iyi müslüman, daha iyi düşünen müslüman, daha iyi amel eden müslüman, olacağı varsayımından hareketle bir operasyon gerçekleştirildi. Bunun en büyük faturasını Uludağ İlahiyat olarak biz ödedik ve ödemeye de devam ediyoruz.

Ne garip tecellidir ki, mesela bizde fıkıh derslerinin sayısı artırıldı ama fıkıh usûlü derslerinin sayısı azaltıldı. Çünkü metraj biraz fazla geldi! Yani özetle düşünce boyutundan uzak bir ilahiyat müfredatı ile karşı karşıyayız. Bir serzenişimi de dile getireyim. Müfredat programına YÖK'ün müdahelesi ile ilgili tepkileri dile getirmek üzere açılan Web sayfasına -imza veren 700'ün üzerindeki akademisyenleri tenzih ediyorum- pek çok fakültemizden pek çok öğretim elemanı çeşitli mülahazalarla gerekli ve yeterli desteği vermediler. Aynı konuda iki yıl önce kamuoyunda gösterilen tepki bu sefer yeterince gösterilemedi. Karşı taraf bu sefer çok ciddi hazırlık yaptığı, kurumlar üzerinde baskı ve markaj uyguladığı ve siyaset ve medyayı da yönlendirdiği için sonuç alınamadı. Ama mevcut tepki ile tarihe de bir not düşülmüş oldu. Yine böyle bir zamanda böyle bir konunun seçilmiş olması derken DAİŞ ve

İŞİD tehdidinin biz muhafazakârları ve mütedeyyinleri bile bu kadar rahatsız ettiği bir dönemde, usûlden tamamen uzak, dinin araçsallaştırıldığı bir zihniyetin İslâm dünyasında kendinden çokça söz ettirdiği, etkisinin görülmeye başlandığı, hatta ilahiyat fakültelerimizdeki genç dimağlarda bile yankı bulmaya başladığı bir atmosferde böyle bir konunun ele alınması çok faydalı olmuş ve geleceğe dönük umutlarımızı artırmıştır. İslâm medeniyetini yeniden inşa edeceksek bu dört ilmi ihya ederek inşa edeceğiz.

Bu toplantının geriye baktımızda yaşadığımız bir takım umutsuzlukları bertaraf edip, geleceğe umutla baktığımız veya umudun aşılandığı bir toplantı olacağı kanaatindeyim. Bu hissiyatımla ve bu düşüncelerimle ilk oturumu açmak istiyorum. Cağfer Karadaş hocamız, 45 dakikalık bir süre içinde konuyu itnâb ve taksîrden uzak, muhtasar müfîd bir şekilde ortaya koyacak inşaallah. Her branştan arkadaştan tebliğ sonrası katkı bekliyoruz. Ben hem bu oturumun hem de bundan sonraki oturumların semereli ve verimli geçmesi temennisiyle sözü Cağfer beye bırakıyorum.

Şaban Ali DÜZGÜN*

İslâm İlimlerinde Tek Yöntem Sorunu

Müzakeremde ilk olarak, İslâmî ilimlerin küllî/cüz'î ve âlî ve 'âlî şeklindeki tasnifine değinecek, ardından tek bir metodolojik şablonu takip etmenin yaratacağı sorunlara işaret edeceğim.

1. Küllî ve Cüz'î İlimler

İslâm kültür geleneğinde bilimler en temelde *küllî* ve *cüz'i* olarak ayrılmaktadır. Küllî bilimler, genel ilkeleri belirlemekte; cüzî ilimler ise, bu küllî ilkeler ışığında tekil olaylara ilişkin çözümlemelerde bulunmaktadır. Allah'a inanmak, küllî bir ilkedir. Domuz etinin haram olduğunu kabul edip yememek ise cüzîdir; çünkü helal ve haram kılma otoritesini elinde bulunduran bir kudretin varlığını kabul ettirmeden, birisine domuz etini yemenin haram olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Kelâm, İslâm ilimleri içinde küllî ilim olarak kabul edilmiştir.

Gazzâlî, ilimleri öncelikle aklî ve dinî olmak üzere iki kısma ayırır. Sonra bunların her birinin *küllî* ve *cüz'i* kısımlara ayrıldığını belirtir ve şunları ifade eder:

"Dinî ilimlerin içinden küllî olan "Kelâm"dır. Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi diğer ilimler ise cüz'î ilimlerdir. Çünkü müfessir sadece Kur'an'ın manasına bakar, muhaddis sadece hadisin sabit oluş yollarını araştırır, fakih özel olarak ergin her bireyin yapmakla yükümlü olduğu dinsel eylemlerin hükümlerini tespite çalışır, usûl-i fıkıh âlimi sadece şer'î hükümlerin delilleriyle uğraşır. Kelâm âlimine gelince, işte o, araştırmaya varlıkların en genel olanından başlar ki o da *mevcûd*'dur. Mevcudu da önce kadîm ve hâdis olmak üzere

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, duzgun@ankara.edu.tr

ikiye ayırır…. O halde bütün dinî ilimlerin dayandığı temelleri ortaya koyma görevini üzerine alan ilim, Kelâm ilmidir, diğer ilimlerin hepsi Kelâm'a nispetle cüz'idir. Netice olarak Kelâm, derecesi en yüksek ilimdir; zira bu ilim olmadan diğerlerine geçilememektedir".[1]

2. Âlî ve 'Âlî İlimler

İlimleri *Âlî İlimler* (Alet İlimler) ve *'Âlî İlimler* (Amaç İlimler) şeklindeki ayırımda da Kelâm ikinci gruba dâhil edilmekte ve Kelâm eğitimine geçmeden önce birinci gruptaki ilimlerin tahsil edilmesi şart koşulmaktaydı. Benzer bir durum Felsefe için de öngörülmektedir. Örneğin Kindî, ilimleri tasnif ederken Felsefe okumaya başlamadan önce insanların Riyaziyye'yi yani matematiksel bilimler denen Aritmetik, Geometri ve Astronomi'yi okuması gerektiğini söylemektedir. Ona göre bunların öğreniminden sonra da Mantık, Fizik, Metafizik ve Ahlak okunmalıdır. Orta Çağlarda Batıdaki üniversitelerde Teoloji eğitimine geçmeden önce *Trivium* denilen bilimler (Belağat, Mantık ve Gramer), ardından *Quadrivium* denilenler (Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik) okutulurdu. Bu bilimleri başarıyla tamamlayanlar Teoloji okumaya başlayabilirlerdi. Sonuç olarak, hem Doğu hem de Batı eğitim geleneklerinde Kelâm'ın (Teolojinin) ciddi bir altyapıyla tahsil edilebilecek bir alan olduğu görülmektedir.

3. Kelâm ve İslâm Felsefesi

Kelâm ve Felsefe'nin, hem yöntem hem de içerik olarak ilişkisi uzun bir dönemde şekillenmiştir. Kelâm'ın İslâm Felsefe'siyle ilişkisinde S. Hüseyin Nasr dört dönemden bahsetmektedir.

1. Başlangıçtan, Hicri 3./Miladi 9. yüzyıla kadar Mutezile'nin baskın olduğu dönem. Bu dönemde İslâm Felsefesi

---

[1] Gazalî, *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl*, Bulak, 1322, s. 5 ve 6-7.

Kindî gibi âlimler vasıtasıyla daha yeni oluşmaya başlamaktadır.

2. 3./9. yüzyıldan 5./11. yüzyıla kadar devam eden dönem. Bu, Eş'arî Kelâmı'nın doğuşu ve belli felsefi delillerin Cüveynî ve Gazalî gibi Kelâmcılar tarafından Kelâm'a dâhil edildiği dönemdir. Bu dönem, Kelâm ve Felsefenin birbirine en mesafeli olduğu zaman dilimidir.

3. Cüveynî ve Gazalî'den Fahreddin er-Razî'ye yani 13. yüzyıla kadar devam eden dönem. Bu dönemde Kelâm ve Felsefe birbirinden alabildiği kadar ödünç terim almıştır. Allah'ın Kelâm'ı, İlahî ve insanî irade arasındaki ilişki, İlahî sıfatlar gibi Kelâmî konular bu dönemde Felsefe'nin de tartıştığı konuların arasına girmiştir. İbn Haldun'un da işaret ettiği gibi bu dönemdeki âlimleri Kelâmcı ya da Filozof olarak isimlendirmek oldukça zordur.

4. 7./13. yüzyıldan itibaren Şiî ve Sünnî Kelâmı içine alacak şekilde Felsefe (Hikmet) ve Kelâm ilişkisinin oluştuğu dönem. Bu dönemden sonra Kelâm içine İrfan (*Teosofi*) geleneğini de alarak genişlemiştir.

Kelâm'ın *Allah, Nübüvvet ve Me'âd* (Ölümden Sonraki Hayat) doktrini, İslâm Felsefesi tarafından da ele alınmaktadır. Ancak Müslüman filozoflar tartışmalarında Kur'an ayetlerine referansta bulunmadan, sadece akıl yürüterek ve dış dünyanın gözlenmesinden çıkarımlarda bulunarak bilgi üretiminde bulunduğu için felsefe bir tür **doğal teoloji** (**Kelâm**) olmaktadır. İnsan aklı, dış dünya ve vahyin her biri, Allah'ın eseri olması sebebiyle aralarında uyum vardır. Dolayısıyla mahiyet ve form itibariyle birbirinden farklı görünse de Kelâm'ın ve İslâm Felsefesi'nin Allah'a ve evrene ilişkin teorileri birbiriyle büyük oranda uyum arz etmektedir.

4. İslâmî İlimlerde Tek Yöntem Sorunu

Öncelikle yöntemle ilgili bir hatırlatmada bulunmak faydalı olacaktır: Her âlimi aynı metodolojik şablon üzerinden okumak, birçok noktayı ve detayı kaçırmamıza sebep olur. Zira 'bir zihin bir başka zihinle aynı şekilde çalışır' diye bir garanti yoktur. Dolayısıyla sabit bir Kelâm yönteminden bahsetmek doğru değildir. Onlarca Kelâm âlimini tek bir pota içinde eritmek, aralarında var olan küçük ama önemli ayrıntıların gözden kaçırılmasına sebep olabilir. Metodolojik birlik sağlama düşüncesi skolastik düşünce dediğimiz bağımlı-düşünme alışkanlığına götürür. Bu; kıyasın, icmanın yolunu açarken içtihadın önünü kapatır.

Tek yönteme itiraz Batı düşünce geleneği içinde de Spinoza ve F. Hegel tarafından seslendirilmiştir. Bu iki düşünür, tek bir ekolün/mezhebin geliştirdiği yönteme sıkı sıkıya bağlılığın bilgiyi öncelediğini ve skolastisizm denilen şeyin tam da böyle yaratıldığını ifade ederler. Mutlak metodoloji, sahih tekillik dediğimiz, her düşünürün kendi sistematik tutarlılığı çerçevesinde düşünce üretmesinin önündeki en büyük engeldir. Üretilen her düşüncenin mezhebin yöntem şablonuna uygunluğu, geçerliliğinin ön şartı sayılmasının, düşünsel bir kötürümlük yaratacağı açıktır. herhangi bir mezhep içinden konuşmanın, bir hakikat arayışından çıkıp, kimlik tahkîmine dönüştüğünü, bunun dışında kalanların da mahkûm edildiğini düşündüğümüzde sorunun ciddiyeti anlaşılmış olur.

Metodoloji bağımlılığı, bir mezhebi geçişkenliklere izin vermeyen ve ayrılığı ihanet olarak gören bir ideolojiye dönüştürebilir. Fakat mezhepsel kimliklerin 'fikir ihtilafı' üzerine inşa edildiğini göz önünde bulundurarak, bu tutumları, hidâyet (yolda olma) ve dalâlet (yoldan çıkma) gibi bir dairenin içini ve dışını gösteren ifadelerle karşılamak yerine; **geçersiz (butlan), tutarsız** (**fesad**) gibi söylemin bizzat kendisine yönlendirilen kategoriler üzerinden anlamak gerekmektedir.

Bunun içindir ki Kelâm âlimleri kendi mezheplerine aykırı da olsa görüşlerini rahatça beyan edebilmişlerdir. Örneğin kendisi bir Mâtürîdî bilgin olan Nesefî, *Medârikü't- tenzîl* adlı eserinde Mâtürîdî görüşlere karşı birçok Eş'arî görüşü nakledebilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, farklı Kelâm ekollerinin yöntem olarak birbirine çok yakın olduğu ve aralarındaki farkların, her düşüncenin bir diğerinden farklı olmasının makuliyeti çerçevesinde değerlendirilebileceği görülmüş olur.

Kelâm'ı ilk kez sistemli bir yapıya kavuşturan Mu'tezile de, Mu'tezile'yi birçok noktada eleştiren Eş'arilik ve Mâtürîdîlik'in de İslâm inanç doktrinini sağlam temellere oturtmak için vahyi ve aklı etkin bir şekilde kullanma mücadelesinde oldukları unutulmamalıdır. Bu mezheplerin birbiriyle mücadelesini, onların hak ya da batıl olup olmadığı çerçevesinde değil, ileri sürdükleri delillerin doğruluğu ve yanlışlığı üzerinden okumak gerekmektedir. Bunu yaparken de meseleyi kendi sistemleri içinde tutarlı bir şekilde ele alıp almadıklarına bakmak gerekir.

Bu kabilden olmak üzere Eş'ari ve Mâtürîdî düşüncenin bir ayeti yöntemsel olarak nasıl farklı bir okumaya tabi tuttuğuna göz atmak faydalı olacaktır:

ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

"*İnsanları hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır; onlarla en güzel yöntemlerle tartış; şüphesiz, O'nun yolundan kimin saptığını en iyi bilen Rabbindir: Doğru yola erişenleri de en iyi bilen O'dur.*"[2]

Bu ayet üzerinden, birbirine 180 derece zıt kanaatlerin ortaya konulduğunu görmekteyiz. Gazalî ayetten üç ayrı disiplin ve üç ayrı yöntem çıkarmaktadır. Ona göre, *hikmet*'in filo-

[2] Nahl 16/125.

zofların yöntemi olan ta'lilî kıyasa, *mev'izatu'l-hasene* sûfîllerin hatabî kıyasına *ve cadilhüm billetî hiye ahsen* kısmı ise Kelâmcıların cedel yöntemine işaret etmektedir.

Mâtürîdî, Gazalîden 167 yıl önce bu ayeti yorumlarken Gazzâlî'nin verdiği anlamın tam aksini vermektedir. Mâtürîdî'ye göre, hikmet, ta'lil'i (dedüktif/tümdengelim) kıyası değil, endüktif kıyasa işaret etmektedir. Hikmet terimine verdiği anlamla Mâtürîdî kelâm ekolü, genel olarak Eş'arîlerden özel olarak da Gazzâlî'nin önerdiği yöntemden tamamen farklı bir yerde durmaktadır. Mâtürîdî hikmeti, mevcudun üzerinde düşünerek, orada görünmeyeni çıkarmanın yöntemi olarak görür. Hareket noktası, mevcuttur/dış gerçekliktir. Bu da bütünüyle tümevarımı öncelediğini göstermektedir.

Hem Mâtürîdî'nin hem de Gazzâlî'nin ayetten çıkardıkları sonuçların değerli olduğunu görmek gerekir. Önemli olan tutarlılıktır.

Şunu aklımızda tutmamız gerekir. Dinî geleneklerin dayandıkları kutsal metinleri var ve bu metinleri yorumlayarak bir dünya görüşü oluşturuyorlar. Bu Orta Çağların meşhur linguistik yöntemidir. Elimizdeki metni yorumlayarak ve hatta bazen yorarak sonuçlar elde etmek ve onlar üzerinden bir hayatı inşa etmek. Martin Heidegger ve öğrencisi Gadamer'in bu yöntemi bir itirazları var: Bu iki düşünür, metnin karşısındaki öznenin içine doğduğu ve massettiği kültür, bu öznenin hayattan beklentileri ve yetileri, vs. dikkate alınmadan salt metnin okuyucuya ne dediğinin ardına düşmenin yanlışlığı üzerinde durdular. Önce yorumcunun metni yorum ufkunu dikkate alan bu yöntem, okuyucuyla metnin ufkunu bir araya getirerek sonuçlar çıkarma eğilimindedir. Metnin okuyucuya ne söylediği değil, okuyucunun metne erişim kanalları, yöntemi, bu erişimi tetikleyen temel motivasyonlar dikkate alınmalıdır.

Bu da her yorumun tekil bir sahihlik içerdiğini, öznel olduğunu imler.

Kutsal metni yorumlayan öznenin önemini vurgulayan, çıkarılan sonuçların kişinin kabiliyetleri, beklentileri, vs. bütün etmenlerler irtibatlı olduğunu söyleyerek okuyucu odaklı bir yorum yönteminin te'vil adıyla Kelâm geleneğinde hâkim olduğunu biliyoruz. Henry Corbin, İran Metafizik geleneğini irdelediği çalışmalarında Te'vil'i Batı dillerine Hermenötik olarak çevirmiştir.

Te'vil'in modern literatürdeki tam karşılığı Hermenötiktir. Mâtürîdî'nin Kur'an'ı yorumladığı eserine Te'vîlâtu'l-Kur'ân, Zemahşeri'nin, Beyzavi'nin aynı şekilde Kur'an yorumlarına Te'vil adını vermeleri bile bu yöntemin hâkimiyetini göstermektedir.

Te'vil'in bu tekil sahihliğini önemseyen ve her yoruma kendi iç tutarlılığına bakarak bir değer atfeden ve bilim ahlakı gereği, yorumun en sonunda da *vallahu a'lemu bi's-savab* (en doğrusunu Allah bilir) diyerek, yapılan diğer yorumları kendi yorumlarıyla mahkûm etmeyen bir bilgi ahlakı da getirmektedir. Bu yöntem çoğulcu metin yorumlarına imkân veren ve toleransı önemser. Te'vil, metin yorumları üzerinden birbirini mahkûm etmenin yaratacağı tehlikeyi sezen bir zihnin yorum yöntemidir.

Mahmut ÇINAR*

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde zat – sıfat ilişkisi, ilahî kelâmın tabiatı ve rü'yetullah gibi Müslüman toplum içinde ortaya çıkan bir takım fikrî ve entelektüel tartışmalar, zaman içinde siyasî yönlendirmelere maruz kalmış ve içinden çıkılamayacak kadar karmaşık hale gelen problemlere dönüşmüştür. Bu tartışmalar, sonraki dönemlere aktarılırken, çoğu zaman sosyolojik tahliller yapılarak sunulmamış, genel geçer hakikatlermiş gibi yansıtılmıştır. Bunlar değerlendirilirken, teorik ve dinî olan boyutu ile beşerî ve din dışı olan boyutu ayrıştırılarak tasnif edilip dinî olan unsurlar, beşerî ve konjonktürel olan unsurlardan ayıklandığında durumun hiç de sanıldığı gibi teorik yönü baskın oaln tartışmalar olmadığı anlaşılacaktır. Kelâm tarihinin bu yöntemle yeniden okunup yorumlanması, yaşadığımız problemlerin tanımlanıp değerlendirilmesine de ışık tutacaktır. Kelâm ekoller arasındaki görüş farklılıklarıyla, bu farklılıkları dile getirme ve tenkit etme yöntemlerine bakıldığında, siyasi ve konjonktürel boyutun öne çıktığını görmek mümkündür. Söz gelimi Mâtürîdîler teorik olarak Mûtezileye çok daha yakın oldukları halde, onları tenkit ederken, bu yakınlıkla alakası olmayan, oldukça sert ve yıkıcı bir dil benimsemişlerdir.

Geçmişte meydana gelen tartışmaların önemli ölçüde epistemolojik sebeplere dayandırıldığı görülmektedir. Akıl - nakil ilişkisi, metin - mana ilişkisi ve haber - yorum ilişkisi gibi hususlar bunda etkili olmuştur. Bu tartışmalarda, dönemin siyasal ve sosyal şartları yanında bilgi anlayışı, bilgiye ulaşma imkânları ve bilgiyi değerlendirme yöntemleri de etkili olmuştur. Dolayısıyla tartışmaya açık olan ilgili konular, günümüze aktartılırken, statik ve dinamik olan yönleri belirlenerek, günümüzün bilgi imkânları doğrultusunda, sunulması önem arz

---

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cinarmahmut02@gmail.com

etmektedir. Bu çerçevede, konuların temellendirilmesi ve sunulması aşamasında, teorik ve metafizik unsurlardan istifade etmenin yanı sıra, günümüzün bilimsel imkânlarından da yararlanma yollarının aranması, anlaşılırlık ve güncelleme açısından farklı imkânlar sunacaktır.

İlk dönemlerden itibaren, sünnî kelâm ekolü, ümmet arasındaki aşırılıkları bertaraf ederek, tüm müminleri ortak paydada buluşturma gayreti içerisinde olmuştur. İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) sıfatullah hakkında "ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklinde formüle edilen tavrı, o dönemde oldukça canlı olan ve Mu'tezile ile Ehl-i Hadisi karşı karşıya getiren sıfatlar konusunda, orta yolu bulma çabasıdır. Her ne kadar söylemde zaman zaman bir takım aşırılıklar söz konusu ise de, özü itibariyle bu tavır Ehl-i Sünnet ekolünün her döneminde sürdürülmüştür. Günümüzde Müslümanlar arasında çıkan ihtilaflar, bu ihtilâfların nedenleri ve amaçları açısından değerlendirildiğinde, çoğu zaman din dışı farklı sebeplere dayanma ihtimali bulunmakla beraber, daha çok dinî bir takım formatlarla sunulmaktadır.

Günümüzde ümmetin içinde bulunduğu kargaşa ortamı, İbn Küllâb'ın yaşadığı döneme benzemektedir. Buna bağlı olarak, ümmetin birliğini esas alan, ancak dinî kurumlarda aşınmanın meydana gelmesine imkân vermeyen yöntemler belirlenerek, orta yolu ümmetin önüne koyma zarureti bulunmaktadır. Mezhepçi söylemelerin öne çıkarıldığı, İslâm'ın adetâ tekelleştirilmeye çalışıldığı günümüzde de tüm ümmeti kuşatan, ancak temel ilkelerin de göz ardı edilmediği yöntemlerin önemi, daha çok öne çıkmaktadır.

Kelâm ilmi, tabiatı itibariyle üst bir perdeden ilim yapmak olmakla beraber, bunun sosyal hayatta da bir karşılığının bulunması gerektiği kuşkusuzdur. Ancak ülkemiz dikkate alındığında, popüler kültür ve eğitim safhalarında kelâmın bir

karşılığının olduğunu söylemek zordur. İlmihal kitaplarında yer alan soğuk ve yetersiz bilgiler, dinin derin bir tefekkürle içselleştirilmesine çok fazla katkı sağlamadığı gibi, kelâmdan ve kelâmın beslemesi beklenen sahih din algısından da uzaklaştırmaktadır. Zira bu bilgiler yetersiz ve alabildiğine soğuk olduğu gibi, zihinlere ve gönüllere de yeteri kadar hitap etmemektedir. Kelâm konularının güncellenerek, günümüze hitap eden bir format içerisinde ve hayatın her alanında söz söyleyebilen bir yaygınlıkta sunulması önemlidir. Günümüzde ortaya çıkan ve çoğu zaman dinî referanslara dayandırılmaya çalışılan düşünce ve eğilimler bunu zorunlu kılmaktadır. Kendisini Müslüman olarak tanımlayan bir insanın derin bir vecd içerisinde, başka Müslümanları öldürmek için, heyecan ve coşku hissederek canlı bomba olduğu bir dünyada kelâmcının söyleyecek sözü olmalıdır.

Felsefî kelâm, usûliddîni temellendirmenin yöntemini teorik ve entelektüel bir düzeyde tartışmış ve bu anlamda önemli başarılar elde etmiştir. Ancak geniş kitlelerin inanma ve anlama alanlarındaki sorunlarını çözmeye yönelik tedbirlerin yeteri kadar alınmadığı, bu alanın ihmal edildiği görülmektedir. Bu ihmalin bıraktığı boşluğu, tasavvuf ve tarikatlar, daha önceki dönemlerde olduğu gibi, hattâ daha etkili bir şekilde doldurmaya çalışmış, adetâ alternatif bir usûliddîn ortaya çıkmıştır. İslâm dininin temel esaslarını anlama noktasında, bu sonucun beraberinde getirdiği sakıncaları hep birlikte müşahede etmekteyiz. Bu durumda kelâm birikiminin entelektüel boyutu göz ardı edilmeden, halkın inançla ilgili sorunlarına basit ve anlaşılabilir aklî yöntemlerle pratik çözümler üretmek durumundayız. Bunu yaparken problemi çözmeye yönelik bir dil ve yöntem geliştirilerek, herkes tarafından anlaşılır olmasına özen göstermek önemlidir.

Kelâmın felsefe karşısında gösterdiği başarı düzeyini, modern dönemde bilimsel bilgi karşısında gösteremediğini

kabul etmek gerekir. Batının Rönesans ve aydınlanmayla birlikte, bilimsel bilgiyi öne çıkarması ve bunun sayesinde önemli ilerlemeler kaydettiği kuşkusuzdur. Kelâm ilmi, bilimsel bilgi konusunda, mütekaddimûn döneminin gerisinde kalarak bu alanı boş bırakmıştır. Söz konusu başarısızlık karşısında varlık gösteremeyen kelâm ilmi, bu dönemde sadece mevcudu tüketmekle yetinmiş, döneminin problemlerini çözmede yetersiz kalmıştır. Yeni İlm-i Kelâm dönemi kapsamında değerlendirilen kelâm ulemâsının, söz konusu durumun baskısı altında kalarak yeni arayışlar içerisine girmiş olmaları mümkündür. Ancak bu girişimlerin başarısız kaldığı da kuşkusudur. Günümüzde de modern bilimin yöntem ve verilerinden yeteri kadar istifade edildiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla hem bütün inanç ve kültürlere mensup insanların hem de Müslümanların inançla ilgili günlük sorunlarına, çözümler aranırken bu yöntem ve verilerden istifade edilmesi, son derece önemlidir.

Gazzâlî'nin zaman zaman kelâma karşı ifade ettiği çekinceleri, kelâmın halkın sorunlarına çözüm getirmekten uzak ve salt üst perdeden yaptığı entelektüel tartışmaların, kimi zaman zihin karıştırmaktan öteye gitmediğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Yapılan entelektüel ve eleştirel çabaların yanı sıra ümmetin usûlüddin düzeyindeki problemleriyle ilgilenip, vizyon veren bir kelâmcılığa, ne Gazzâlî'nin ne de başka hiç kimsenin söyleyecek sözü olabilir. Bugün de başta ülkemiz olmak üzere Müslüman kamuoyunda kelâma karşı bir direnişin bulunmasında, aynı kaygılar etkili olmaktadır. Kelâmın sadece eleştiren, sorgulayan ve aşağılayan bir söylemden ibaret olmadığı, aksine çözüm üreten, rahatlatan ve bir arada barış içinde yaşamanın formüllerini sunan bir disiplin olduğunu kanıtlayacak çabalara ihtiyaç vardır.

Günümüzde kelâmın söz söylemesi beklenen alanlardan iki tanesini, genel anlamda dâhili ve harici muhalefet çevreleri

olarak tasnif etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, gerek ülkemiz, gerek ülkemizi de zaman zaman etkileyen ancak daha çok körfez ülkelerinde temerküz eden ve oralardaki dinî merkezlerden beslenen çevrelerin benimsediği neo-selefî söylem ile tasavvuf ve tarikat çevrelerinin, İslâm dininin inanç alanında temel yargılarıyla çelişen bir tutum içerisine girmelerini kaydetmek mümkündür. İkincisi ise, gençler arasında belirli bir oranda yaygın olan Ateistik eğilimlerle dinlerin birliği ve çoğulcu açıklamalardır. Kuşkusuz kelâm ilminin günümüzde ilgi alanını oluşturan hususlardan biri dei budur. Bu çevreler, daha çok kelâmın klasik konuları olan insan fiilleri, kader, kötülük problemi ve ilahî adâlet gibi konular etrafında düşüncelerini temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Selefî ve tasavvuf çevrelerinin oluşturduğu yanlış din tasavvuru, dışlayıcı, tek doğrucu ve ben-merkezci bir anlayışı beraberinde getirmekte, İslâm'ın bütün ümmeti kucaklayan ve kardeşçe yaşmayı ilke edinen, yorumunu yok saymaktadır. Bu anlayışı tashih etmeye çalışırken, Kur'ân ve sünnet gibi temel kaynaklara dayanan ve ümmetin on dört yüz yıllık birikimini hatasıyla sevabıyla dikkate alan bir yöntem geliştirilmelidir. Başta bilgi varlık konuları olmak üzere nübüvvet ve bağlantılı konular yeniden işlenmeli, yeni bir dil ve yöntemle toplumun dikkatine sunulmalıdır. İslâm dininin temel kaynakları dikkate alındığında, hiç de otantik olmayan imâmet ve velâyet bahislerinin dinî tasavvurun merkezine alındığı görülmektedir. Bu alanda yapılan değerlendirmeler, ilim erbabları tarafından ciddiye alınmasa da, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan oldukça kalabalık kitleler tarafından benimsenmektedir. Kelâmın bunları basit görerek, görmezden gelmesi, daha vahim sonuçlara yol açmaktadır. Bu anlamda tasavvuf ve hadis âlimleri başta olmak üzere, bunlar arasından sağduyu sahipleriyle işbirliğine gidilmesi ve ortaklaşa çözümlerin üretilmesi son derece önemlidir. Bu anlamda tasavvufun dinin derûnî boyutunu merkeze alan ve felsefî yorumlardan uzak duran

kesimlerini öne çıkarmanın önemli açılımları olacaktır. Tamamen redci bir tavır içinde olmak, tasavvufun otonomluğunu sürdürerek paralel bir tefsir, paralel bir kelâm ve paralel bir fıkıh doğrultusunda dini yorumlamaya devam edecekleri kuşkusuzudur. Bu ise anılan sıkıntıları beraberinde getirecektir.

Dinin temel konularını sorgulayan ve daha çok kendilerini dindışı olarak konumlandıran çevrelerden beslenen hususlara gelince bunlarla ilgili problem ve çözüm önerilerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu tür problemler daha çok ilâhî adalet, dinlerin çokluğu ve kader gibi konular etrafında odaklanmaktadır. Bu sorunların iyice tanımlanarak çerçevelerini belirlenmesi, atılması gereken ilk adımdır. Ayrıca modern bilim ve başta psikoloji olmak üzere beşeri bilimlerden istifade ederek çözümler aranmalıdır. Anılan konuların yeni bir dil ve yöntemle güncellenerek sunulması, ciddî bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle üniversite çevrelerinde öğrencilerin sıklıkla bu tür problemlerle karşı karşıya kaldıkları ve zihin dünyalarında bunlara geçerli cevaplar bulamadıkları bilinen bir gerçektir. Saha araştırmaları da yapılarak sorunun tesbiti ve çözüm önerilerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir.

Sonuç olarak kelâm ilminin başta tasavvuf ve felsefe olmak üzere diğer disiplinlerle işbirliğine girerek, güncel dinî problemlere çözümler aramalıdır. Bu anlamda toplumun entelektüel kesiminden halkın eğitim almamış kesimine kadar tamamını kapsayacak çalışmalar yapılmalıdır. Gerektiğinde komisyonlar oluşturularak, farklı formatlarda kitaplar kaleme alınabilir. Kelâmın İslâm dininin inanç ve ibadet esaslarını temellendirme ve gerektiğinde savunma işlevi doğrultusunda, günümüzde yapılması gerekenler tespit edilerek hareket geçilmesi her geçen gün daha da önem kazanmaktadır.

Süleyman AKKUŞ*

Prof. Dr. Cağfer Karadaş tarafından sunulan tebliğ metninde İslâm düşüncesinin kurucu disiplinleri zemininden temel inanç konularında ayrışan ve birleşen yönler dile getirilmeye, zaman zaman örneklerle sunulmaya çalışılmıştır. Konular daha çok üç disiplin merkeze alınarak ele alınmış usûl-i fıkhın konuyla ilgili bakışına ise metin içinde ilgili yerlerde yer verilmiştir. Genişliği ve zorluğuna rağmen tebliğ derli toplu olması, edebî bir üslupla yazılması bakımından oldukça başarılıdır.

Tebliğ "Giriş: Kelâm İlminin Kısa Tarihi"yle başlamakta, "Kelâm İlminin İlimler İçindeki Yeri, "Birleşen ve Ayrışan Yönler" başlıkları yer almaktadır. "Bilgi", "Varlık", "Allah", "Evren", "İnsan", "Ahiret", "Ahlak", alt başlıklarında ise kelâm, felsefe ve tasavvufî bakış açılarına yer verilmekte, mukayeseler yapılmaktadır. Tebliğde özellikle İbn Sina'nın kelâm ilmine olan etkisinden; Eş'arîlerden Ebu'l-Meali el-Cüveynî ve Mâtürîdîlerden Ebûl-muin en-Nesefiden söz edilmekte ve bu etkinin bir yansıması olarak Cüveynî tarafından kelâm ilminin konularının *ilahiyat, nübüvvat ve semiyyat* şeklinde tasnif edildiğinden söz edilmektedir. Bununla birlikte bir başlık altında "nübüvvat" konularına doğrudan yer verilmemektedir.

Tebliğin giriş kısmında kültür ve medeniyet ilişkisi ele alınmakta, zamanın devamlılığıyla kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerinden söz edilmektedir. Bu çerçevede karşılıklı etkileşimlerden ve tabii olarak sonraki medeniyetlerin öncekilerden tevarüs yoluyla birçok mirası devir almakta olduğu, bunu yaparken de kendi medeniyet havzası içerisinde seçmeci davranarak değerlerine uygun, ona yeni bir şekil vererek dönüştürdüğü vurgulanmaktadır. Kelâm zihni-

---

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sakkus@sakarya.edu.tr

yetinde de her olayın yeni bir olay ancak öncekinin bir benzeri olduğu; yeniliğin değişim, benzerliğin ise sürekliliği ifade ettiği belirtilmektedir. Aslında temel olarak, bu zihniyet dönüşümlerinin medeniyetin tüm alanları kapsadığını söylemek gerekir. Bir başka ifadeyle zihniyetin inşası bir üst kimlik olarak, farklı alanlarda farklı şekillerde ancak aynı zihniyetin değişik tonları olarak yansımaktadır. Bu doğrultuda kültür ya da farklı bir isimle, insan hareket ve faaliyetlerini kuşatan dünya görüşü kapalı bir bütün olarak ele alındığında, muhtelif disiplinlerin bu bütünü farklı köşeleri ile paylaştıkları gözden kaçmamaktadır. Değişik kolları ile sanat tarihi, din hep aynı bütün etrafında halkalanmışlardır.[1]

Kelâm ilmi de bu bütünün bir parçası; ancak ondan ayrılmaz bir parça olarak işlevini sürdürmüş ve sürdürmektedir. Müslümanlar içinde bulundukları toplumun değerlerini karşılaştıkları farklı inanç gruplarına anlatmak, inançlarının yüklediği bir sorumluluk gereği başkalarına duyurmaları gerekiyordu. Zira insanın kendi inancının üstünlüğüne ve hakikatin kendi inancında olduğu düşüncesi kaçınılmaz bir olgudur. Nitekim Kur'an-ı kerîm konuyla ilgili olarak sürekli bir çağrıda bulunmakta bu yönde mücadele edilmesine teşvik etmektedir. Üstelik bir model ve örnek olarak Hz. Peygamber de bu yolda uzunca bir dönem hep mücadele içinde olmuş, muhataplarına İslâm'ı tebliğ etmede en küçük bir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Doğruluğunu, güvenirliğini hep bünyesinde taşıyarak düşmanlarına karşı kavli ve fiili bir mücadelenin içinde olmuştur. Diğer taraftan bir hakikatin tebliğ edilmesi beraberinde savunmayı da gündeme getirmiştir. Sadece tebliğ etmek değil, yanlışların ya da hakikate aykırı unsurların da temizlenmesi gerekmiştir. Zira başaklar ayrık otlarından temizlenmiş ortamlarda gelişir ve olgunlaşır. İslâm inançlarının tebliğ

---

[1] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara 1983, s. 20.

edilmesinde farklı kültürlerle yüzleşen ve sonraları kelâmcılar olarak adlandırılan topluluk öncü kuvvetler olmuştur. Her mücadele kendi şartlarını, araçlarını ve yöntemlerini doğurur. Nitekim farklı ortamlarda muhatabın diliyle konuşma, tebliğe konu inanç esaslarının aktarılması gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Naslara bağlı kalma ve bu nasların aktarımında muhatabın şartlarını dikkate alma bir yönüyle problem olarak toplumsal bir sorunu da akla getirir. Geçmişte de durum böyle olmuştur. Naslar öncelikli olarak ele alınmalıydı. Ancak zaman akıp gitmiş, Hz. Peygamber dönemi; saadet devri sona ermiş, muhataplar, mekânlar çoktan değişmişti. Problem buydu ve öncesinde olmayan, yaşanmayan yeni problemlere cevap aranması gerekiyordu. Böylesi bir ortamda kelâmın aklı önceleyen, cedelci bir yol izlemesi taraflarca kabul görecek miydi? Hz. Peygamber dönemini merkeze alan ancak dönemin şartlarını, mekânsal değişimleri, kültürel farklılıkları dikkate almayan zihniyet dönüşüme direnç göstermekteydi.

Zihinlerde hâkim olan asr-ı saadet özlemiydi ancak göz ardı edilen, şartların aynı olmadığı da bir gerçekti. İslâm'ın inanç esaslarını Kur'an'dan çıkarıp; akıl yoluyla açıklamayı, diğer dünya görüşlerine karşı savunmayı amaç edinen kelâm ilminin belki de ayrıcalığı da buydu. Adudidin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından "Deliller irad etmek ve şüpheleri gidermek suretiyle başkalarına karşı dini akideleri ispata güç kazandıran bir ilim dalı"[2] olarak tanımlanan bu ilmin konusu öncelikli olarak ulûhiyet merkezliydi. Konusu bakımından "Allah'ın zatından ve sıfatlarından, mebde ve meâd itibariyle yaratıkların hallerinden İslâm kanununa göre bahsetmesi" de onu diğer ilimler arasında en şerefli bir ilim kılmaktaydı. Zira bir ilim birçok yönlerden şerefli olur ki bunların başında da Allah'ın zatı, sıfatları gelmektedir. Allah mutlak olarak mev-

---

[2] Adudiddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Şerhi ve Siyalkûtî ve Hasan Çelebî'nin haşiyeleriyle birlikte), Beyrut 1998, I, 40.

cudâtın en şereflisidir.[3] Kelâm ilmi de en şerefli olanı ele almasıyla şereflenmiştir. Nitekim bu şeref kendisine verilen isimlerde de açıkça görülür. Bu isimler kelâm ilminin farklı yönlerine vurgu yapmaktadır.

Amelî hükümlerin dışında dini, itikâdî hükümleri delilleriyle ele aldığı için *el-Fıkhu'l-ekber*, İslâm dininin itikâdî hükümlerini araştırması ve hükümlerin dinin temelini oluşturması bakımından *usûlu'd-dîn,* inanç konularını ele alması bakımından akâid; birinci öncelikli olarak Allah'ın birliği ve sıfatlarını ele aldığı için *ilmu't- tevhîd ve's-sıfat*, düşünme ve akıl yürütmeyi takip edilmesi gereken temel bir yöntem kabul etmesi bakımından *ilmu istidlâl ve'n-nazar* isminin verilmesi en yaygın olanlarıdır. Tevhidin sadece ilahi sıfatlardan biri olması yönüyle değil, İslâm dininin bir şiarı, dünya dinleri arasında İslâm'ın kendisiyle tanındığı bir sıfat olması yönüyle *ilmu't-tevhîd* olarak adlandırılması ise onun en şerefli bir konumda olduğunun bir göstergesidir.[4]

Tebliğde kelâm ilminin diğer ilimler içindeki yeri ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin eserleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Farklı eserlerinde bu ilmin meşruiyetiyle ilgili değişik yaklaşımlara yer verildiği görülür. Aslında Gazzâlî'nin kelâm ilminin meşruiyeti ve diğer ilimler arasındaki yerini belirlemedeki görüşlerinin merkezini, Mu'tezileyle başlayan kelâm anlayışının Ehl-i Hadis tarafından kabul görmeyip ve zemmedilmesinin yattığı ve sonraları Ehl-i sünnet kelâmıyla ortaya çıkan orta yolun da karşılaştığı zorluklarda yatmaktadır. Nitekim Eş'arî, kelâm ilminin meşruiyeti ve bu ilmi eleştirenlere ve bid'at sayanlara karşı bir cevap niteliğinde bir eser yazmıştır. Eş'arî

---

[3] Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, ed-Dâru'l-kitâbî el-Arabî, Beyrut, 1987, I, 37.

[4] Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti ilmi'l-kelâm*, Mektebetü vehbe, Kahire 1991, s. 1-33.

eserinin baş tarafında bir grubunun cehaleti kendilerine sermaye kabul ederek dini konuda araştırma yapmak ve düşünmenin kendilerine ağır gelmesinden hareketle taklide yöneldiklerini belirtir. Eş'arî, kelâm kaynaklarında sıklıkla kullanılan hareket, sükûn, cevher, araz vb. kavramların kullanılmasını bid'atlikle suçlayan zihniyeti de eleştirerek değerlendirmelerde bulunur. Bu konuların Hz. Peygamber tarafından dile getirilmediğine dair ileri sürülen itirazlara "Hz. Peygamberin bu konuları araştıranları bidatçilikle suçlayın" da demediğini ileri sürerek cevap vermeye çalışır. Yine sözü edilen kavramlar Hz. Peygamber ve sahabîler tarafından da bilinmekte, ayrıntılı bir şekilde olmasa da Kur'an ve sünnette yer almaktadır.[5]

Kelâmcıların kullandıkları cevher, araz vb. kavramların daha önceleri selef bilginleri tarafından kullanılmamasını ileri sürerek kelâm ilmini bid'atçilikle suçlamanın doğru olmadığını ileri süren Abdü'l-kerîm b. Hevazin el-Kuşeyrî de (ö. 465/1072) sahabe ve tâbiûn sonrası fıkıhçıların durumunu bu noktada örnek gösterir. İllet, malul, kıyas kavramları daha sonraları fıkıhçılar tarafından kullanılmıştır. Onların bu lafızları kullanmaları bid'at olmamış ve selef için de bir eksiklik görülmemiştir. Kelâm ilminin bid'at ve bu yolun selefin yoluna aykırı olduğunu ileri sürenler ilim sahibi olmayan Haşeviyyedir. Selefin ilim yolunu izlemediklerini söylemekse, taklitle yetindikleri anlamına gelir ki bu kabul edilemez.[6] Bu düşünceler Hasan Ali b. Ahvezî'nin (ö. 446/1055) *Mesâlibü İbn Ebî Bişr el-Eş'arî*'sine karşı Eş'arî'yi savunma adına sonraları İbn Asâkîr tarafından da dile getirilmiştir. Kelâm ilmine karşı oluş ve bu

---

[5] Eş'arî, *İstihsanu'l-havd fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1995, s. 38.

[6] Abdulkerîm b. Hevazin el-Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehl-i sünne bi hikâyeti ma nâlehüm min ehl'il-mihne* (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde), thk. Muhammed Hasan, Beyrut ts. (trc. Süleyman Akkuş, "Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrînin Bir Risalesi", Saü. İlah. Fak. Der., 2/2000, s.108-109.

ilmin meşruiyeti meselesi, sonraları da gündemde olmuştur. Örneğin Abdullah el-Herevî (ö. 481/1088) kelâm ilmini bid'at kabul etmiş, Eş'arîliği, bir takım baskılara karşı kendini gizleyip Cehmîliğe bürünen bir yapıda değerlendirip daha da ileri giderek, ağır ithamlarda bulunmuştur. [7] Dolayısıyla Gazzâlî'nin kelâm ilmiyle uğraşmanın meşruiyetine dair farklı kitaplarında ileri sürdüğü görüşleri bütüncül bir gözle değerlendirmek gerekir. Halkın kelâm ilmiyle uğraşmasını istemeyen ve buna dair *İlcâmu'l-avam an ilmi'il-kelâm'*ı yazan Gazzâlî'nin bu eserinin ismi de dikkat çekicidir. Kitabın isminde yer alan "ilcâm" hayvanların kontrolünü sağlayan, ağızlarına vurulan "gem"dir. *el-Muhassal'*da, *el-Mustasfa'*da ve diğer eserlerinde kelâm ilmi farklı konumlarda değerlendirilmiştir.

Gazzâlî'nin arayışını sürdürdüğü *el-Munkizu mine'd-dalâl* de ise kelâm ilmi, kendi amacı açısından yetersiz olmakla birlikte başkası için yeterli olabilirliğine vurgu yapılmıştır. Burada kelâmın asıl gayesi Ehl-i sünnet akidesini sürdürmek ve onu bid'at ehlinin kafa karıştıran görüşlerinden korumaktır. Ancak kelâmcılar kelâm ilmi ortaya çıkıp konularına derinlemesine dalıp, üzerinden uzun bir süre geçince, sünneti savunmayı bırakıp varlığın hakikatini araştırmaya başlamışlar, cevher, araz ve bunların hükümlerini araştırmaya dalarak asıl amacından sapmıştır. Ancak Gazzâlî maksadının bu ilimle uğraşanlara karşı olmadığını da özellikle belirtir. Onun kelâm ilmine karşı olan tutumunu, insanları dört gruba ayırarak karakterlerine göre yaklaşılması gerektiğini belirttiği *el-İktisad'*daki düşüncelerini de göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir[8]. Bu insan tasnifi dikkate alındığında, "İyi-

---

[7] Ahmet Ateş, "Abdullah el-Ensârî'nin Bir Kitabı Dammu'l-kelâm ve ehlihi Adlı Eseri", *A.Ü.İ.F.D.*, V, 56-57.

[8] Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikât*, Mektebetü Halebî, Kahire ts., 7-8.

leştiren ilaçlar, hastalığa göre değişir, nice ilaç vardır ki hastanın biri ondan yararlanır, diğeri ise zarar görür"[9] tanımlaması daha da iyi anlaşılacaktır. Belki bugün için de durum aynıdır. Hayatın tüm disiplinleri bir şekilde bir noktada kesişmekle birlikte tüm disiplinlerin herkesi kucakladığı söylenemez. Bununla birlikte bu durum disiplinlerin değerini de düşürmeyecektir. Sağlıklı olan hayatın bütün renklerini, yer ve zamana göre tüm yönleriyle anlamlı hale getirmektir.

Tebliğde İbn Sina'nın etkisiyle birlikte kelâm konularının *ilahiyat, nübüvvat ve semiyat* olarak tasnif edildiği belirtilmekte ancak ayrı bir başlık altında *nübüvvat* konusuna yer verilmemektedir. Kısa bir değerlendirme olarak felsefecilerle kelâmcıların "haber türü bilginin değeri ve değerlendirilmesi" bölümünde, haber-i resulün değerinde ele alınmaktadır. Özellikte kelâm kaynaklarında nübüvvete duyulan ihtiyaç, peygamber göndermenin hükmü; caiz ya da mümkün olması, nübüvvetin evrenselliği, peygamberlerin özellikleri, delilleri, ele alınan konulardır. Peygamberliğin delili ve bağlı konular kelâmcılarla İslâm filozofları arasında tartışma konularındandır. Harikulade olması bakımından "mucize" ve tabiat kanunlarının zorunlu ya da zorunsuzluğu da önemli konulardandır.

İslâm düşüncesi kapsamında bütün grupların nübüvvete duyulan ihtiyaç temelinden aynı görüşte oldukları söylenmekle birlikte az da olsa tarihî süreçte farklı toplumlarda aklî delillerle peygamberlik kurumunun gereksizliği ileri sürülebilmiştir. İleri sürülen bu iddialara karşı peygamberliğin ispatına dair eserler yazılmış, peygamberlik kurumuna olan ihtiyaç temellendirilmeye çalışılmıştır.[10] Başta Kelâm, İslâm Felsefesi

---

[9] Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (*Mecmuatu'r-resâil* içinde), Beyrut 1988, s. 33.

[10] Berâhime ve nübüvveti inkâr edenlerin iddialarıyla bu iddialara cevap vermeyle ilgili olarak geniş bilgi için bk. Ebû Mansur Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, İstanbul

ve Tasavvuf disiplinleri olmak üzere peygamberlik ve peygamberlere iman konusu farklı boyutlarıyla ele alınmıştır.

Kelâm ilminin kendisiyle doğduğu Mu'tezileye göre dini hükümler aklî bir değere sahiptir. İyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik eşyanın özünde mevcuttur. Peygamberlerin getirdiği şeriatlar bunları açıklar ve insanlar için anlaşılır hale getirirler. Toplumlar Peygamberlere ihtiyaç duyarlar ve bu insanların yararınadır. Ebû Mansur Mâtürîdî'ye göre ise insanlar risâlet konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşler hidayet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişiler onu kabul etmişlerdir. Nübüvveti inkâr edenler, yaratıcıyı kabul etmekle birlikte vahyi kabul etmeyerek, insan aklının tek başına yeterli olacağını ileri sürerek risaleti inkâr etmişlerdir. Özellikle insan aklının yeterli olmasından hareketle risaleti kabul etmeyenleri temsil eden bir grup olarak Berâhime tüm kelâm kaynaklarında yer almaktadır.

Berahime'nin konuyla ilgili olarak temel yaklaşımı aklın yeterliliğidir. Zira peygamber, aklın gerektireceği şeyleri getirip söyleyecekse, akıl bundan müstağnidir ve böyle bir şey boşunadır. Şayet peygamber aklın benimsemeyeceği şeyleri getirecekse, bu da kabul edilemez. Çünkü aklın kabul etmeyeceği şey batıldır. İnsanın yaptığı eylemler güzel ya da çirkindir. Fiillerdeki güzellik ya da çirkinliği insan aklı bilebilecek yeterliktedir. Bu nedenle peygamber göndermeye gerek yoktur.[11]

2005, s. 271-286; Bâkıllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdu'ddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 126-156; Norman Calder, "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", trc. Süleyman Akkuş, *Mârife*, Konya, 2003, Yıl 3, S. I, s. 181-194; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 69-85; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", UÜİFD, C,13, Sayı 1, 2004, s. 159-193;

[11] Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, *a.g.e.*, s. 271-286;

Mâtürîdîlere göre peygamberlik, tarih boyunca insanların ihtiyaç duyduğu bir kurumdur. İnsanlar eşyanın iyi ve kötülüğünü, Allah'ın varlığını ve birliğini, Allah'a şükretmenin gerekliliğini bilebilseler de emir ve yasakları bilemezler. İnsanlar zorunlu ve imkânsız olanları bilebilirler. Ancak mümkün olan hususlarda, birden fazla hüküm koyabilirler. Farklı hükümlerde birleşmeleri için Allah peygamberler göndermiştir. Peygamberler, emir ve yasaklar konusunda, Allah'a ibadet hususunda onlara yol gösterir. Eş'arilere göre ise akıl bir şeyin iyi ya da kötülüğünü bilemez, vacib kılamaz. Dinin emrettiği şeyler güzel, yasakladığı şeyler çirkindir. Güzel ya da çirkin olduğu için emredilmiş veya yasaklanmış değildirler.[12]

İslâm filozoflarına göre temel vurgu akıldır. Bununla birlikte nübüvvetin zorunlu olması da kabul görmüştür. Örneğin ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'ye (ö. 252/866) göre her insan doğrudan Allah'la irtibat kuramaz. Bunu sağlayacak bir peygamberin gönderilmesi aklen mümkündür. Vahiy bilgisi insan aklının oluşturduğu felsefî bilgiden üstündür.[13] Farabî'ye (ö. 339/950) göre nübüvvet akılla nakil veya felsefe ile dini bir ortak paydada birleştiren bir vasıtadır.[14] İslâm filozofları arasında sistemli ve açık bir nübüvvet anlayışı ortaya koyan İbn Sîna (ö. 428/1037) ise nübüvveti toplumsal bir gereklilik temeline dayandırmakta, ilahi inayetin bir sonucu olarak gerçekleştiğini dile getirmektedir.[15] İbn Rüşd'e göre ise nübüvvet Allah'ın bir fiilidir ve aklen mümkündür. Peygamberlerin mucizeleri olmakla birlikte, bu mucizeler peygamberliğin ispatı için yeterli delil teşkil etmez.[16]

---

[12] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Kahire 1957, s. 128.

[13] Kindi, "Kindî", *DİA*, XXVI, 45-46.

[14] Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 153.

[15] İbn Sîna, *Kitâbu'ş-şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 188-189.

[16]

Tasavvuf düşüncesinde de nübüvvet vurgusu son derece önemlidir. Bununla birlikte özellikle Tasavvuf felsefesi öncesindeki mutasavvıflarda kelâm ve aklî düşünce hâkimdir. Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) temsil ettiği tasavvuf ekolü sünnî tasavvuf ekolüdür ve Eş'arî düşünce hâkimdir. Özellikle Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin peygamberlikle ilgili görüşlerini Eş'arî düşünceyle birlikte düşünmek gerekir.[17] Hakîm et-Tirmizî'yle (ö. 320/932) başlayan ve İbn Arabî'yle (ö. 638/1240) nihaî anlamda temsil edilen düşünceye göre nübüvvet Allah'ı bilmek, Allah'ın nuruyla örtülü eşyaya basiret gözüyle nüfuz etmektir. Bu düşüncenin temel dinamiklerinden biri de ilk kez Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de (ö. 283/896) görülen Hakikat-i Muhammediyye nazariyesidir. Bu düşünceye göre Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar her peygamber, Hakikat-i Muhammediyye'nin bir görüntüsüdür. Hz. Peygamber Hakîkat-i Muhammediyyenin sıfat ve isminin mazharıdır. Hz. Muhammed'de Hakîkat-i Muhammediyye'nin bütün isimleri ve sıfatları tecelli etmiş, O'nunla nübüvvet sona ermiştir.[18]

---

[17] Kuşeyrî'nin nübüvvet görüşleriyle ilgili olarak bkz. Süleyman Akkuş, *Bir kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul 2009, s. 199-224.

[18] Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180.

Emine ÖĞÜK*

İbn Haldun'un "*Mukaddime*" adlı eserinde toplantımızın anlam ve önemini ortaya koyan ifadeleri var. Diyor ki: *"İlimlerde meleke kesbetme ve maharet kazanmanın en kolay yolu, ilmî meseleleri münakaşa ve münazara ile dili açarak bol bol tartışmalar yapmaktır. Çünkü ilim bir kuyu, tartışma ise onun kovası gibidir".*[1] İSAV'ın tertip etmiş olduğu bu ve buna benzer tartışmalı ilmî toplantılar ilim elde etmeye ve paylaşmaya katkı sağlaması nedeniyle büyük bir kıymete sahiptir. Rabbim bu hayırlı çalışmaları yapanlardan razı olsun ve gayretlerini daim kılsın inşallah. Toplantının amacına ulaşması bu işlevi gerçekleştirmesiyle mümkün olacağından, ben de kendi adıma Rabbimin de inayetiyle bu kuyudan bir kova su çıkarabilmek arzusuyla gayret sarfedeceğimi ifade etmek isterim.

Sözlerimin başında, bu toplantıda bizlerin istişaresi için tebliğ hazırlama lütfunda bulunan dört kıymetli hocama da teşekkür etmek istiyorum. Onlar emeklerde bulunarak bizim burada toplanmamıza ve kıymetli metinleri üzerinde istişare edebilmemize fırsat vermiş oldular. Ayrıca toplantımızın bu güzel mekânlarda icra edilmesine imkân sağlayan, başından itibaren arka planda değerli vakitlerini bu organizasyon için sarfederek, bu güzel buluşmayı tertipte emeği geçen başta Prof. Dr. İlyas Çelebi hocamla İSAV'ın değerli yetkilileri olmak üzere bizlere bu ilmî havayı teneffüs etme imkânı veren herkese teşekkür ediyorum. Teşekkürlerimi arz ettikten sonra tek tek detaylarla ilgili değerlendirmelere geçiyorum.

Cağfer Karadaş hocam emek mahsulü ve hacimli bir çalışmaya imza atmış. Özellikle metnin olgu-problem bağlantısı-

---

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emine.oguk@gop.edu.tr;emineyar@yahoo.com

[1] İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1988, II, 1014.

nı kurmak suretiyle tarihî perspektif sunduktan sonra diğer disiplinlerle müşterek temel konuları da dikkate alarak özgün bir tasnifte bulunması ve mukayeseye imkânı sağlayan karşılaştırmalı analizlere yer vermesi, tebliğ metnini, toplantının amacına da hizmet eden ve bu noktadaki beklentilere belli ölçüde cevap veren kıymetli bir dökümana dönüştürmüştür.

Cağfer Bey Hocam tebliğinin 5. sayfasında kelâm ile felsefenin buluşup kaynaşmasını bir açıdan başarı, diğer bir açıdan da başarısızlık olarak değerlendirmiş. Başarılı olma yönünü de *"Bu kelâm için bir başarıydı, çünkü felsefeyi kendi bünyesine almıştı"* şeklinde temellendirmiş. Diğer taraftan kelâm ile felsefe yakınlaşmasına ışık tutmak üzere "İbn Sina'nın bu ilim üzerinde ciddi bir etkisinin olduğunu, bu ilmin ilahiyyat, nübüvvat ve semiyat şeklindeki tasnifinde ve yine İslâm inanç ilkelerinin akla dayalı ve naslara dayalı şeklindeki ayrımında tamamen felsefenin tesiri bulunduğunu ifade etmiştir".

Yine tebliğde "filozofların sonraki dönem kelâmcılarını etkilemesi sonucunda kelâmî inanç alanının ilahiyyat ve semiyyat şeklinde iki temel asla indirgendiği, Peygamberlik, Ahiret ve görünmeyen varlıklarla ilgili konuların haberî, yani iknaî bilgi kategorisinde görüldüğü ve dolayısıyla da bunlarla ilgili bilgilerin her ne kadar inanç ifade etseler de, felsefî bilgi noktasından kesinlik taşımaktan uzak olduğu" söylenmiştir. Acaba bu dönemde felsefe kelâm sahası içinde ve onun tahtında mı yer almış yahut tam aksine, felsefe kelâma mı hâkim olmuş, yoksa her ikisi de ayrı ayrı birer disiplin olma hüviyetlerini korumuş olup, kelâm hariçte bulunan felsefenin birçok kavram ve konularından mı yararlanmıştır?

Yukarıda zikredilen bilgiler, kelâm ilminde felsefenin etkisiyle değişiklikler meydana geldiğini gösterir ve bu bilgilerden hareketle kelâm ile felsefenin belli yönlerden birbirine yaklaştığı ifade edilebilirse de, felsefenin kelâm bünyesine gir-

diği söylenebilir mi? Çünkü bu bilgiler kelâmın felsefe üzerindeki hâkimiyetini değil, felsefenin kelâma tesirini gösterir niteliktedir. İbn Haldun da bu fikri destekleyici şekilde Kelâm ilminde yaşanan değişime atıfta bulunarak, *"Kelâmın kendi kavram sisteminden uzaklaşarak felsefîleştiğini"* söylemiştir.[2] Ben her iki disiplin arasında tam da bu şekilde bir yakınlaşma olduğu kanaatinde değilim. Bunun için felsefe ile kelâm arasında söz konusu olan irtibatın mahiyetini irdelemek gerekir. Öncelikle "felsefîleşmek" tabiri üzerinde durmakta fayda vardır.

Kelâm ilmi elbette felsefeden önemli ölçüde etkilendiği, felsefî kavramlardan yoğun şekilde istifade ettiği bir dönem geçirmiştir. Bu dönem kelâm tarihi içinde "Felsefîleşmiş Kelâm Devri" olarak bilinen bir sürece işaret eder. Ancak bu kelâm ilminde yaşanan bir "zemin kayması" olarak nitelenebilir mi? Diğer taraftan aslında felsefe veya başka ilimler de kelâmdan etkilenmişlerdir. Kindî Allah'ın varlığına dair delilleri kelâmdan almış, kelâmın bilgi anlayışı İslâm filozoflarını etkilemiştir. Aynı şekilde kelâm ilmi diğer İslâmî bilimlerden, mesela tasavvuftan da etkilenmiş ve onu etkilemiştir. Bunun gibi disiplinler arası etkileşim -aslında sadece bu iki bilim dalı için değil, bütün disiplinler için- kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu etkilenmeleri "bir disiplinin kendi bağımsız alanından ayrılarak tamamen diğerinin etkisi altına girmesi" şeklinde değerlendirmek isabetli olmasa gerektir.

Kelâm eserlerinin, "Felsefîleşmiş Kelâm Devri" olarak bilinen dönemde, içerisinde felsefî bahislerin büyük bir yer işgal ettiği ve hatta kelâm eserleriyle felsefe eserlerinin birbirinden ayrılamaz bir noktaya gelmiş olduğu muhakkaktır. Ancak bu durum kelâm ilmi mensuplarını, kendi metodolojisi istikametinde hakikatin keşfine nüfuz etme gayreti içinde olmaktan vazgeçirmemiş ve dolayısıyla da kelâmcılardan hiçbiri bir

---

[2] İbn Haldun, *Mukaddime,* II, 1087-1088.

kelâmcı olma nosyonunu kaybetmemiştir. Eğer öyle olmuş olsaydı, Fahreddin Razî ve Cürcanî gibi bu dönemin güçlü temsilcilerine, bir kelâm düşünürü demek yerine bir filozof tanımlamasında bulunmak gerekirdi. "Kelâmcı" olma vasıflarını devam ettirmeleri, onların felsefeyi belli kelâmî konuları daha rahat şekilde izah edebilmenin aracı olarak görme nosyonlarını devam ettirdiklerini gösterir. Şu halde, kelâm ilmi felsefeden etkilenmiş olmasına rağmen metodolojisinin, konularını şekillendirirken esas aldığı temel prensiplerin (mesâil) ve onu kendisi kılan özelliklerin değişmemesi, aslında kelâmın "felsefîleşmediğini" gösteren bulgulardır. Ayrıca bu dönemde kelâmın eksen kaymasına uğrayıp uğramadığını kelâmcıların eserlerinde ele aldıkları konular üzerinden de takip etmek mümkündür. Bunun için dönemin güçlü temsilcisi olan Fahreddin Râzî'nin felsefenin etkisiyle eserlerinde yer verdiği vâcibü'l-vücud doktrinine nasıl bir anlam yüklediği mevzusuna bakmak isabetli olacaktır.

Fahreddin Râzî'nin vacibü'l-vücud kavramını İbn-i Sina'dan aldığı fikri âlimler arasında kabul görmüştür. Ancak kavramsal noktada bir benzerlik olmakla birlikte, anlam itibariyle bakıldığında, Fahrettin Râzî'nin vahdet-i vücud kavramında bir takım değişiklikler yaptığı görülecektir. Mesela bu kavrama "lizatihî" ilavesinde bulunarak "vacibü'l-vücud lizatihi" şekline dönüştürmüş ve zorunluluğu Allah'ın zatına nispet etmek suretiyle onda kelâmın uluhiyyet düşüncesine zarar verebilecek anlamları bertaraf etmiştir. Bu dönüşümle birlikte" vâcibü'l-vücud'u kendi kendine bir değer, kendi dışındaki her şeyden müstağni ve diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olduğu bir varlık" olarak açıklamak suretiyle İbn Sina'nın mümkün varlığı zorunlu varlığa bağlayan, yine vacip varlığı başka varlıkların zorunlu olarak ortaya çıkmasında aracı olarak gören südûr anlatımından oldukça farklı bir yerde durmuş, vacibü'l-vücud düşüncesini Kur'an'da Allah'ın isimleri

arasında geçen "kayyûm" isminin ihtiva ettiği mânayla bütünleştirmiştir.[3] Buna benzer başka örnekleri de dikkate alarak Gazzalî sonrası dönemde "Kelâm ile felsefe arasındaki ilişkinin mahiyeti" sorunsalına açıklık getirme imkânı vardır.

Sonuç olarak;

Genel anlamda "felsefe" ve "tasavvuf" disiplinlerinin İslâm düşüncesi içindeki karşılığı belli olmakla birlikte kelâm ile İslâm felsefesi ve tasavvufun birbiriyle ilişki durumu, müşterek olarak ele almış oldukları konuların incelenme şekli ve ayrı ayrı metafizik yorumlarına sahip olmaları ve bu yorumların –müzakereci hocalar tarafından da dile getirildiği üzere- zaman zaman birbiriyle telifi kabil olmayan bazı sonuçlar ortaya çıkarması ve bu sonuçların derslere giren öğrencilerin zihninde İslâm düşüncesinin bütünlüğüne zarar veren bir takım algılara dönüşmesi, bu konuda bazı tedbirler almak gerektiğini gösteren bulgulardır. İSAV'ın bu toplantısının bu problemin aşılmasına –belli ölçüde- katkı sağlayacaktır. Ancak bu konuda her üç ilim (Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf) mensuplarınca söz konusu problemin önemsenmesi ve çözümüne ilişkin yapıcı sonuçlara ulaşılmasının problemin aşılması noktasında çok daha verimli neticeler alınmasına vesile olacağına inanıyorum.

Kelâm ile diğer disiplinlerin mukayesesinde hangi kelâm, hangi felsefe ve hangi tasavvuf şeklindeki soruları sormakta ve her bir disiplini kendisi kılan temel özellikleri dikkate almakta fayda vardır. Özellikle felsefe dendiğinde Eski Yunan Felsefesi, İslâm Felsefesi ve Batı Felsefesi gibi birbiriyle tevili imkânsız olan pek çok saha kastedilmektedir. Yine tasavvuf içinde birbirinden oldukça farklı ve zaman zaman da

---

[3] İzahlar için bkz. Shalahudin Kafravî, "Fahreddin Razî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı", (trc. Mustafa Bozkurt), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1, 2011, s. 239-252.

birbirine tezat çeşitli görüşlere sahip olan pek çok oluşum varlık göstermiş, bunların her birinin ayrı ayrı mukayesesinden farklı sonuçlara ulaşmak mümkün hale gelmiştir. Bu şekilde her bir disiplinin gerçekte ne olduğu mevzuu bütün detaylarıyla ve ayırededici vasıflarıyla birlikte ortaya konabilirse, o takdirde diğer disiplinlerle olan ilişki biçimini de daha açık ve net olarak belirleme imkânı olacaktır. Tebliğlerin arzı ve müzakeresi sırasında zaman zaman alevlenen tartışmaların temelinde de sanırım birbirini doğru şekilde anlayamama problemi yatmaktadır. Bizim konumuz içinde İslâm düşüncesinin kurucu unsurları arasında kendisine yer bulan ilim, İslâm felsefesi olduğundan tebliğde genelde bu minval üzere yürüyen mukayeseler zaman zaman da genel felsefe mukayesesine dönüşmüştür. Tebliğ sunan ve müzakere için söz alan pek çok hocamızın konuşmaları sırasında "İslâm felsefesi" tabirini kullanmak yerine genel anlamda "felsefe" sözcüğünü kullanmayı tercih etmeleri ve yine tasavvufla ilgili bildiri değerlendirilirken yapılan eleştirilerin aslında tasavvufu doğru şekilde anlayamamaktan kaynaklandığı yönünde çeşitli ifadelerin gündeme taşınması bu tespitlerimizi destekleyen bulgulardır.

Fadıl AYGAN*

Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf Metafiziğinin Kesişme Noktası Olarak Bilgi ve Varlık

Müzakerem kelâm nokta-i nazarından hareketle bu ilmin bilgi ve varlık bağlamında İslâm felsefesi ve Tasavvuf metafiziğiyle olan ilişkisine dair bazı değerlendirmeler çerçevesinde olacaktır. Kelâm ilmi İslâm inanç esaslarını sistemleştirmeyi akıl ve nakil dengesi içerisinde ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu sistemleştirmeyi yapabilmek için ise kelâm, sistemin temelini teşkil edecek bilgi ve varlık bahislerini ana konular arasında değerlendirmiştir. Zira bilgi ve varlık konusunda bir teorinin bulunması küllî ilim olmanın gereğini oluşturmaktadır. Kelâmın kendisini küllî bir ilim olarak konumlandırmasına ilişkin işaretler Mutezile'de kuruluş dönemlerinden itibaren görülebilir. Sünnî kelâm açısından bakıldığında ise Cüveynî'nin sistemleştirme çabalarıyla kelâmın küllî bir ilim olarak inşası sürecinin önemli bir aşama kaydettiği söylenebilir. Bu süreçte İslâm dünyasında Meşşâî felsefenin ve özellikle İbn Sînâ'nın dönüştürücü etkisini belirtmek gerekir.

Kelâmcılar bilgi ve varlık teorilerini sistematik bir teoloji geliştirmek ve başta Allah tasavvuru olmak üzere inanç sisteminin öncül ve temel ilkeleri olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda mebâdî-mesâil ayrımı kilit rol oynamaktadır. Kelâmcılar bilgi nazariyesiyle objektif bilginin imkânı, hakikatin gerçekliği ve nesnelliği ile objektif bilgiye ulaşmanın yolları bağlamında bilgi kaynakları çerçevesinde ilgilenmişlerdir. Zira bilgiye dair teori ilahiyyât başta olmak üzere inanç sisteminin epistemik zeminini oluşturacaktı. Kelâm açısından varlık konusu varlığı küllî bir bakış açısıyla değerlendirmeyi ve mutlak

---

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fadilaygan@gmail.com

anlamda Allah-âlem ayrımını esas alır. Bu bağlamda ister klasik dönemde hâkim olan hadis-kadim ayrımı ister klasik sonrası dönemdeki mümkün-zorunlu ayrımı Allah ile âlemin ontolojik ayrımına dayanır.

Kelâmcıların mebâdî olarak inşa ettiği söz konusu meseleler çerçevesinde oluşturduğu ilkeler, bu ilmin hareket noktasını teşkil etmiş ve tüm sistem bunun üzerine kurulmuştur. Bu ilkeler aynı zamanda kelâm ilminin tabiri caizse kırmızı çizgilerini de oluşturmuştur. Yine bu ilkeler sadece kelâm ilmini diğer ilimlerden ayrıştıran unsurlar ve prensipler olarak değerlendirilmemiş, aksine başından itibaren kendisini küllî bir ilim olarak konumlandıran kelâmın tüm dinî ilimlerin ortak bir zemini iddiasıyla inşa ettiği ilkeler olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda özellikle bilgi teorisi bakımından kelâmın usûl-i fıkıhla ortak hareket ettiğini belirtmemiz gerekir. Teşkil edilen bu paradigma yüzyıllarca islâmî ilimlerin yöntemlerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Aynı zamanda bu ilkeler tarihî süreçte geliştirilen teorilerin dinî meşruiyetine de kaynaklık etmiştir. Nesnel bilgi ve Allah-âlem ayrımına dayalı bu paradigmanın dışında geliştirilen teoriler eleştirildiği gibi bunların dinî meşruiyetleri de sorgulanmıştır. *Munkız* ve *İhya* gibi eserlerinde farklı bir tutum izlese de Gazzâlî'nin konjoktürel olarak yapmış olduğu felsefe ve batınîlik eleştirilerinde bunu görmemiz mümkündür. Onun, eleştirilerinde esas olarak kelâmî paradigmadan hareket ettiği görülmektedir. Yani bilgi ve varlık konusundaki temel ilkeler onun eleştirilerinin dayanağını oluşturmuştur.

Cüveynî ile başlayan ve Gazzâlî ile devam eden kelâm-felsefe yakınlaşması Fahreddin Râzî'nin kelâmı metafizik bir sistem olarak inşasıyla zirve noktasına ulaşmıştır. Râzî ve ondan sonraki takipçilerinin çalışmalarıyla kelâm ilmi metafizik bir sistem olarak ortaya konulduğu gibi İslâm felsefe geleneği

de büyük oranda bu sistem içerisinde eriyerek devam etmiştir. Dolayısıyla özelde Meşşâî geleneğin bu sistem içerisinde metin, şerh, haşiye ve risalelerde devam ettiği söylenebilir. Ancak kelâmın felsefeleştiği veya felsefenin kelâmlaştığı izlenimi veren bu süreçte dahi kelâm ilminin klasik dönemde felsefeyle kesişme ve ayrışma alanı olan varlık konusundaki paradigmasından vaz geçtiğini söylemek mümkün değildir. Zira kelâm vesâilin değişimi, fakat mesâilin sâbit kalması gibi temel bir metodolojiye sahipti. Felsefî dönemde de tabiat merkezli bir vesâil anlayışından küllî anlamda varlıktan hareket eden bir yönteme evrilme gerçekleşmişti.

Bu bağlamda söz konusu dönemde hâdis-kadim ayrımından ziyade İbn Sinâ metafiziğinin de temel kavramları olan zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet gibi ayrımlardan hareket edildiği görülür. Bununla birlikte kelâmın, varlık konusundaki Allah-âlem ayrımına dair kırmızıçizgilerine büyük oranda riayet ettiği belirtilmelidir. Bunun en bariz örneği yoktan yaratma meselesidir. Felsefî kelâm dönemi müellifleri kelâmın temel paradigması olan yoktan yaratma ilkesinden vaz geçmiş değillerdi. Dolayısıyla bu süreçte kelâmın değişiminde kilit rol oynamışsa da varlık bahislerinin, temel meselelerde klasik dönemdeki felsefeyle olan ayrışma noktalarında da belirleyici olduğu söylenebilir.

Keşfin bilgi kaynağı olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ve tasavvufun müteahhir döneminde bir metafizik olarak inşası sürecinden sonra oluşturduğu varlık nazariyesine dair tartışmalar gibi kelâmın tasavvuf ile olan ilişkisinde belirleyici unsurlar da bilgi ve varlık meselelerinden neşet etmiştir. Bu kesişme ve ayrışma noktası da aynı şekilde objektif bilgi kaynakları ve Allah-âlem ayrımına dayalı kelâmî paradigmaya dayanır. Dolayısıyla gerek keşf gerekse vahdet-i vücud gibi iki ilmî gelenek arasındaki yaygın tartışmaların dayandığı noktanın kelâm ilminin küllî bir ilim olma iddiasıyla tüm islâmî

ilimlerin ortak zemini olarak inşa etmek istediği bilgi ve varlık nazariyesinin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tarihî süreçte kelâmla birlikte felsefî ve tasavvufî akımlar, kurdukları sistemi küllîlik iddiasıyla inşa ettiklerinden, zorunlu olarak bilgi ve varlık meselelerinde kendilerine özgü yaklaşımları benimsemiş ve sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Ayrıca tarihî süreçte tasavvufî akımlar her ne kadar sünnî gelenek bağlamında bilgi ve varlık konusunda kelâmî yaklaşıma daha yakın durma iddiasında olsa da -felsefî tasavvuf döneminde İbn Arabî ve takipçilerinde görüldüğü üzere- sûfî bilginler kurdukları metafizik teoriler ile felsefî bir sistem inşa etmişlerdir. Nitekim varlık mertebeleri, âlem anlayışında gittikleri ayrımlar ve en önemlisi varlığa dair küllî bakış felsefî bir sistem arayışının sonuçlarıdır. Dolayısıyla müteahhirûn döneminde söz konusu sûfî bilginler tarafından tasavvufun, kelâmın dinî ilimler üzerinde küllî bir ilim iddiasını reddeden, bu bağlamda kelâmî bilgi ve varlık paradigmasına alternatif bir metafizik sistem olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır.

Söz konusu ilimlerin kesişme noktaları bakımından felsefî bir sistem ile dinî bir sistem inşa etme arasındaki farka işaret etmemiz gerekir. Zira felsefî bir sistemin değerlendirilmesi aklî ve mantıksal tutarlık açısındandır. Dolayısıyla felsefî bir teorinin kabul veya eleştirisinde ana ölçüt aklî ve mantıksal tutarlılıktır. Bununla birlikte dinî bir sistem olduğu iddiasıyla ortaya çıkan bir teorinin aklî ve mantıksal tutarlılığın yanı sıra temel ölçütü nastır. Zira söz konusu teorinin dinî meşruiyet zeminini oluşturan unsur onun nastan hareketle ortaya konmuş olması veya nasla uyum içerisinde bulunmasıdır. Bu bağlamda herhangi bir filozof veya düşünürün teorisi olmanın ötesinde İslâmî bir bilgi veya varlık nazariyesi olduğu iddiasında olan teorilerin temel değerlendirme ölçütü açık ve nesnel ilkeler sunan naslardır. Kuşkusuz burada dinî metinlerin mahiyeti ve te'vil unsurunu göz ardı etmek mümkün değildir.

Burada kastedilen açık ve nesnel bilgiler sunan nassa aykırılık teşkil etmemesi veya uyumlu olmasıdır. Nitekim bu durum dinî olma iddiasında olan bir teorinin mahiyetinin gereği ve ayrılmaz bir unsurudur. Şer'î ilimler olarak tasnif edilen disiplinlerin tümü temelde dinî metnin yorumu ve te'vilinden hareket etmektedir. Şer'î ilimler içerisinde akla en fazla yer veren ilim olan kelâm, gerek kuruluşu döneminde gerek felsefeyle birlikteliği döneminde nassla istidlâl ve nassa rücû etme yönteminden vaz geçmiş değildir.

Muhammed ALTAYTAŞ*

Emek mahsûlü olan tebliğleri okudum ve hepsinden istifâde ettim. Bu sebeple tebliğ sahiplerine müteşekkirim. Ele alınan konunun ana başlığı bana bahsi geçen ilimlerin tarihi mirasından hareketle günümüzde İslâm düşüncesinin yeniden hayat bulması bakımından usûl meselesinin tartışılacağını düşündürdü. Fakat hocalarımızın çalışmalarında meselenin daha ziyade tarihi tarafına yoğunlaştıklarını ve tarihî malzemeyi önümüze koymakla iktifa ettiklerini müşâhede ettim.

Müzakerede yapılacak olanın veya yapılması gerekenin bu miras ışığında günümüzde İslâm düşüncesinin yeniden hayat bulması için önerilerimizi konuşmak olduğu kanaatindeyim. Yaşadığımız tarihi vasatın meselelerini görmezden gelerek sırf İslâm düşüncesinin geleneğini konuşmak, hem İslâm ilim ve düşünce geleneğine muhalif hem de anakronik bir tutum olacaktır. Zira geleneğimizde âlim ve mütefekkirlerimiz tarihi mirastan bahsettikleri zaman dahi kendi zamanında câri olan bilgiden (mebadi) hareketle kendi zamanın meselelerini konuşmuş, çözüm yollarını araştırmışlardır.

Bütün ihtilaflara rağmen bugün usûl-i fıkıh, kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufun meşruiyetini tartışmanın gerekli olmadığı kanaatindeyim. Bu ilimlerin tamamı Ebû Hanife'nin ifadesiyle nefsin hatta müslüman ümmetin "kendi lehine ve aleyhine olanı bilmesi" çabasının farklı yolları olarak teşekkül etmiş, bir ihtiyaca karşılık olarak tarih boyunca varlığını koruyarak aslında müslümanlar nezdindeki meşruiyyetini de ispatlamıştır. Dahası bu ilimler bilhassa Osmanlı geleneğinde yüksek bir terkip seviyesine ulaşarak İslâm düşünce ve sanatını kemal noktasına ulaştırmışlardır. Adı geçen ilimlerin tek bir usûlde

---

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mtaltaytas22@hotmail.com

birleştirilmesi gerekli olmadığı gibi bu durum fiilen mümkün de görünmemektedir. Meselâ kelâma dönüşen bir tasavvuf veya tasavvufa dönüşen bir kelâm artık kendisi olmayacağı gibi gerek insan tabiatında gerekse toplumda karşılık geldiği yeri doldurmaktan ve işlevinden de uzaklaşacaktır.

Günümüzde her şeyden evvel Batı'da Reform, Rönesans, Aydınlama ile başlayan ve bizde Tanzimat'la tesirini arttıran süreçte kaybettiğimizi hatırlamanın ve bunları telâfi etmenin yolları üzerine yoğunlaşmak gerektiği, hiçbir şey olmamış gibi yolumuza devam edilemeyeceği kanaatindeyim. Bu sebeple müzâkeremde Kelâm ilmi zaviyesinden günümüz İslâm düşüncesinin hayatiyeti bakımından en önemli gördüğüm birkaç hususa temas etmek isterim.

Bunlardan ilki yaşadığımız modern çağın bilgi, varlık ve değer zemini ve bu zemininin tarihi arka planını İslâm itikadı nokta-i nazarından teşhis etmektir. İkincisi bilhassa Tanzimat sonrası yitirdiğimiz dini ve millî mensubiyetimizi kısaca tarih şuurumuzu yeniden hatırlamak, üçüncüsü de sıhhatli bir lisân şuuruna sahip olmaktır.

İlk dönemde kelâm ilminin mevzuu, "mevcud olmak bakımından mevcud", sonraları madum, delillerin halleri, kıyasın kısımları gibi konuların da ilavesiyle "mâlum" olmuştur. Buna göre bütün mevcudât veya malümât, ya doğrudan bir dinî akide olması veya bir dinî akideye mebde' yani dayanak teşkil etmesi itibariyle İslâm itikadının esası olan kadîm, fail-i muhtar ve yoktan yaratıcı tek/bir ilah hakikati çerçevesinde "tevhid" edilmiştir. Böylece topyekün kainât veya mâlümât aslında dinî akide ile irtibatlandırılmış ve dinî akideye destek olmayan veya muhalif olan bir bilgi ve varlık anlayışı meşru görülmemiştir. Fizik veya matematikte olduğu gibi, varlık alanının tecrübî araştırmasına girmediği halde kelâmın doğa bilimlerini de kuşatacak kadar geniş bir sahaya ilgisi ilk planda yadırganabilir. Meselâ kelâmın cevher, araz ve hareket teorileri

her ne kadar fizik ve matematik araştırmasına benzese bile onun bu alana yaklaşım tarzı ve gayesi farklıdır. Zira kelâmcının gayesi fizik ve matematik bilimlerde olduğu gibi âlemin mahiyetine dair tecrübi izahlar getirmekten ziyade bu bilimlerin verilerinden istifade ederek dinî akideye (mesâil) temel teşkil edecek, onu destekleyecek bir bilgi ve varlık anlayışı (mebadî) tesis etmek (âlemin hudûsu gibi), buna muhalif olan yaklaşımları da (âlemin kıdemi gibi) İslâm itikadına vereceği zarar sebebiyle reddetmek ve böylece tevhidi ikame ve muhafaza etmektir.

Meseleye bu çerçeveden bakıldığında Ferhat Koca Bey'in tebliğinde aktardığı üzere Gazzâlî'nin, ilimleri temelde "şer'î ve aklî", "şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler" veya "sadece aklî olan, sadece naklî olan, hem aklî hem naklî olan ilimler" gibi tasniflerini anlamak kolay değildir. Kanaatimce bu ayrımı, kelâmın işaret ettiğimiz bu kuşatıcı ve tevhitçi bilgi ve varlık anlayışıyla uzlaştırmak da zordur. Akıl ve nakil ile şer'î olan ve olmayan arasındaki bu denli keskin ayrımların bilhassa günümüzde laisizme kapı aralayabileceği kanaatindeyim. Aslında bu ayırım vakıa ile de mutabık görünmemektedir. Zira her naklin bir aklı veya her aklın bir sem'i/nakli vardır. Kaldı ki bilgi açısından akıl ve naklin birbirinin yerine ikame edilebilecek müstakil bilgi kaynakları olarak tasavvur edilmesinin de isabetli olmadığı kanaatindeyim. Her ne kadar üç bilgi kaynağından bahsediliyorsa da anladığım kadarıyla Kelâm'ın asıl bilgi kaynağı Kur'an ve sünnettir. Yukarıda da kısmen işaret ettiğimiz üzere kelâmda akıl ve duyu aslında, nastan ayrı bir bilgi kayağı değil, nassın verdiği bilgiyi işleyen aletlerdir.

Hem tebliğlerde hem de tebliğler üzerine yapılan müzâkerelerde Kelâm'ın temelde bir hakikat araştırması mı yoksa hakikat temellendirmesi olduğu meselesi belirginlik kazanmamıştır. Kanaatimce kelâmda, Kur'an ve Sünnet'e tes-

limiyet, sahabe ve sonraki müslümanların anlayışına verdiği kıymetle elde edilen hakikati temellendirme, savunma, derinleştirme ve onu koruma vasfı ön plandadır. Hele Ehl-i sünnet kelâmında bu vasıf daha barizdir. Felsefe ile bu derecede mezcolan müteahhirûn kelâmında bile daha ilk dönem akaid eserlerinin şerh edilmesi, Ebu Hanife zamanında tespit edilen itikadi esaslara inatla bağlı kalınması, kelâmın neticesi başından belli olan itikadî meseleleri akli metodlarla ispat, izah, tahkik ve müdafaa eden bir ilim olduğuna işarettir. Aslında menfi bir özellik olarak kelâmın burhânî olmaktan ziyade cedelci bir ilim olarak görülmesi de bununla ilgilidir. Zira benimsediği nazar ve istidlâl kendisini ulaşmayı hedeflediği itikadî ilkeye muhalif olacak bir neticeye götürürse kelâmcı, icâbında onu kabul etmez. İn'ikası edille de bunun için reddedilmiştir. Kelâmın nedensellik, mutlak ruh-beden ayrımı konularındaki hassasiyeti de bununla ilgilidir. Aslında kelâm'ın cedel vasfı onun nassa sadakat ve bağlılığının ve her hâlükârda başında benimsediği itikadî presiplerini müdafaa kararlığının tabiî bir sonucudur.

Varlığın fizik tarafıyla metafizik tarafının birbirinden tamamen bağımsız olarak ele alınamaması bu iki alan arasındaki yakın irtibatın da gereğidir. Kelâmın küllî/tümel bir ilim olarak tabir edilmesinin manası da burada aranmalıdır. Zira bütün İslâmî ilimlerin usûlünü teşkil eden itikat esaslarının temellendirilmesini ve şekillendirilmesini kelâm ilmi tekeffül etmiştir. Bu manada diğer İslâmî ilimler gibi usûl-i fıkıh, İslâm felsefesi ve tasavvuf hatta dolaylı olarak matematik ve doğa bilimleri de kelâmın tikeli sayılırlar.

Kendine mahsus bir bilgi varlık anlayışına sahip olan İslâm felsefesi ve tasavvuftan, tabiî olarak kelâmın tikeli olma konumunu kabullenmesi beklenmemelidir. Ancak yine de tarihi vakıaya bakıldığı vakit, Ehl-i Sünnet kelâmın bu ilimlere ve ulaştığı sonuçlara dair yaptığı değerlenmeye itibar edildiği

görülecektir. Zira bu ilimlerin izahları kelâm ilminin çizdiği çerçevenin dışında kaldığı vakit müslümanlar nezdinde meşruiyet sorunu yaşamıştır. Bunun için meselâ tasavvufun meşruiyetinden bahsederken Ehl-i sünnete muvâfık olanından veya olmayanından bahsediyoruz. Veya filozofların, âlemin kıdemi, cismani haşr veya Allah'ın ilminin cüz'iyyâtla irtibatına dair izahların müslümanların umumu nezdinde karşılık bulmaması da bu bağlamda zikredilebilir.

Genel olarak düşünce ve İslâm düşünce tarihine ve tarihin metafizik meselelerine, varlık tarzına, bilgi, bilim ve değer anlayışlarına kılı kırk yararcasına hassasiyetle eğilen modern Müslüman âlim ve düşünürün, var olduğu modern çağı bu yönüyle sorgulamaya isteksiz olduğu ölçüde, hesabı verilmemiş bir takım modern yargıları kabul etme meylinin de sorgulanması gerektiği kanaatindeyim. Meselâ hali hazırda bütün dünyada revaç bulan modern değerleri, belli bir metafizik, felsefî, dinî ve tarihî tecrübenin hasılası olarak değil de insanlığın ortak birikimi olan evrensel değerler olarak farz etmenin, ilmî olarak hesabı verilmemiş temelsiz, vakıaya muhalif, ideolojik bir kabulden ibaret olduğunu fark etmek aslında hiç de zor bir mesele olmasa gerektir.

Cafer Karadaş Hoca'nın da tebliğinde işaret ettiği üzere modernliğin felsefî temelini teşkil eden Aydınlanma'nın temel hususiyeti dinin, geleneğin, kutsalın ve maneviyatın reddedilmesi, bunun yerine insanın ölçü olarak kendini merkeze ikame etmesidir. Başka bir deyişe kadar o tarihe kadar yüzü göğe dönük olan insanın başını indirmesi kendi zaviyesinden doğaya odaklanmasıdır.

Kanaatimce bugün tarafsız/ilmî/bilimsel düşüncenin evrensel ve meşru tek zemini olarak takdim edilen modern "medeniyet", Ortaçağ'da din ile Kilise'nin mücâdelesi sonrasında, Aydınlanma'nın öncülleri üzerine kurulan Batı'nın kendine

mahsus tarihî tecrübesinin hasılasıdır. Bu tecrübenin, farklı kültürlerden etkilenmiş veya istifade etmiş olması veya bugün yaşadığımız dünyada iletişim ve iktisadî araçlar vasıtasıyla globalleşmesi bu hakikati değiştirmez.

Kanaatimce bugün kelâm ve felsefe başta olmak üzere İslâm düşüncesinin kurucu unsuru olduğu iddiasındaki bütün disiplinlerin en esaslı vazifelerinden biri, İslâm zaviyesinden kendi usûllerince varlık tarzı açısından hali hazırda fiilen varlık zeminimizi teşkil eden modernliği sorgulaması ve teşhis etmesidir. Zira İslâm itikadınca meşruiyeti sorgulanmadan modern medeniyetin bize sunduğu varlık, bilgi, bilim ve değer zeminine bağlı olarak yapılacak bir düşünce ve ilim faaliyeti Müslüman tarafından da icra edilse İslâmî vasfına haiz olmayacak ve Müslümanların lehine bir netice doğurmayacaktır.

Müzakeremizin başında işaret ettiğimiz konulardan birisi de millete mensubiyet veya tarih şuuru meselesiydi. Ebu Hanife'nin tabiri ile bütün peygamberler dinde müttefik şeriatta muhtelif idiler. Bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettiği, Allah katında makbul olan dinin İslâm olduğu Kur'an-ı Kerim'le sabittir. Allah indindeki mutlak hakikatin tarih üstü ifadesi olan din; millet, mezhep (duruma göre buna tarikat da ilâve edilebilir) ile tarihte vücut bulur. Din Allah'a, millet Peygambere[1], mezhep müçtehide tarikat mürşide atfedilir. Bu ma-

[1] Bu noktada din ve millet kelimeleri arasındaki farka da temas etmek gerekir. Anladığım kadarıyla din, Allah katında mutlak hakikati, millet ise bu hakikatin tarihteki temsilcisi olan Müslüman topluluğu ifade eder. Bu manada Kur'an'da millet kavramı Allah'a izafe edilerek "milletullah" şeklinde kullanılmaz. Hz. İbrâhim İslâm milletinin imamı/önderi olarak takdim edilir. Sekiz ayette millet tabiri İbrâhim'e sekiz ayette de başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere İbrahim milletinden inhiraf etmiş veya onun dışında kalmış milletleri ve toplulukları kastetmek üzere kullanılmıştır.

nada diğer mensubiyetler dine mensubiyetin tarihi ve somut tarafını teşkil eder.

Kur'an-ı Kerim'de son peygamberin risâletinden sonra İbrahim milleti üzere olmak, Hz. Muhammed'e ve Kur'an-ı Kerim'e iman etme ve tabi olma, başka bir deyişle kıblesini doğudan veya batıdan Kâbe'ye çevirebilme, yani müslüman olarak "Ehl-i Kıble"ye dâhil olma şartına bağlanmıştır. Ehl-i kıble arasında İbrahim milletinin ve İslâm'ın Son Peygâmberi'nin yolunu sürdürenlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğu noktasında en azından ümmetin 14 yüzyıllık ittifakı ve icmaı vardır. Günümüzde "mezhebini din edinme", "Kur'an İslâmı", Şiî-Sünnî yakınlaşması gibi söylemlerle mezhepleri önemsizleştirmek, bir yandan kendi inhisarına almak sûretiyle Ehl-i sünnetçilik yaparken diğer yandan buna tepki olarak Ehl-i sünnete karşı tavır almak gibi tutumların bilerek veya bilmeyerek Ehl-i sünnet ortak zeminin örselenmesine vesile olacağı kanaatindeyim. Ehl-i sünnet yolu Ehl-i kıbleyi İslâm ortak paydasında buluşturacak kadar geniştir. Bu yolu tahrif ve tahrip etmek müslüman hayatını, İslâm'ın tarihi omurgasını ve zeminini tahrip etmek manasına gelecektir.

Kanaatimce asırlardır İbrahim milletinin mümessili olan Selçuklu-Osmanlı çizgisi yani milletimiz hali hazırda İslâm'ın son milleti ve son yurdu/vatanıdır. Bu konuda ben de Mehmed Akif gibi düşünüyorum ki onun şu mısraları bu konudaki yaklaşımının ifadesidir: "Siz ki son lem'a-i[2] ümmîdisiniz İslâm'ın/ Dayanın gayzına artık medenî akvamın!"[3]… "Bir bu toprak kalıyor dinimizin son yurdu!/Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek şer'-i mübîn;[4]… "Ne bü-

[2] Parlayan yıldız.
[3] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. M. Ertuğurul Düzdağ, İstanbul 1999, "Süleymaniye Kürsüsünde", s. 183.
[4] Mehmet Akif Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", *Safahat*, s. 194.

yüksün ki kanın kurtarıyor tevhidi."… "Bedr'in arslanları ancak, bu kadar şanlı idi."[5]

Tanzimat'a kadar Müslüman hayatının ve zihniyetinin çerçevesini teşkil eden tasvir etmeye gayret ettiğim bu tablo aslında bu gün de bize bir düşüncenin veya ilmi faaliyetin İslâm'â nispet edilebilmesinin ölçülerini verir. Çağımız tarihi şartlarında bir düşüncenin İslâm vasfıyla nitelenebilmesi, İslâm'ın ve müslümanların hayatiyetine katkı sağlayabilmesi için, kanaatince bu düşüncenin İbrahîm milletine, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat usûlüne ve bir vatan olarak Türkiye'ye ve milletimize sadakat ve mensubiyeti son derece önemlidir. Çağımızda bizler, globalizmin tesiriyle bütün bu mensubiyetlerimizi büyük ölçüde kaybettiğimiz kanaatindeyim. Günümüzde İslâm düşüncesi, tarih şuuru dediğimiz din ile millet, iman ile vatan arasındaki sahih irtibatı yeniden tesis etmek zorundadır. Tevfik Fikret'in ifadesiyle "Yeryüzü vatanım insanlık milletim" şeklindeki evrenselci bir anlayışla, milletsiz ve mezhepsiz bir din ile vatansız bir iman söylemiyle yapılacak bir ilmi faaliyetin İslâm'ın menfaatine olmayacağı gibi İslâmî olarak da isimlendirilemeyeceği kanaatindeyim.

Son olarak kısaca dil şuuruna temas etmek isterim. Bir ilim ve düşünce, bir varlık tarzı her şeyden evvel lafız ve kavramlarla yani lisanla inşa edilir. Heidegger'in deyişiyle "dil varlığın evi" ise bugün evimiz darmadağındır. Dolayısıyla bugün ciddi bir lisan meselemiz olduğu kanaatindeyim. Meselâ, daha geçen yüzyılın başlarında ister düşünce ister ilim ister edebiyat ve sanata dair olsun, bir meselemizi en yüksek düzeyde Türkçe olarak ifade edebilir veya Arapça'dan bir eseri değer kaybına uğramadan Türkçe'ye tercüme edebilirdik. İster tercüme ister telif olsun İslâm ilim düşünce ve edebiyatına dair eserler Arapça muadilleriyle pekâlâ boy ölçüşecek hatta onları

---

[5] Mehmet Akif Ersoy, "Âsım", *Safahat*, s. 441.

geride bırakabilecek seviyedeydi. Ama bugün artık lisanımız bu yeterlilikte değil. Meselâ bir kişi Sırrı Giridî'nin *Nakdu'ul-Kelâm'*ını okusa *Şerhu'l-Akaid*'i okumuş sayılabilir, fakat bugünkü Türkçe'ye tercüme edilmiş olan meselâ Süleyman Uludağ'ın *Şerhu'l-Akaid* tercümesi için aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Kur'an-ı Kerim'in günümüz Türkçesi'ne tercümesi için de benzer sorular geçerlidir. Bu durum mütercimin birikim ve kabiliyetinden önce dilin imkânları ile alakalıdır.

İlahiyat camiası olarak bizlerin bugün kayda değer bir Türkçe meselemiz yok iken, Kur'an ve sünnet veya İslâmi ilimlerle irtibat kurmak bakımından günümüz Türkçesi'nden çok da iyi durumda olmayan modern Arapça ile eğitim yapma gayret ve idealimizin, aslında sadece dil şuurumuz değil tarih şuurumuz bakımından da, ciddi bir zaafiyete işaret ettiği kanaatindeyim.

Sonuç itibariyle dinî, millî, vatanî, mezhebî, lisânî ve tarihî mensubiyetlerini yitirmiş, metafizik zemininden koparılmış ve modernitenin zeminine eklemlenmiş bir İslâm düşüncesi/ilimleri kanaatimce İslâmî olma vasfını hatta hayatiyetini yitirecek, modern hayatın aksaklıklarını tamir eden ve böylece onun etkinliğini tahkim eden bir araca ve dolgu malzemesine dönüşmüş olacaktır. Kanaatimce bu hususlar bugün İslâm düşüncesinin karşı karşıya olduğu, hatta çoğu zaman bir mesele olarak bile fark edilmeyen en önemli buhranlarıdır.

Mehmet BULGEN*

YENİ METİN GELECEK

Prof. Dr. M. Saim YEPREM

Efendim İlyas Çelebi hocamızın da konuşmasıyla sunumlar tamamlanmış oldu. Tabi mikrofonu alınca vermemek de benim elimde. Burada gerçekten benim de değinmek istediğim iki husus var. O da, İlyas Bey'in özellikle belirttiği nokta üzerinden. Birincisi, insanın bilgi edinme kaynaklarını tam net hale getirip, bu bağlamda rüyanın objektif bir bilgi kaynağı olmadığını vurgulamak. Bilidiği üzere kişi bulunduğu istikamette dış dünyayı algılıyor. Seçici olarak algılıyor ve yorumları da bulunduğu istikamette yapıyor, vakıaları yorumlandırıyor. Dolayısıyla inanç sistemini doğrulttuğumuz takdirde düzelttiğimiz takdirde konu düzelecektir. Rüyanın sadece sadık rüyanın peygamberlere ait bir vahiy türü olduğunu bunun da dayanağının inanç olduğunu, inanç dışında hiçbir ispat vasıtasına gerek olmadığını söylediğimiz takdirde mesele bitecektir.

Meselenin diğer yönüne gelince: Rahmetli Nöro Psikiyatri mütehassısı Prof. Dr. Recep Doksat Hocamla biz şunu tartışırdık: Bir olay meydana geliyor, o meydana gelirken beynin başta olmak üzere bizim vücudumuzdaki bütün kimyevi hormonlar, o olay olduğu için mi başlıyor yoksa vücutta o değişiklikler başlıyor da olay mı oluyor? Bunun şunun için söylüyorum. Burada sebep hangisi, sonuç hangisi? Hocamla bizim yurtdışı seyahatlerimiz de oldu, bilimsel kongrelere beraber de katıldık. Tartışma o noktaya gelince gülerdi rahmetli. O sizin işiniz derdi, o felsefe. Yani beyninde şu hormonlar artıyor, efendim şu bölgesi uyarılıyor, şurada şu dalgalar meydana geliyor, bende bu haller görülüyor dış dünyada. Peki, bende o haller başlıyor da mı beynimde o şeyler oluyor? Bunu inançla

---

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hngudekli@gmail.com

ilgili, vahye bunu monte edebiliriz, vahyi tamamen özel, peygamberlerle yapılan bir ilişki, Allah'ın peygamberlerle tamamen özel bir iletişimi. Bu vahiy olayı gerçekleşirken beyninde vücudunda şu olaylar gerçekleşir, görülebilir. Yani grafikler vahiy alırken ortadaki bir grafiği sondaki bir grafiği gösterebilir. Evet mümkün olsaydı peygamber zamanında belki böyle bir grafik alabilirdik. Veya bu grafik önce başlıyor sonra o olaylar meydana geliyor burada sebep-sonuç ilişkisi.

Son psikiyatrların söylediği bir programda söylediği sözün cevabını istemiştim ben iki hocamızdan. Yani bizim beynimiz hadiselerden etkilenmiyor da, süreç bir nevi hadiselerden önce başlıyor ve bu hadiselerin öyle olmasına katkıda mı bulunuyor sorusunu kastediyorum. Sebep-sonuç ilişkisini devam ettiren, determinist anlayışı devam ettiren klasik fizikçilerdir. Şimdi bizim bu konuşmamızı duydukları zaman muhtemelen televizyonlarını kapayıp yatabilirlerdi, kabul etmez klasik fizikçiler bu anlayışı. Halbuki günümüzde ihtimaliyetlerle çalışan bilim, yani kuantum fiziği de işin içine girdi. Beynin içinde moleküler ve atomik düzeyde gerçekleşen süreçleri açıklamak için artık indeterminist kuntum fiziğini de dikkate alınıyor. Evet, sebep-sonuç ilişkisi –her ne kadar kelâmcılar zorunlu doğal nedenselliği reddetmiş olsalar da- bizim özellikle kelâm dilinde kesinlikle vazgeçemeyeceğimiz bir ilişkidir. Adamın eğer ölümünün sebebi beynine yediği bir kurşun değilse katili nasıl sorumlu tutarsın, yani sebep olayını ortadan kaldırırsanız. Olayın biri sebep diğeri sonuç kavramını ortadan kaldırırsanız dinin sorumluluk alanını tamamen ortadan kaldırırsınız. Bunun böyle bir yayına, böyle bir anlayışın üniversitelerdeki sunumuna karşı nasıl cevap verilir onu hocalarım düşünsünler.

Evet, acaba soru yönlendirecek olan arkadaşımız var mı, fevkalade önemli olarak görülüyorsa onu çok kısa cevaplarla alalım. Olmazsa bir ay sonraki diğer toplantıya aktarabiliriz.

Soru: *Geleceğe dair rüyalarla ilgili parapsikoloji konusu olarak psikoloji yahut Freud ne diyor?*

Prof. Dr. M. Saim Yeprem: Afedersiniz, bahsettiğim programda geleceğin de zaman ve mekân boyutlarını aşarak gerçekleşebileceği ifade edildi, de-javudan başka olmak üzere. Ona bizim cevabımızı söyleyeyim siz açıklamanızı ona göre yapın.

Gelecek kurgulanmışsa bizden sorumluluk kalkar, sorumluluk kavramını kaldırırız. Çünkü eğer gelecek kurgulanmışsa biz robot gibi onu uygulamak zorundayız. Başka izahı yoktur, sebep-sonuç ilişkisi kalkar yani. Eğer ben yarın 10 yaşındaki bir çocuğun kamyonun altında ezileceğini görmüşsem rüyamda veya hissetmişsem, şoförün o çocuğu ezme sırasında frene basmama sorumluluğu yok demektir. Cellat gibi o kuralı icra eden kişi olur. Eğer biz çocuğu niye ezdin diye şoförü sorumlu tutup mahkemeye veriyorsak önceden hissettiğimiz ve gördüğümüz şeyin yalan olması gerekir. Bu açıdan bakın olaya.

İki kriter vereyim, İmam Eşari açısından; bir şeyin görülebilmesi, işitilebilmesi gibi olaylar onun var olmasına bağlıdır, yani bir şey varsa görülebilir, işitilebilir, hissedilebilir varsa. Bu meselenin en önemli kriteridir. Bir şey yoksa onun ne görülmesi, ne de işitilmesi söz konusu olamaz. Gelecek var mıdır, yok mudur? Gelecek dediğimiz şey varsa görülebilir. Tabi olay insan sorumluluğu açısından problem çıkarır. Olaya bu açıdan bakarak cevaplayalım.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN: *Geçmiş ve gelecek, acaba şimdi bunlar aynı anda var mıdır? Einstein'ın relativite kuralının geçmişe ve geleceğe yolculuğa teorik olarak da olsa müsaade etmesi acaba geçmiş ve geleceğin aynı anda var olduğu sorusunu akla getir miyor mu?*

Prof.Dr. Saim YEPREM: Bu benim çalışmamda var, yani geçmiş bir zihinde bir hatıradır, geçmiş dediğimiz şey budur. Gelecek de yine zihinde bir kurgudur. Realitede yoktur. Hal, geçmişin geleceğe dönüştüğü andır. Bir değişkendir ve bu da bir geçişten ibarettir. Neticede organik bir maddeden başka bir şey değil, o ortada bir hatıra kalıyor. Çiğnenmiş kemikler, klasik felsefede de öyle, biraz sonra yenecek et diyor ya. Gelecek o ettir, geçmiş de kemiktir diyor. Hal nedir, geçmişin geleceğe dönüş anıdır. Gündemötesi programının 11. Bölümüne bakın TRT arşivinde var internette. Burada geleceğin haberi hissedilebilir mi, o zaman, rüyada gelecek görülebilir mi konuları tartışıldı. Orada iki enteresan adam vardı, doçent ikisi de, biri nörolog doçent tıp fakültesinde Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde, öteki psikiyatri doçent Şifa Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde. Birinin adı Sultan, ben Sultan adını hanımlara ait sanıyordum meğer erkek adı da olurmuş yani. Hatta keşke o bölümü izleyip gelseydi bazı arkadaşlar diye düşündüm. Hatta İbrahim hocaya espri yapıp gönderiyim onları dedim vakit bulamadım yani. Çünkü onlatın verdiği bilgi kurgu değil, baya iddialı ve cazip geliyor bizim takıma bunlar.

Sebep-sonuç kavramını ortadan kaldırdığımız takdirde bizim din de gider, hukuk da gider, inanç sistemi de gider. Tipik olarak tevlit ve mevlüt meselesinde, camın kırılması için kurşunun ona gelmesi gerekir. Mantıklı olarak kurşun öncedir, camın kırılması sonradır. Kurşun illettir, kırılma maluldür. Mantığın, kelâm delillerinden biri illetin malule tekaddümüdür. Mantık bunu söylüyor; illet malule tekaddüm eder diyor.

O zaman kurşunun cama gelmesi sebeptir, camın kırılması müsebbeptir yahut maluldür. İllet-malul ilişkisi. Sen bunu kaldırdığın zaman camın kırılması olayında sorumlu bulamazsınız. Hem hukuk hem din açısından sorumluluğun oluşması için o fiilin yapılmış olması gerekiyor.

Prof. Dr. Numan KONUK: Hocam ben hem parapsikolojisiyle ilgili arkadaşımın sorusuna cevap olarak hem de teşekkür etmek amacıyla son sözü almak istiyorum. Bir kere çok güzel bir program oldu. Ben ilahiyat alanının dışında bir bilim adamı olarak çok keyif aldım. Beni davet ettikleri için gerek Kelâm Anabilim Dalına gerekse İlyas Çelebi hocama çok teşekkür ediyorum. Kelâm anabilim dalından da bu şekilde din bilim ilişkisini eksen alan programların devam ettirmelerini diliyorum.

Para psikolojisiyle ilgili soruya gelince, biz davranış bozukluklarıyla ilgili şikâyetleri değerlendirirken daha çok common sense dediğimiz sağ duyuyu esas alırız. Bu bağlamda kişi elbette rüya görür, bunu kendine göre anlamlandırır, rüyalar hayatın zenginliğidir. Ancak kişi bunu tamamen gerçek sayıp, dış dünyaya aktarırsa, tabi bunun derecesi önemlidir, mesele obsesis kompülsif dediğimiz ya da daha başka hastalık boyutlarına taşınır ki tıbbi müdehale gerektirir. Zira rüyalarda yaşanan hadiselerin gerçekmiş gibi algılanması insana hem kendi hayatını hem de çevresindekilerinin hayatını olumsuz etkilemesi, yaşanmaz hale getirmesi de söz konusudur. İlyas Hocam konuşmasında bunun somut örneklerini verdi. Bu meselenin en kolay çözümü, insanın bu türden telkinlere, şartlamalara kendini kapatması, en azından meyilli hale getirmemesidir. Bu türden patolojik vakaların genelde rüyaların çok revaç gördüğü mistik çevrelerde yaşayan insanlarda ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir.

Prof. Dr. M. Saim YEPREM: Efendim, en başta Kelâm Anabilim Dalına, teşrif eden hocalarımıza, katılarak dinleyerek

gelen meslektaşlarımıza ve sevgili öğrencilerimize çok teşekkür ediyorum.

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ*

Ben de çok teşekkür ediyorum. Şimdi öncelikle şöyle bir ayrım yapmak lazım. Kelâm büyük bir gelenek ve bu geleneğin Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet (Eşariyye ve Matüridiyye) olmak üzere farklı ekolleri bulunuyor. Bu nedenle kelâm ile felsefe arasındaki ilişkiyi de kelâmın söz konusu ekollerini dikkate alarak kurmak gerekiyor. Genellikle bizim kelâm tarihi literatüründe kelâma ilişkin bütün cümlelerimizin aslında Ehl-i Sünnet kelâmına yönelik cümleler olduğunu görüyoruz. Yani günümüzde mesela kelâmın cevher-araz teorisine ilişkin herhangi bir çalışmada veya daha farklı konulardaki çalışmalarda Ehli Sünnet kelâmının özelikle Eşarilik'in merkezî bir konumda bulunduğu bir anlatım tarzı var. Bunun bir kere değişmesi gerekiyor. Ben bu farkındalığın aslında bizim kelâm-felsefe ilişkisi hakkındaki kanaatlerimizi de değiştireceğini düşünüyorum.

Bilindiği üzere bir ilimde önce kavramlar, kavramların birbiriyle ilişkilendirilmesiyle önermeler, önermelerle kurulan kıyaslarla da ilmin mesaili teşekkül ediyor. Şimdi erken dönem kelâmına baktığımız zaman ilk olarak söylememiz gereken şey bu dönemde karşılaşılan teolojik problemlerin, mesela insanın failliği problemi veya naslarda Tanrı hakkında kullanılan ve teşbih bildiren ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi problemlerin Müslümanların kendi iç problemleri olduğudur. Ancak zamanla bu problemler tikellikten tümelliğe doğru evriliyor. Yani mesela Cehm b. Safvân, Sümenîlerle Tanrı'ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir tartışma yapıyor. Bu tartışmada Tanrı'ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceği sorusunun yanı sıra "Bilgi nedir?", "Bir şeyi bilmenin muhtemel yolları nelerdir?" ve "Gerçekliğe ilişkin bilgi nasıl elde edilir?" gibi sorularla söz konusu problem tikellikten tümelliğe doğru

---

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hngudekli@gmail.com

evrilmeye başlıyor. Bu anlamda ilk bilgi teorisi kitabını da Vasıl b. Ata'nın yazdığını Ebu Hilal el-Askeri zikreder: Kitâbu's-Sebîl ilâ marifeti'l-hak diye. Burada "Hakikate ilişkin bilgi nasıl elde edilir?" sorusunun oldukça açık bir biçimde sorulduğunu görürüz.

Şimdi bununla irtibatlı olarak dikkat çekmek istediğim bir diğer husus şudur: Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alan kelâmcılar, yani Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Muammer kelâmî önermelerin doğruluk değerinin artık naslarla değil, bütün insanlarda ortak olan yani herkesçe müşterek olan bir kaynakla, yani akılla temin edilmesi gerektiğini düşündüler. Ebü'l-Hüzeyl''in hudûs teorisini yeniden inşa etmesinin sebebi buydu. Zira biz naslara baktığımız zaman zaten naslarda "Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu" ve "Tanrı'ya hiçbir şeyin benzemediği" gibi bir takım genel ilkelerin yer aldığını görüyoruz. Öyleyse naslarda zaten Tanrı ve Tanrı dışındaki her şey ayrımı varken ne oluyor da Ebü'l-Hüzeyl hudûs kavramına gitme ihtiyacı hissediyor? İşte burada benim gördüğüm –aslında pek çok konuyla ilgili olarak biz kelâma nasıl bakıyorsak onu öyle görme imkânı elde ediyoruz– şey şudur: Burada Ebü'l-Hüzeyl kelâmın sadece inananlar, yani Müslümanlar için değil; tüm bireyler, tüm zamanlar ve tüm mekanlar için yani tümel bir disiplin olarak kurulması gerektiğini düşündü ve hudus kavramına bedihilik atfederek ona salt insan aklının bir ürünü olarak ulaşabildiğini düşündü. Böylece kelâmcılar bu anlamda felsefeyle benzer bir aktivitede bulundular.

Sözgelimi kelâmın metafizik bir disiplin olup olmadığını soruşturuyoruz. Metafizik mevcuda mevcud olmak bakımından bitişen nitelikleri ele alır. Aslında bu aşamasıyla biz bunu Mutezile kelâmında da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bu bağlamda kelâmda, mevcud, mevcud olmak bakımından ele alın-

dığında "başlangıcı olmak" ve "başlangıcı olmamak" şeklinde hudus ve kıdem şeklinde iki temel kategoriyi bize veriyor. Tanrı'nın başlangıcı yok; başlangıcı olan âlem ise cevher ve arazlardan oluşuyor. Böylece kelâmda bir ontolojinin ve ontolojinin altında, var olan ne varsa hepsine ilişkin bir açıklamanın bulunduğunu görüyoruz. Bu nedenle kelâmcılar, bizim metafiziğin ontoloji diyebileceğimiz alt dalı içerisinde yer alacak bir faaliyet yürütüyorlar. Bu nokta dikkate alınmadan bugün kelâm-felsefe ilişkisine veya kelâmın metafizik olup olmadığına yönelik açıklamalarımız bizi daha ileriye götürmeyecektir.

Son bir şey olarak şunu ifade etmek istiyorum: Mutezile'nin naslar ilişkisi Ehli Sünnet kelâmının naslara ilişkisi gibi kesinlikle değil. Kadı Abdülcebbar çok iyi bilindiği gibi Şerhu'l-usûli'l-hamse'de dört tür delâletin var olduğunu söyler ve ilk sıraya Kitâb'ı değil, aklın hüccetini koyar. Çünkü aklın hücceti olmaksızın ne Kitab ne Sünnet ne de İcmaın hiçbirinin bilgisel değerini temin etme imkânımızın olmadığını söyler. Marifetullahın nazarilği de zaten bu düşünce üzerine temellendiriliyor. Beni dinlediğiniz için çok teşekkür ederim.

Gürbüz DENİZ*

Tebliğ, doğal olarak bir kelâmcının bakış açısını yansıtan bir metindir. Bize göre; eldeki metin usûl itibariyle problemli görünmektedir. Şöyle ki; kelâma ilişkin konular söz konusu edilirken **kelâmın birinci elden kaynaklarına** atıf yapılmakta ve kelâmî bakış açısıyla problem teferruatlandırılmaktadır. Tasavvufa ilişkin olan meselelerde de kelâm kadar olmasa da yine de birinci elden kaynaklara müracaat edilmekte ve tasavvuf felsefesine ait yorumlar daha çok kelâma yakın bir tarzda temellendirilmeye çalışılmaktadır. İslâm Felsefesine ilişkin yaklaşımlar ise; ne yazık ki; ikinci elden tek bir eserle geçiştirilmiş olup; problemlerin takdiminde sunulan malumat fazlaca ön kabuller içermektedir. Bu yaklaşım tarzı ve bakış açısı; kelâm ilminin yalnızca felsefeden ayrışan cihetlerinin sunumu şeklinde zuhur etmiştir. Usul-i Fıkh'a ilişkin ise hemen hemen hiçbir kelâm edilmemiştir. Usul-i fıkhın kelâmla ilişkisi nedir ve nasıldır? şeklindeki muhtemel sorulara hiç değinilmemiş.

Metnin içeriğine dair değerlendirmemiz ise özet olarak şöyledir:

1. Ortaya çıkışı itibari ile kelâm ve akaid ilimlerinin nasıl teşekkül edildiklerinin tefriki yapılmamıştır. Bu sebeple, kelâma hem inancın izah edilmesi hem de bu inancın savunulması görevi verilmiştir (Tebliğ s. 8). Bizce akaidin bir bütün olarak takdimi ve tebyini ile kelâm ilminin olgusal ya da sosyolojik olarak doğuşunun ayrımının yapılması gerekirdi.

2. İbn Sina'nın kelâm ilmi üzerinde etkili olduğunu ifade eden Cağfer Hoca, bu etkinin kaynağının ne olduğunun belli olmadığını ifade etmektedir (Tebliğ s. 10). Eğer İbn Sina'nın eserlerine bu gözle bakılsaydı, bu iddianın kaynağı ra-

---

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

hatlıkla görebilirdi. Örnek olması açısından, İbn Sina'nın Risaletü'l-Arşiyyesi bu hususta önemli bir kaynaktır. Diğer taraftan, İbn Sina'nın felsefeyi kelâma yaklaştırdığı iddiası ise (Tebliğ s. 10) ispatı gerekli olan hitabî bir söylemdir. İbn Sina'nın bir Müslüman olarak meselelere yaklaşması ya da bazı âyet ve hadisleri bir problemi anlatırken kullanması, O'nun felsefeyi kelâma yaklaştırdığı manasına gelmez. İbn Sina'nın yaşadığı dönem itibariyle; felsefenin kelâmlaşmasının en önemli kriteri; dinî inancın ve değerin başka iddialar karşısında savunulması ve savunmacı pozisyona girilmesidir ki İbn Sina bu tür bir pozisyona itibar etmez. Bir mesele hakkındaki fikri ne ise, onu bir bütünlük içerisinde takdim eder. Yani varlığa varlık olması açısından inceler ya da felsefî sistemine dâhil eder.

3. Şer'î ilim (Tebliğ s. 12) tabirinin kelâm, usûl-i fıkıh ve fıkıh ya da herhangi beşeri bir ilme hasredilmesinin doğru bir isti'mal olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü beşerî yorumlar din değildir. Yorumun kaynağı din olsa da yorumun kendisinin din veya şer'î kabul edilmesi bizi içinden çıkılmaz sorunlara götürebilir. Yani fakihin içtihadı ya da fetvası din ise, o zaman bugün yapacağımız pek bir iş yok demektir.

4. Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki görüşleri, O'nun kelâmı kutsadığı eserlerindeki söylemleriyle sınırlandırılmıştır. Mesela; Gazzâlî'nin Mustasfa'da kelâma biçtiği rol aslında felsefeden devşirdiği roldür. "Kelâm tümel bir ilimdir." Nasıl bir tümel? Matematiğin, fiziğin ve özellikle de ahlakın doğrudan söz konusu edilmediği bir ilim nasıl tümel ilim olur ve bütün ilimlere usûl telkin edebilir? Gazzâlî'nin *Munkız*'daki görüşlerine de bakmak lazımdır. Özellikle, hakikati arayanların sınıflandırılmasında Gazzâlîye göre kelâm, ikinci sınıf bir ilim mevkiindedir.

5. Tasavvuf nokta-i nazardan İbnü'l Arabî'nin sûfîler ve felsefeciler bağlamında söylediği; "sûfîler felsefecilerin peşine takılarak tasavvufu felsefîleştirdiler (Tebliğ s. 13) şeklindeki

iddiaya Cağfer hoca da katılmaktadır. Bir İbnü'l Arabî uzmanı olan Cağfer hocaya şunu sormak herhalde gereklidir: İbn Arabî felsefeden etkilenmemiş midir? En azından eserlerinde zikrettiği, mesela İbn Meserre'den etkilenmemiş midir? Vahdet-i Vucûd'un kaynağı hangi kelâmî düşüncedir?

6. Cağfer hocanın tebliğinin 15. sahifesinde zikrettiği şu tanım ilginçtir. Şöyle diyor: "Felsefeciler; bilgi; tasavvur ve tasdik şeklinde iki tür bilgiyi kabul ederler." (Tebliğ s. 15). Bu tanım ne kadar doğrudur? Felsefecilere göre bilgi; "tasavvur ve tasdiktir" yani bilgi, bu iki alanın toplamıdır. Yine hoca, tebliğinin 14. sahifede bilginin oluşumunu anlatırken de problemlidir. Çünkü bilmek için ön bilgiye yani evvelî bilgiye sahip olmamızın kaçınılmazlığını filozoflar ifade ederler. Hatta kıyas veya mantık ve bilmek; bilinenden bilinmeyene gitmektir. Hiçbir şey bilmiyorsam, bilinmeyen bir şeyi ne ile kıyas edebilirim? Ayrıca bilgi, hüküm vermektir. Kendisi hakkında hüküm verilmemiş hiçbir malumat bilgi değildir.

7. Felsefecilerin vahyi bilgiye hatabî bilgi dediklerini Cağfer hoca kesin bir dille ifade ediyor ki bu hüküm felsefeciler hakkında doğru bir hüküm olamaz (Tebliğ s. 15). Çünkü Fârâbi'nin bazı ifadelerini cımbızla alıp, felsefeciler vahyi hatabî bilgi olarak kabul ediyorlar demek, biraz zorlama olur. İddianın kaynağı olarak gösterilen Fârâbi'ye göre; ilk başkan, ilk peygamberdir o da hem filozof ve hem de peygamberdir. Ama bir filozof, peygamber değildir. Yine filozofun peygamberden üstün olduğunu söylemek, bizce kolaycılığa, peşin hükümlülüğe kaçmaktır. Çünkü bu hususta hoca hiçbir filozofa atıf yapma gereği duymamıştır.

Yine tebliğin 15 inci sahifede sezgi meselesinde de bizce problemler var. Öncelikle, filozofun sezgisi (hads) ile sûfînin sezgisinin (ilham) mukayesesi yanlıştır. Birincisini temsil eden İbn Sina sezgiyi ilahî vahyin aklî açıklamasını yapmak için

kullanır iken diğerini temsil eden sûfî ise kendi bireysel tecrübesini anlatmak için kullanmaktadır.

8. Zihin dışında olan varlıklar da ancak zihnî bir varlık konumuna geldikleri zaman bilginin konusu olabilmektedirler. Filozofların zihnî varlığın dışında bir varlık kabul etmediklerini söylemek, doğru bir yargı değildir. Elbette filozoflar zihnî ve harici varlıkları kabul etmektedirler. Ancak onların, insanî bilginin konusu olabilmeleri için zihnî varlık konumuna terfi etmeleri gerekmektedir (Tebliğ s. 16-17).

9. "Tanrı, âlemin illeti olmasının yanında aynı zamanda onun faili, gâyesi ve suretidir." (s. 18). Tanrı âlemin nasıl suretidir? Ya da hangi filozof bunu söylüyor? Ayrıca filozoflara göre; "Allah'ın bir sıfatının olması söz konusu değildir" (Tebliğ s. 18) deniliyor. Sıfatların mana ve fiil olarak zatın aynı olması ile sıfatların olmadığını söylemek temellendirilmesi gereken bir iddiadır. Bu meseleyle bağlantılı olarak, "yoktan yaratma" iddiası da çok su götürür.

Allah'ın ve âlemin kıdemi meselesinde filozofların kavramsallaştırmaları değiştirilerek takdim edilmiştir. Şöyle ki hocaya göre; Allah âlemden itibarî olarak öncedir. (Tebliğ s. 18). Halbuki filozoflara göre öncelik, yalnızca zamana hasredilemez. Bu sebeple; Allah Kadim biz-Zat'tır ve her varlığın mutlak illetidir. Âlem ise kadîm bi'z-zamandır. Allah'ın zatî kıdemine hiçbir şey kadimlikte ortaklık yapamaz: Sonra kadîm biz'z-zaman, zamana yani zamanın tanımından dolayı ifade edilmiş bir husustur. Filozofları eleştiren kelâmcılar da bir çıkış yolu bulamayınca âlem ile Allah'ın yaratması arasına boşluk (hala) ve muhayyel zaman gibi isimlendirmelerle işi açıklamaya çalışmışlardır. Halbuki filozoflar âlem kadim demezler; onlar "Kadim'in fiili de kadimdir" derler.

10. Önemli bir problem: Kelâmcılara göre Allah ve sıfatları zamandan ve mekândan ve beşerî olan her şeyden aza-

de/bağımsız ise Allah'ın zamanda meydana gelen işlerle ilişkisi nasıldır? Bu hususta Cağfer hoca gerçekten kelâmcıları bu işten sıyırmak için ciddi gayret göstermiştir (Bk. Tebliğ 19. 20. s.). Ancak gelinen sonuç, hocanın metninden de anlaşıldığı kadarıyla hocayı bile tatmin etmemiştir. Bu hususlarda hoca, filozofları ceffel kalem sildiği için başka bir alternatif de bulamamıştır. Ancak; İmam Mâtürîdî, Ebu'l-Leys ve Zemahşeri'den naklettiği kanaat üzerinde durmak istiyoruz: "Halk, yaratma; emir de çekip çevirme/yönetme anlamlarına gelmektedir." (Tebliğ s. 23)

Emir kavramının Kur'anî bağlamı rahmetli Şakir Kocabaş'ın İslâm Biliminin Temelleri adlı kitabında bütün versiyonları ile işlenmiştir. Emir âlemi; filozofun sisteminde felekler ya da melekût âlemine tekabül etmektedir. Allah'ın âlemle olan ilişkisi; sebep-sonuç ilişkisi bağlamında melekler vasıtasıyladır. İslâm akaidinde meleklere iman etmek, imanın ikinci esasıdır. Neden meleklere iman ediyoruz? sorusu bu tebliğde söz konusu edilmediği gibi diğer kelâm kitaplarında da Kur'an'ın açıkladığı tarzda açıklamalar bulmak çoğunlukla zordur. Allah'ın âlemle ilgili fiillerinin tamamının melekleri vasıtasıyla olduğunu söylemek bizce gerçeği ifade etmenin bir çıkış yoludur. Allah için zat-sıfat ayrımına gidildiğinde ve sıfatların da doğrudan âlemdeki işlerle ilişkisi olduğuna inanıldığı zaman, meleklere iman etmenin yanında onların ne işe yaradıklarını devre dışı bırakmış oluyoruz. Meleklere iman; mümkün varlık skalasında birinci aşamada durmaktadır.

Cağfer hocanın, doğrudan âlemî yaratıcı ve ona müdahaleci dediği tanrı mı yoksa melekleri, melekûtu ve her bir varlığın melekûtu vasıtasıyla âleme müdahalesi mi daha doğru ve İslâmî görünmektedir? Eğer bilimler arasında bir uyum arayacaksak; hem problem çözücü ve hem de asıl meselelerin üzerinde durmamız gereklidir.

"Katı determinizm, hem mucize gibi dinî olguları geçersiz kılmakta ve hem de katı bir kaderciliği yani insanın tabiatın ve olguların içinde bulunan yerleşik ve değişmez kurallara mahkûmiyetini beraberinde getirmektedir." (Tebliğ s. 24). Hocamızın bizce bu hitabî söylemi insanı cezbediyor. Ama şu soruların cevabını bu söylem doğrultusunda metinde bulamıyoruz:

a) Allah'ın sünnetinde değişme olur mu?

b) Allah va'dinden döner mi?

c) Sebepsiz yaratma, yani hocanın ifade ettiği mucize anlayışı, bizi anlamlı bir şekilde bir yaratıcıya götürür mü? Sebepsizlik; ateizme, nihilizme ve en iyimser yorumla bizi agnostizme götürmez mi?

d) Allah'ın mülkünün dışında insanın nasıl bir hareket alanı vardır?

11. Ahiret konusunda hocanın tebliği bizce yetersizdir. Gerektiğinde bu mevzu ile ilgili mütalaalar üzerinde konuşabiliriz. Çünkü ahirete iman, bugün Allah'a iman etmenin neredeyse yeter şartı konumundadır ve bütün İslâmî ilimlerin de ortak konusudur.

Atilla ARKAN*

Herşeyden önce bu programı düzenleyen İSAV'a ve müzakere metnini sunan Prof. Dr. Cağfer Karadaş hocama teşekkür ederim. Cağfer hocamız kelâmî perspektiften başarılı bir sunum gerçekleştirdi ve amacına ulaşarak faydalı tartışmaların kapısını araladı. İslâm Düşüncesinin kurucu unsurları olan, Felsefe, Kelâm, Tasavvuf ve Fıkıh usûlü arasındaki ilişkileri konu eden bu oturumlarda öncelikli şu hususun altını çizmek isterim. Söz konusu bu disiplinler İslâm'ın farklı yorum gelenekleri olup dinin hemen hemen bidayetinden itibaren vardır. Ayrıca diğer dinlerde de benzer disiplinler bulunmaktadır.

İlk cümle olarak söylemem gereken bu disiplinler İslâm'ın farklı yorum gelenekleridir. Bu disiplinlerin amaçları, yöntemleri, öncelikleri, bazen aynı konuları ele alsalar da ilgi noktaları, baktıkları perspektifleri farklıdır. Doğal olarak bu bağlam içerisinde kullandıkları kavram setleri farklı olmuştur. Özellikle karşılıklı etkileşimden sonra yazılış olarak aynı kelimeleri kullansalar bile kavramsallaşma sürecinde anlam içerikleri farklı olabilmiştir. Yine bu disiplinler tarihsel süreç içerisinde birbirlerine ciddi eleştirilerde bulunmuşlar ve birbirlerini sentetik olarak dönüştürmüşlerdir.

Bu disiplinler zaman zaman aynı konuları ele alsalar da çoğu zaman farklı konuları kendilerine dert edinmişlerdir. Mesela insanın iradesi filozof tarafından psikolojinin ve ahlakın bir alt konusu olarak ele alınmışken, Kelâm ilminde özellikle ilk dönemde Yüce Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığı ile ilişkili ele alınmıştır. Sufi ise aynı konuyu Yüce Allah karşısındaki dini vecd ve duygulanımı içinde ele alıp tasvir eder. Fıkıh usûlcüsü ise arka plandaki bu tartışmalar girmeden ama husun ve kubuh konusunu da aynı bağlama ilave ederek,

---

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aarkan@sakarya.edu.tr

Müslüman bireyin fiillerinin sorumluluğunu ve şerî yasamayı temellendirmek için konuyu tartışır.

Diğer taraftan tarihte geliştiği şekliyle bu disiplinlerin farklı izah modelleri olduğunu da görmemiz gerekir. Özellikle Mutezile'den itibaren Kelâm okulları Yüce Allah'ın iradesini öne çıkarmak için atomcu bir varlık anlayışını benimsemişlerdir. Büyük ölçüde sebebliliği göreli olarak ikincil seviyeye düşüren vesileci bir varlık tasavvuru geliştirmişlerdir. Diğer taraftan özellikle Meşşai filozoflar Aristocu fiziğini takiben bir varlık anlayışı geliştirmişler ve evrendeki sebepliliği Yüce Allah'ın ilminin ve hikmetinin bir tezahürü olarak yorumlamışlardır. Yüce Allah'a atf edilen irade kelimesini büyük ölçüde Allah'ın ilminin içeriği olarak müteala etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın iradesi Bu bağlamda kelâmcıların Yüce Allah'a irade izafe etmelerinin veya Dinî nasslarda geçen iradeyle ilgili ifadeleri lafzî olarak anlamalarının Zata bir kusur ve eksiklik izafe edilmesi olarak görmüşlerdir. Filozoflara göre Yüce Allah'ın ilmi ve kudreti tam ve yetkin olduğundan irade kavramının içeriğinde bulunan muhayyer kalıp tercih etme konumunda bulunmaz. Bu ancak ilim ve kudret bakımından eksik ve kusurlu varlıklar için mümkündür. Tabii Cağfer hocamız bir Kelâmcı olarak meseleye baktığı için birinci yönü vurgulamaktadır.

Bu disiplinlerin amaçları da farklıdır. Felsefe okulu tümel ve tikel disiplinleriyle varlık hakkında araştırmayı ve bu araştırmaların devam ettirilmesini öncelikli bir amaç olarak görür. Din ile ilişki ve uzlaşıyı tümel bir tarzda kurar. Fârâbî'nin de atıfta bulunduğu şekliyle, Kelâm ilmi ise öncelikle Müslüman toplumun itikat esaslarını belirlemeyi ve bunların savunmasını amaç edinir. Dönemin felsefi ve bilimsel bilgi birikimiyle bir uzlaşı elde etmek Kelâmcı için ikincil bir meseledir. Tasavvuf ise sûfînin/Müslüman bireyin Yüce Allah ile aşk/sevgi/korku/takva serüveninde kılavuzluk yapmayı kendi-

sine amaç edinir. Bu süreç yaşanılan, tecrübe edilen duygusal bir mahiyet arz eder. Nitekim sûfîler amaç bakımından diğer disiplinlerden ayrışmalarını onları kıl-u kal ehli nitelemelerinde açıkça gösterirler. Tasavvuf geleneğinin Gazzâlî ve İbn Arabî sonrası dönemde felsefi ve kelâmî tartışmaları ve muhtevayı içerecek bir şekilde benzer kavramları kullanması bu durumu değiştirmemektedir. Hala sûfî için asl olan kendi bireysel tecrübe ve zevk alanıdır. Tasavvuf çevrelerinde gözlemlenen bu durum, şehirleşen Müslümanların entelektüel ve sosyolojik dönüşümlerine intibak olarak anlaşılmalıdır.

Özetle Felsefe, Kelâm, Tasavvuf, Fıkıh usûlü ve Hadis disiplinlerinin zorunlu olarak her zaman olmasa bile genel itibariyle sosyolojik anlamda farklı meşreplere işaret ettiğini kabul etmemiz gerekir. Siyasi iktidarın da harekete geçirmesi ve yönlendirmeleriyle, toplumun farklılaşması ve katmanlaşması bu ilmi çevrelerde karşılığını bulmaktadır. Bu farklılaşma diğer bir kökünü bireysel mizaç farklılıklarından da alabilmektedir. Siyasal anlamda bu disiplinlerin ortak yönlerini aşırı vurgulayarak bir ve aynı kabul etmek İslâm kültürünü bir yandan fakirleştirmekte, diğer yandan ise toplum içerisindeki muhalefet tabanını sağlıksız zeminlere itmektedir.

19. yüzyılda köklerini bulan bir şekilde Çağdaş İslâm düşüncesinde tezahür eden dinin asıllarına dönüş, dini metinleri sahih bir şekilde anlama veya toplumu büyük ölçüde dini metinlerin lafzi anlamları üzerinden inşa etmek kendi dönemlerinde makul olabilir fakat bugün için yetersizdir. Bu tavır klasik yaklaşımda Ehl-i Hadis diye nitelenen akıma yakınlık göstermektedir. Selefî akımlarda farklı saiklerle benzer bir yaklaşımı sergilemektedir. Bu ve benzeri yaklaşımlarda en temel zaaf İslâm toplumlarının yaşamış olduğu tarihsel tecrübeyi anlamlı bir şekilde devam ettirmede kendisini göstermektedir. Ayrıca bu yaklaşımların etkisiyle, Müslüman toplumların var

olan yaşayış biçimlerine ise çok daha dışlayıcı bir tavır sergilenmektedir. Dini metinlerin mesajlarının toplumsal uygulamalara dönüşmesinin ancak toplumsal tecrübe süzgeciyle beraber olduğu çoğu zaman unutuluyor. Dini metinlere vurgu ve sadece dini metinlerden hareketle bir toplum, devlet ve medeniyet inşa edilebileceği fikri büyük bir yanılgıdır.

Bugünün Türkiye'sinde ise küresel ve bölge rekabetin dinî ideoloji ve söylemler üzerinden gittiğini görmek durumundayız. Müslüman toplumların geleceğini teminat almak için konuştuğumuz bu konular hayatı önemdedir. Burada Müslüman toplumların kardeşliğini destekleyen, hoşgörü ile farklı düşüncelere saygıyı destekleyen yaklaşımlar son derece önemlidir.

Üç dinî ideoloji İslâm dünyasında arkalarındaki devletlerle beraber rekabet ediyor:

1) Sünnilik,
2) Selefîlik
3) Şiîlik.

Türkiye gibi çoklu kültürel, dini ve siyasi yapıların olduğu bir coğrafyada tekli bir düşünce tarzı çok ciddi sıkıntılar doğuracak ve ayrıca da Türkiye'nin her türlü potansiyelini çok ciddi şekilde sınırlayacaktır. Bizlerin çoklu yorum imkânlarını göstererek bu imkân ve potansiyeli genişletme sorumluluğu bulunmaktadır. Türkiye'de bazen selefi bir tavırla Sünni müktesebat okunarak bir tür "sünnicilik" inşa edilmeye çalışılmaktadır. Halbuki Sünniliği ayırt eden en önemli husus meselelere gösterilen tavırdır. Yoksa konulara dair nazari içerikler değildir. Bu tavır Müslüman toplumların maslahat ve huzurunu inşa edecek şekilde bir uzlaşma ve orta yol arayışında kendini gösterir. İSAV bu organizasyonla buna hizmet etmektedir. Kendilerine bir kez daha teşekkür ederim.

Vecdi AKYÜZ

Cağfer Bey, mihne olayıyla ilgili, Ehl-i Hadis tarafından özellikle Mutezile'ye karşı yapılan "karşı-mihne" hareketleri üzerinde, metinde değil de, konuşmasında çok kısaca durdu, az da olsa konuya değindi. Bence bu bölümün biraz daha genişletilerek metinde yer alması gerekir. Çünkü Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde bile "mihne" sadece Ehl-i Hadis açısından, eksik ve son derece tek yanlı ele alınmıştır. Daha sonra iktidarla işbirliği eden Ehl-i Hadis mensuplarının ortaya çıkardığı diğer yanın, özellikle Mutezile'nin mağdurları, maalesef hiç dikkate alınmamış. Bu, biraz da genel olarak İslâmî ilimlerde Arapça'da yazılan literatüre çok fazla ve eleştirisiz bağlı kalmamızdan dolayı oluyor. Bu hususu, tebliğine eklerse, bence çok iyi olur.

İkinci değineceğim nokta, kelâm açısından İrca düşüncesine hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Mürcie, birçok noktada eleştirileri olan, yeni yaklaşımları olan bir akım. Bu düşüncenin en önemli düşünürleri ve temel yaklaşımları, tebliğin ilgili bölümlerinde yeterince yer almalıydı. Buna, değişik konularla alakalı olarak değinilmesinin çok faydalı olacağını düşünüyorum.

Üçüncüsü, İbn Arabî'ye kadar farklı sûfîlere değiniliyor, İbn Arabî'den sonra sanki başka bir sûfî yok gibi. Adeta İbn Arabî'nin bir tekeli var gibi. Tasavvuf düşüncesindeki gelişme bir yerden sonra adeta İbnu'l-Arabî'den ibaret kalmış, diğer düşünceler neredeyse tamamen ihmal edilmiştir. Bu önemli noktaya da dikkat çekmek istiyorum.

Çok teşekkür ederim.

Abdullah KAHRAMAN*

Prof. Dr. Cafer Karataş'ı böyle geniş bir konuyu bir tebliğe sığdırabilme başarısı göstermesinden dolayı tebrik ediyorum.

Karataş, tebliğinde kelâm, felsefe ve kısmen tasavvufu fikir verecek kadar karşılaştırdığı halde, fıkıh usûlüne yeteri kadar yer vermemiştir. Yer yer yapılan karşılaştırmalar olmuşsa da bu sistematik olmamış. En azından belli zamandan sonra bilgi nazariyesinin kelâmdan ariyet olarak alınıp usûl eserlerine mukaddime olduğu vurgulanabilirdi. Çünkü Hanefî usûlcü Alauddin es-Semerkandî (539)'dan itibaren Hanefî usûlünde bilgi nazariyesinin yer aldığını görüyoruz. Lamisi (694) ise *Kitabun fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde bunu devam ettirmiştir.

Memzuc metodun ilk temsilcilerinden olan İbn Saati ise artık kelâmı fıkıh usûlünün kaynakları arasında saymıştır[1]. Aynı zamanda eserinin mukaddimesine "el-Mebadiü'l-kelâmiyye" diye bir başlık atmıştır.

Cafer Karataş'ın s. 10'da fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki ilişkiye dair zikrettiği husus, mütekellimun metoduyla yazılan fıkıh usûlü eserlerinin ortaya çıkışını izah ederse de fukaha metoduyla yazılan eserlerin yazılım sürecini tam olarak izah edemez.

Karataş, tebliğinde kelâm ve fıkıh usûlünü karşılaştırırken adeta "kelâm olmasaydı fıkıh usûlü de olmazdı" gibi bir imada bulunmaktadır ki, bunu tarihen ispat etme imkânı yoktur. Burada ilim olarak kelâmın öncelenmesi yerine âkaidin önceliği ve temel oluşu ifade edilse daha isabetli olurdu.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
a.kahraman@hotmail.com

[1] İbn Saati, *Bediu'n-nizam*, s. 51.

Tebliğde kelâm akaitle karışık olarak ele alınmıştır. Halbuki her iki ilmin ayrıştığı noktalar bulunmaktadır ve mukayesede bu ayrım da önem arz etmektedir.

S. 11'de nikâh akdi üzerinden güzel bir kurgu yapılmış fakat bu nikah sonucunda doğan çocuktan bahsedilmmemiştir.

S. 13'te cümle muğlak olmuş (tasavvuf ise… diye başlayan paragraf) Burada iki İbn Arabî birbirine karışıyor. Yani Muhyiddin İbn Arabî ile Ebu Bekir İbn Arabî mi kastedildiği tam olarak anlaşılamıyor.

S. 19'da kimin kimi itham ettiği belli değil(son paragraf).

S. 25'e kadar karşılaştırma fıkıh usûlü üzerinden giderken burada fıkıhla kelâm karşılaştırılıyor ve burada kelâmla fıkıh usûlü birleştirilmiş oluyor.

Tebliğde usûl ile kelâm arasında önemli kesişme alanları olan husün-kubuh konusuna yer verilmediği için buna bağlı olarak maslahatı hikmet ve usûlcülerin geliştirdiği hikmet-i teşri üzerinde de durulmamıştır.

Son olarak tebliğ, dört ana disiplini ele aldığı için karşılaştırmalarda problemler oluşmuş gözüküyor. Mesela, sadece kelâm ve fıkıh usûlü karşılaştırılsa bir tebliğ çerçevesinde daha net sonuçlara ulaşılabilirdi.

Ahmet YAMAN*

Sözlerimin başında etrâf-ı ma'niyyeye peşinen ve toptan teşekkür ediyorum. Önce bir hissiyatımı paylaşayım: toplantının amacından sanki sapıyormuşuz gibi görünüyor. Biz hemen ilimlerin iç meselelerine ve kendi özel mesâiline daldık. Oysa bu toplantının amacı herhalde "düşünce kurucu" olarak nitelenen dört ilmin kendi arasındaki ilişkileri; birbirlerine mebâdi ve/veya mesâil açısından takviyeleri, hatta varsa mübâyenetlerini tespit ve bunun üzerinden müslüman düşünce tarihinin köklerini yorumlayabilmekti. Dolayısıyla ben bu minvalde doğrudan kelâm ve usûlü'l-fıkıh ilişkisine değineceğim.

Kelâm ve usûlü'l-fıkıh arasındaki ilişki bağlamında, ilgililerin malumlarıdır, üç tane temel yaklaşım var. Birincisi usûlü'l-fıkhın kelâmın bir alt dalı olduğu yaklaşımıdır. İkincisi tamamen ondan bağımsız bir ilim olduğu yaklaşımıdır. Üçüncüsü de mebâdiini, bazı kavramlarını ve hükme giderken takip edilecek güzergâhı kendisinden alması itibarıyla kelâmla usûl arasında ilişki kuran yaklaşımdır. Bu üç yaklaşımdan sonuncusunun yani usûlü'l-fıkhın, temel ilkeleri (paradigmaları) ile hükmün kaynaklar hiyerarşisini kelâmdan alması yönüyle iki ilim arasında ilişki kuran görüşün daha sağlıklı olduğu anlaşılıyor.

Tam bu noktada "bu ilişki neyi belirlemiştir veya hangi noktalarda olmuştur" diye bana sorarsanız, ben cevabı ikiye indirgeyerek arz edebilirim:

1. Zihniyet oluşumunda kelâmın çok belirleyici bir işlevi olmuştur. Yani usûlcünün dolayısıyla fakihin, fıkhî faaliyette bulunurken hangi temel ve aksiyomatik ilkelerle kayıtlı olduğunu, hüküm koyarken hangi kaynaklara müracaat edip hangi

---

* Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

yolları takip edeceğini göstermesi bakımından bir zihniyet oluşturucu fonksiyonu var kelâmın. Siz fakih olarak "Kitap" diyeceksiniz, "Sünnet" diyeceksiniz, "İcma"dan bahsedeceksiniz, sahabeye atıf yapacaksınız vs. Peki "Kitab"ın delil olmasının delili ne? Önce nübüvveti, ismet-i enbiyâyı, peygamberlerin tebliğ ve beyan görevlerinin bulunduğunu ve dindeki konumlarını ispat etmelisiniz ki, Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine bir hüküm bina edebilesiniz. Ümmetin yanılmazlığını (ısmetü'l-ümme ani'l-hata), kelâmî bir mebde' olarak kabulden sonra icmaya değer atfedebilirsiniz.

İşte fakihe bu izni veren, kelâm ilmi olmuştur. O, kelâmın aslu'l-usûl olarak ortaya koyduğu temel ilkelere, "*elâ lehü'l-halk ve'l-emr*"i izah ederken söylediği şeylere fakihlerimiz, hem deliller hiyerarşisini hem de hüküm çıkarma yöntemlerinin bir kısmını oturtmuşlardır. Seyyid Şerif Cürcânî'nin altını çizdiği üzere "Âlim, kâdir, mükellef tutan, peygamberler gönderip kitaplar indiren bir yaratıcının varlığı sabit olmadan/ispat edilmeden şer'î ilimlerin varlığı düşünülemez." Böyle olduğu içindir ki, Gazzâlî'nin ifadesiyle "Kelâm, diğer bütün dinî ilimlerin mebâdiini belirlemeyi tekeffül eden bir ilimdir."

Küllî-icmalî delillerin geçerliliğini ispat yanında kelâmın ikinci bir rolü de hükmün metafizik temelini belirleme bakımından fakihin zihniyetini kurmasıdır. Hüsün-kubuh bahisleri bu zihniyet oluşumunun yapıldığı bahislerdir. Yani hâkim kimdir? Kime nereye kadar hüküm koyma yetkisi verilecektir? Eşyada zâtî değerler var mıdır, yoksa buna akıl mı karar verir? Her iki ihtimalin gerekçesi nedir? Sınırlar nereye kadardır? Hüsün-kubuh nazariyeleri bu soruları cevaplayan bir içeriğe sahiptir ve hükmün metafizik temeli bakımından son tahlilde fakihe sınırlarını öğreten bir rol oynar.

2. Hüküm çıkarma aşamalarının kavramsal çerçevesini belirlemede kelâm ilminin ıstılahlarından istimdad edilmiştir.

Çünkü delil, nazar, ilim, yakîn, zan, medlûl, delilin butlanından medlûlün butlanı ya da adem-i butlanı, şahidden ğâibe istidlal gibi terim ve konular istinbat aşamalarının kavramsal çerçevesinde kullanılmışlardır.

Bu söylediklerimi teyit bakımından birkaç isme atıf yapacağım. Mesela Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın başına mukaddime olarak yazdığı, daha sonra müstakil olarak neşredilen ve Hanefîlerin bize ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri diye bildiğimiz *el-Fusûl*'ün başına bir bahis koyar. *Usûlü't-tevhîd*'dir bu bahsin ismi. Yani fıkıh usûlünün başına *Usûlü't-tevhîd* diye bir mukaddime koyuyor. Ne yazık ki bugün elimizde yok ama bununla şunu demiş oluyor: "Ben işte şu akâid ve kelâm esaslarına bağlı olarak Kur'ân'ı anlıyorum, bu esaslar dâhilinde ayetlerinden hüküm çıkarıyorum." Dolayısıyla o, zihniyetinin hangi paradigmalarla oluştuğunu burada kendisi ifade etmiş oluyor.

Sonra birçok âlimimiz de mesela Pezdevî ve Serahsî de fıkıh usûlünün mebâdiinin neler olduğunu yani hangi temellere bağlı olduğunu ve kimin argümanlarını kullandığını ifade ederlerken başta kelâm ilmini sayıyorlar. Kelâm ilminden sonra füru-ı fıkıh, dil bilim, diğer ulûm-i şer'iyye ve akliyye geliyor. Ama esasında kelâm ilmi asıl kaynağı ve mebâdii temsil eden bir ilim dalı olmuş oluyor. Bu noktada Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl* isimli usûl eserinin hemen başlarında yaptığı ilim taksimini hatırlatıyorum. İki türlü ilim olduğunu söyleyen Pezdevî birincisinin *İlmü't-tevhîd ve's-sıfât*; ikincisinin ise *İlmü'l-fıkh ve'ş-şerâi' ve'l-ahkâm* olduğunu belirtir. Dikkat çekici olan husus, birincisinin Kitap ve Sünnet'e bağlılık, bid'at ve hevâdan uzak durmak, sahabe, tâbiûn ve sâlihlerin üzerinde bulunduğu sünnet ve cemaat yoluna bağlanmak gibi ana ilkelerinin bulunduğunu söyleyen Pezdevî'nin, söz konusu ilkelerin Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed ile bunların bütün ashabı tarafından benimsenmiş olduğunu vurgulaması ve ar-

dından Ebû Hanîfe'nin itikadla ilgili eserlerinden hareketle özlü bir zihniyet analizi yapmasıdır.

Fıkıh usûlü kelâm ilişkisi sadedinde son bir şey söyleyeyim: Fıkıh usûlünde incelen bazı kelâmî konular var. Hüsünkubuh bir tanesiydi, ona işaret ettim. Sonra dilin kökeni mevzuu var. Vâzı-ı lügat, vâzı-ı lisan kimdir? Peygamberlerin ismeti meselesi, şükrü'l-mün'im meselesi, ilahî şeriat gelmeden önce eşyanın hükmü meselesi, bilginin nazarî gerçekliği meselesi ki gerçekten bir bilgi var mı? diye tartışan sofistlere cevap vermek üzere yer almıştır; bütün bunlar bizim usûlcülerimiz, daha ziyade 5. yüzyıldan sonra yazan usûlcülerimiz tarafından kelâm kitaplarının kendilerine verdiği bilgiler doğrultusunda işlenmiş ve incelenmişlerdir. Bunların her ne kadar pratik değeri, hüküm çıkarma bakımından somut sonuçları yok gibi görünüyorsa da zihniyeti belirlemede büyük bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz.

Bu oturumla ilgili sözlerimi burada bitiriyorum. İlginiz ve sabrınız için teşekkür ederim.

Müfit Selim SARUHAN*

Sayın Cafer Karadaş hocamızı büyük emek mahsulu tebliği için tebrik ederim. Tebliğine Kelâm İlminin kısa tarihiyle başlarken,kültürler arası iletişime değinmektedir.Erol Güngör'ün "seçiçi yararlanma "tespitine değindiler.Bu nokta da Hilmi Ziya Ülken, Andre Gide'ten alıntıyla *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* eserinde vurgulamaya çalıştığımız bu hususun aksine "tesirlere karşı kapıyı sonuna kadar açmanın "önemini ele alır.

"Her canlı için değişmek esastır. İnsan toplulukları da bu kanun dışında kalamaz. Bütün canlılarda ve hele insan topluluklarında her kımıldama, her değişme bir zorlamanın eseridir. Tekâmülü yapan karşılıklı tesirdir. Tek bir medeniyet vardır. O da insan toplulukları arasında karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesidir.(…) Andre Gide'in, De l'ınfluence en Littteerature, Tesir hakkında deneme'de söylediği üzere, hakiki yaradış, bütün tesirlere kapılarını en geniş biçimde açık tutmakla mümkündür. Uyanış devirlerinde yaratıcılık kudretini veren tercümedir."[1]

Güngör ve Ülken'in farklı görüşleri düşüncemizi zenginleştirici unsurlar taşımaktadır.

Sayın Karadaş'ın "*Hicaz bölgesinde belli bir anlam çerçevesine kavuşan İslâm'ın …Irak bölgesine intikalinde bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı*" şeklinde ki giriş cümlesine katılmada bazı güçlükler görülmektedir. Bu cümleyi İslâm mesajının evrenselliği ilkesiyle ne ölçüde bağdaştıracağız? Bir mesajın kabul edilmesi anlaşılmasından kaynaklanır. Fetihlerle İslâm'ın

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mufitselimsaruhan@gmail.com

[1] Ülken, Hilmi Ziya, a.g.e, İstanbul,III:baskı,1997s.14-17 (I. baskı,1935, II. Baskı, 1947)

hızlıca yayılmasını ve farklı kültürlerden İslâm'a girişleri nasıl anlayacağız?

Sayın Kardaş,ilmi kelâmın "ilm-i Difa'(müdafa ilmi) oluşunu tarihî süreç içinde çük güzel açıklarken,"….*Kur'an'ı merkeze alan ilk kelâmcılar bölge insanının anlayacağı bir dil ve üslupla*…"cümlesini biraz daha örneklendirebilirdi. Bu dil ve uslubun mahiyetini bilmek tefekkürümüzü zenginleştirici bir unsur olacaktı.

Sayın Kardaş'ın aynı cümlesinde kendisinin de ifade ettiği üzere İbn Sina'nın felsefeyi, kelâma yaklaştırdığını söylemek tartışmalı bir tespittir. Aynı cümlede hocamızın İbn Sina'nın bu tür inanç sitemi tasnifinin ilk kaynağı olması tespitinin yanında bu tasnifin neliğine dair bir açıklama yapması beklenirdi. Vacip kavramını açıklarken "kelâmda bir terim olarak genellikle hüküm tasnifi içinde haramın karşılığı "olarak nitelemektedir. Haram, *ilmi Kelâmın* nerede nereye kadar ilgi alanında bulunmaktadır. Bu husus kapalı kalmaktadır.

Hocamız, Gazzâlî'nin *Mekasidu'l Felasif*e eserin felsefeye yönelik bir eser olarak zikretmesi karşıtlık anlamında kullanılmış bir ifadeyse belirtmemiz gerekir ki, Gazzâlî bu eserinde (İbn Sina'nın Danışnamei Alai) etkisinde felsefe ve filozofları objektif olarak tanıma ve tanıtmayı hedefler.

Gazzâlî, sanırım metafiziği değil, filozofların metafizik başlığı altında tartıştıkları konuları zararlı görmektedir. Onun metafizik anlayışında, teoloji, ontoloji, kozmoloji ve psikoloji bir bütünlük arz eder.[2]

Kardaş Hocamız, birkaç yerde kelâma ve tasavvuf a göre, Allah, …"kadim varlıktır" ifadesini kullanmaktadır. Türkçemizde kullanmış olmakla birlikte Allah'tan "varlık

---

[2] Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği le Gazzali Metafiziğininin Karşılaştırılması*, Ankara,1993,s.29.

"tır"şeklinde söz etmenin uygun olmadığını düşünüyorum. Vacibul Vucud olan Allah, varlığı zorunlu olandır.

Gazzâlî'nin *el Munkiz*'da kelâmı işaret ederek, "vafi ve şafi" bulmadığını okumaktayız. Hocamıza, Gazzâlî'nın diğer eserlerinde kelâma bakışını açıklarken bu eserine değinmeyişinin özel bir anlamı olup olmadığını sormak isterdim.

Bu aşamada kelâmcıların sûfîlerin epistemik kaynaklarına ilişkin, eleştirilerinde daha temkinli olmaları gerektiğini, kelâmcıların sûfîlerin keşf ve sezgi anlayışlarına olan eleştirileri gibi, deistlerde dinin epistemik kaynağına eleştiri getirmektedirler. Bu husus dikkat edilmesi gereken bir konuşur.

Ahlak ile ilgili vurguda dikkatimizi çeken, "insanın iki temel vasfı yakalaması gerekmektedir ; ebediyet ve kusursuzluk "cümlesidir.Bu cümle insanın kusursuz olabileceği bir anı nitemektedir ki,Kur'an açısından insan yaşadığızaman dilimi içinde o yolda dır.Ama asıl kusursuzluk ve tamlık inanan için ölümden sonradır.Bu sorunun Plato'da ele alındığını görürüz. Tanrı yı örnek alma,onun gibi olmak mıdır,benzemekmidir yoksa pay almakmı dır?

Kelâm geleneği,insanların doğalarından getirdikleri epistemik farklılıklarının yol açtığı kabullerle Allah ve ahlâk ilişkisini felsefi ve tasavvufi yorumlardan daha temkinli ele almaya çalışır.Bu temkinliğin temelinde Kur'an metninin bütünsel tutarlılığı içinde insanın Allah hakkında konuşurken vahyin sunduğu potrenin dışına çıkmama ve tevhid ve adalet ilkelerini gözetmek bulunmaktadır.Şüphesiz kelâm geleneği dediğimiz mütekellimler/söz ve yorum cerrahları kendi içlerinde tek düze bir yorum barındırmazlar.

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın imkânını Eşari Mâtürîdî ve Mutezile'nin bakış açılarından tetkik etmeye kalkıştığımızda bir tefekkür ve spekülasyon zenginliğiyle karşılaşacağımız muhakkaktır. Kudret,Hikmet,Adalet

merhamet ve irade havzasında cerayan eden tartışmalarda İnsan nihayetinde kul olarak olumlu ve olumsuz yönleriyle haddini/sınırını bilecek azcini itiraf ederek teşbihi yaklaşımlardan uzak durarak tenzihi bir yaklaşımla "Yaratanın yaratmayan gibi olmayacağının" [3] idrakine kavuşacaktır. Sufinin, Kur'an ayetlerini ve ahlâki ilkelerini sezgi ve ilhamlarıyla tevil etme cesaretini kendinde bularak yaratıcı için dillendirdiği "Biz" ifadesi yerine Mütekellim, her zaman temkinini koruyacak yüce yaratıcının "O" o/lduğunu ifade edecektir.

Epistemik olarak bir sezgi teorisi diyebileceğimiz tasavvufi anlayışta, Gazzâlî, İbn Arabî, S. Konevî gibi mutasavvıflar makro düzeydeki ilahi isimlerin hepsinin mikro düzeyde insan için bezenilmesi bürünülmesi,hallenilmesi gereken hedefler maksadlar olduğuna vurgu yapmaktadırlar.[4]

Sufiler bu ahlâklanmayı muhabbet kavramı ile temellendirirken, Fârâbî ve İbn Sina'da Aşk kavramı öne çıkar ki,sudur teorisinde Tanrı'yı "aşk,aşık ve maşuk "olarak tanımlarlar.[5]

---

[3] Nahl,16/17

[4]Gazzâlî, bunu temellendirmek için için *el Maksadu'l Esna li şerhi esma-illahi'l Husna* (Kahire,1322) eserini kalema alıyordu; Deniz, Gürbüz, "İlahi Mana ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkisi"*İslam Ahlâk Esas-ları ve Felsefesi*, Grafiker Yayınları, Ankara,2013,s.75-99

[5].Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi*,s.146.

Abdullah KAHRAMAN*

Prof. Dr. Cafer Karataş'ı böyle geniş bir konuyu bir tebliğe sığdırabilme başarısı göstermesinden dolayı tebrik ediyorum.

Karataş, tebliğinde kelâm, felsefe ve kısmen tasavvufu fikir verecek kadar karşılaştırdığı halde, fıkıh usûlüne yeteri kadar yer vermemiştir. Yer yer yapılan karşılaştırmalar olmuşsa da bu sistematik olmamış. En azından belli zamandan sonra bilgi nazariyesinin kelâmdan ariyet olarak alınıp usûl eserlerine mukaddime olduğu vurgulanabilirdi. Çünkü Hanefî usûlcü Alauddin es-Semerkandî (539)'dan itibaren Hanefî usûlünde bilgi nazariyesinin yer aldığını görüyoruz. Lamisi (694) ise *Kitabun fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde bunu devam ettirmiştir.

Memzuc metodun ilk temsilcilerinden olan İbn Saati ise artık kelâmı fıkıh usûlünün kaynakları arasında saymıştır[1]. Aynı zamanda eserinin mukaddimesine "el-Mebadiü'l-kelâmiyye" diye bir başlık atmıştır.

Cafer Karataş'ın s.10'da fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki ilişkiye dair zikrettiği husus, mütekellimun metoduyla yazılan fıkıh usûlü eserlerinin ortaya çıkışını izah ederse de fukaha metoduyla yazılan eserlerin yazılım sürecini tam olarak izah edemez.

Karataş, tebliğinde kelâm ve fıkıh usûlünü karşılaştırırken adeta "kelâm olmasaydı fıkıh usûlü de olmazdı" gibi bir imada bulunmaktadır ki, bunu tarihen ispat etme imkânı yoktur. Burada ilim olarak kelâmın öncelenmesi yerine âkaidin önceliği ve temel oluşu ifade edilse daha isabetli olurdu.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, a.kahraman@hotmail.com

[1] İbn Saati, *Bediu'n-nizam*, s. 51.

Tebliğde kelâm akaitle karışık olarak ele alınmıştır. Halbuki her iki ilmin ayrıştığı noktalar bulunmaktadır ve mukayesede bu ayrım da önem arz etmektedir.

S. 11'de nikah akdi üzerinden güzel bir kurgu yapılmış fakat bu nikah sonucunda doğan çocuktan bahsedilmmemiştir.

S. 13'te cümle muğlak olmuş (tasavvuf ise… diye başlayan paragraf) Burada iki İbn Arabî birbirine karışıyor. Yani Muhyiddin İbn Arabî ile Ebu Bekir İbn Arabî mi kastedildiği tam olarak anlaşılamıyor.

S. 19'da kimin kimi itham ettiği belli değil(son paragraf).

S. 25'e kadar karşılaştırma fıkıh usûlü üzerinden giderken burada fıkıhla kelâm karşılaştırılıyor ve burada kelâmla fıkıh usûlü birleştirilmiş oluyor.

Tebliğde usûl ile kelâm arasında önemli kesişme alanları olan husün-kubuh konusuna yer verilmediği için buna bağlı olarak maslahatı hikmet ve usûlcülerin geliştirdiği hikmet-i teşri üzerinde de durulmamıştır.

Son olarak tebliğ, dört ana disiplini ele aldığı için karşılaştırmalarda problemler oluşmuş gözüküyor. Mesela, sadece kelâm ve fıkıh usûlü karşılaştırılsa bir tebliğ çerçevesinde daha net sonuçlara ulaşılabilirdi.

Ferhat Koca'nın Tebliğinin Müzakeresi

Öncelikle Ferhat hocayı en az dört kişinin yapabileceği bir işi üzerine alması sebebiyle cesaretinden ötürü kutlamak istiyorum.

Tebliğ çok uzun olduğu için müzakereye çok da elverişli olmadığını ifade etmek gerekir. Ancak bazı noktalara şu şekilde işaret edebiliriz:

Bir kere tebliğ çok yoğun ve her bilim alını kendi tarihi içinde tanımaya ve bu tarihi özetlemeye çalıştığı için de rafine

olmamış. Bilgiler üstüste yığılmış ve gerekli değerlendirmelere fırsat kalmamış. Tebliğ sahibinin bu işi yaparken ne kadar yorulduğunu tahmin edebiliyorum.

Tebliğde, fıkıh usûlüyle kelâm arasında ilişki kurulduğu söylenilerek sanki ilk defa bu ilişkiyi tebliğ sahibi fark etmiş gibi bir şey ima ediliyor. Aslında metnin bütünlüğü içerisinde baktığımız zaman Hanefî usûlcü Alauddin es-Semerkandî, kelâmla fıkıh usûlünün baştanberi etkileşim içinde olduğunu kabul ediyor. Ancak onun esas dikkat çektiği ve tabir caizse vahlandığı şey Iraklı Hanefî usûlcülerin mutezile kelâmını eserlerinde temel almalarıdır. Halbuki ona göre kelâm usûlde temel alınmalı ancak bu Mâtürîdî kelâmı olmalıdır. Ancak onun bu çabası memzuc yönteme kadar en azından Buhara ve Semerkant Hanefî fıkıh okulunda pek taraftar bulmamıştır. İbn Saati'den sonra kelâm fıkıh uule zaten büyük ölçüde dâhil olmuştur.

Koca, Malikî Şafiî ve Hanbelîlerin mütekellimun yöntemini benimsemesinin sebebinin hala netleşmediğini ve araştırılması gerektiğini söylüyor. Hemen devamında ise bunu Eşari kelâmının benimsenmesine bağlıyor. Bunu tek sebebe bağlamanın isabetli olmadığı kanaatini taşıyoruz. Zira burada kelâm ilminin asıl kabul edilmesi ve genel olarak kelâmın gelişmesinin ve baskın hale gelmesinin rolü olduğunu söylemek daha isabetli olabilirdi. Nitekim, tebliğ sahibinin de belirttiği gibi, Semani gibi Fukaha metotla yazan şafiiler vardır.

S. 14'te yer alan ve "Taşköprüzade'ye göre… devam eden cümle anlaşılmıyor.

S. 16'da İbn Akil'den nakledilen görüşler abartılıdır. Yani İbn Akil'in bu âlimlerin fıkhı bilmediklerini söylemesi münazara ve sataşma tarzında söylenmiş olup hakikati ifade etmemektedir. Tebliğ sahibi bunu kabul edilmiş bir doğru gibi aktarmaktadır.

S. 17'de ehl-i eserin kelâma mesafeli davranmasının anlaşılabilir olduğu söyleniyor. Peki, aynı durum ehl-i rey olarak bilinen Hanefiler için nasıl anlaşılabilir olarak takdim edilmektedir? Bu pek anlaşılamıyor. Yine aynı sayfada yer alan son paragrafın 2.maddeden önceye alınması metnin akışı açısından daha uygun gözükmektedir.

S. 20'de v) maddede yer alan "peygamberin doğruluğunun tespit edilmesi" ifadesi ne demek istiyor, anlaşılamıyor.

S. 22'de kelâmın belli başlı konularının fıkıh usûlünde yer alması desteklenip anlaşılır bulunurken "kendisine ilahi kitap ulaşmamış kimselerin hüsnü ve kubhu bilip bilmeyecekleri ve bu bilgiden sorumlu olup olmayacakları" meselesinin usûl-ı fıkhla ilgisinin anlaşılmadığı ifade ediliyor. Halbuki itiraz edilecekse hüsün ve kubhun fıkıh usûlünde yer almasına itiraz edilebilirdi. Hüsün kubuh meselesi, doğrudan hukukla, hukukun kökeniyle, kanun koyucunun kim olduğu ve yetkilerinin sınırı konusunda önem arz eden bir meseledir ve fıkıh usûlünde olması gerekir.

Tebliğde, ihvan-ı safa topluluğu ifade edilirken parantez içinde "temizlik kardeşleri" ifadesi kullanılarak çok lafzi bir tercüme yapılmış. Bu ifade böyle bir topluluğun amaç, hedef ve yapısına uygun düşmemiş. Bunun yerine mesela, "sinesi saf ve vefalı olanlar topluluğu" denilse daha isabetli olabilirdi.

S. 27'de "temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilahi kitaplar" ifadesi ihvan-ı safa bağlamında ifade ediliyor. Ancak bu ne demek, gerçekten ihvan-ı safa risalelerinden mi nakledildi yoksa başka yerden mi alındı? Çünkü bildiğim kadarıyla ihvan-ı safa Kur'an'ın dışında bir ilahi kitap kabul etmiyor. Incil ve Tevrat'tan yararlanması onları temel kitap Kabul etmeleri anlamında değildir.

S. 28'de ihvan-ı safa'nın ayetleri keyfi yorumladığı iddia ediliyor, ancak buna dair örnek verilmiyor. Halbuki ihvan-ı safa'nın orijinaline müracaat edilse bunun böyle olmadığı görülebilirdi. Maalesef bu toplulukla ilgili çoğu kere üçüncü el kaynaklardan bilgi nakledilip risalelerin orijinali ihmal ediliyor.

S. 31'de felsefe ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişki denildiği zaman ilk akla gelen mantık ile ilişkisidir deniliyor. Bu mutlak değildir. İlişkiyi kuranın niyet ve maksadına göre değişiklik arz eder.

S. 33'te mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesinin temel amacının "nasslardan rasyonel bir tasarıma göre hüküm çıkarmak" oldğu ifade ediliyor. Halbuki böyle bir maksat yok ya da "rasyonellik" burada maksadı aşan bir ifade olmuş.

S. 38'de usûldeki kıyasın mantıktaki analojinin (temsil) olduğu ifade edilirken devam eden paragrafta mantıktaki kıyasın usûldeki kıyasla aynı olmadığı ifade ediliyor. Aynı sayfada mantıki ve usûli kıyas arasındaki farkların bir kısmı problemli ve özensiz görünüyor. (Örnek olarak 2. ve 5. maddelere bakılabilir.)

S. 46'da Türk hukukçular hukuki mesailerini anadillerinde yapsalardı ülkemizde fıkıh usûlü eğitiminin gelişmesinin ve kavram zenginliğinin daha farklı olacağı ifade ediliyor. Bu biraz açıklanabilirdi.

S. 49'da fıkıh ve fıkıh usûlünün insanın dışsal kurallara olan bağlılığı ile ilgilendiği söylenmektedir. Ancak başta nityet ve makasıd olmak üzere insanın ferdi ve özerk yapısıyla ilgili olan hususlar gözden kaçırılmaktadır.

S. 50'deki meselelere kazaî-diyani ayrımı da katılsa daha iyi olurdu.

S. 55'te Hasan Basri'nin fakih tanımı eksik verilmiştir. Tebliğin konusu açısından önemli olan bu tanımın tamamı şöyledir: "Gerçek fakih, dünyayı hakir görüp ahirete yönelen, dini konusunda idrak ve firaset sahibi, Rabbine kullukta devamlı, müttaki, müslümanların ırz ve namusuna göz dikmeyen ve mallarına el uzatmayan (afif), toplumu iyiliğe yönlendiren kimsedir"[2].

S. 57'de tasavvuf ve fıkıh usûlü hedef açısından karşılaştırılıyor. Ancak bu çok isabetli değil. Çünkü her iki ilmin maksadı farklıdır. Her iki ilim karşılaştırılırken kaynak açısından karşılaştırma yapmak maksat açısından yapmaktan daha isabetlidir.

Ferhat Koca, tebliğinde müracaat ettiği kaynakları şimdilik hazfettiğini, sonra ilave edeceğini söylüyor. Halbuki düşüncelerin doğru değerlendirilmesi için kaynaklar çıkarılmamalıydı.

Tebliğ sahibi, memzuc metodu devam ettirenler Eşari kelâmını mı yoksa Mâtürîdî kelâmını mı esas aldılar, yoksa mesele bazında tercih mi yaptılar? bu belirtilmeliydi. Kendi tercihinin de hangi yönde olduğunu belirtmesi gerekirdi.

Sonuç olarak şunu ifade etmek isterim ki, İslâmî ilimler bir bütünün gerekli ve mantıklı parçalarıdır. Teşekkül dönemi ve sonrasında bu ilişkiler tesadüfen kurulmamış bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bazı ilimler birbiriyle ilişkilendirilirken aşırıya kaçılıp dozajın ayarlanmasında problemler yaşanmış olabilir. Mesela, usûl-i fıkıh ve kelâm, mantık ilişkisinde detaya girilip yer yer esas maksattan uzaklaşılmış olabilir. Ancak bunun telafi edilme imkânı vardır. Her ilimden makul olan kısımlar diğerinde de uygun şekilde kullanılmalıdır.

---

[2] Ebu Talib el-Mekki, *Kutu'l-kulûb*, s. 315.

14 Kasım 2015 Cumartesi

İKİNCİ OTURUM

İSLÂM HUKUKU

(14.00-16.00)

Başkan: **Prof. Dr. Davut YAYLALI**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2. Tebliğ: ***Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi***

Tebliğci: **Prof. Dr. Ferhat KOCA**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

II

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KURUCU UNSURU OLARAK USÛL-İ FIKHIN KELAM, İSLÂM FELSEFESİ ve TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

Ferhat KOCA*

Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni Ve İlimler Tasnifindeki Yeri, Usûl-i Fıkıh İlminin Tarihsel Serüveni

Usûl-i Fıkhın Tanımı

Usûl-i fıkıh (usûlü'l-fıkh, fıkıh usûlü) terkibi, "usûl" ve "fıkıh" olmak üzere iki kelimeden meydana gelmektedir. Bu kelimelerden "fıkıh" sözlükte, "bir şeyi bilmek, tam anlamak, derinlemesine kavramak" demektir. Terim olarak ise, İslâm'ın ana kaynaklarından (şer'î delil) zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin (şer'î hüküm) hemen tamamına (kişinin hak ve yükümlülüklerinin bilgisine) fıkıh adı verilir. Bu anlamdaki fıkıh tanımı ilk defa Ebû Hanife'ye nispet edilmiştir. Ebû Hanîfe fıkhı, "kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesidir" (el-fıkhu ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ) şeklinde tarif etmiştir. Ancak, tarihsel süreçte bu bilgilerden (hüküm) inançla ilgili olanlar "el-fıkhü'l-ekber, ilmü't-tevhit, ilmü usûliddîn, kelâm" gibi isimlerle anılan müstakil bir ilim dalına; Müslüman'ın iyi ve kötü huy ve davranışlarıyla ilgili hususlar ahlâk (ve tasavvuf) dalına ayrılmış ve fıkıh terimi sadece şer'î-amelî hüküm-

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ferhatkoca@yahoo.com

lere tahsis edilir olmuştur. Böylece Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kapsamlı tanım, "fıkıh, kişinin amelî hak ve yükümlülüklerini bilmesidir" şeklinde daraltılmıştır.[1] Şâfiîlere nispet edilen bir tanıma göre ise fıkıh, "tafsili delillerden istinbat edilen şer'î-amelî hükümleri bilmektir."[2] Ayrıca, müçtehitlerin tafsili delillerden istinbat ettikleri şer'î-amelî hükümlerin bizzat kendilerine de fıkıh adı verilmiştir.

Usûl kelimesi sözlükte, "üzerine başkası bina edilen şey, esas, kök, kaide, yöntem, metot" manalarına gelen "asl"ın çoğuludur. Bu durumda terkip olarak usûl-i fıkıh (usûlü'l-fıkh), şer'î delillerden ve onlardan şer'î-amelî hükümlerin çıkarılmasına yarayan kurallardan bahseden ilim demektir.[3]

Usûl-i Fıkhın Doğuşu

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar fetihler sebebiyle yeni birtakım kültür ve medeniyet çevreleriyle tanışmış ve böylece dinî-hukukî meseleler hem nitelik hem de nicelik bakımından artmış ve çeşitlenmiştir.

Bu durum ise Müslümanlar arasında fıkhî içtihat faaliyetinin artmasını kaçınılmaz kılmıştır. Sahabe döneminde âlim sahâbîlerin dinî-hukukî içerikli olaylar hakkında ileri sürdükleri farklı görüşlerden hangisinin esas alınacağını belirleyen

---

[1] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu tanım için bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh*, Beyrut 1377/1957, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 10-11.

[2] Şâfiîlere isnat edilen bu tanımı Kādî Beyzâvî yapmıştır. Söz konusu tanım için bk. Kādî Beyzâvî, *Minhâcü'l-usûl*, I, 22 (Cemâleddin el-İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*'ü ile birlikte), (nşr. Muhammed Bahît el-Mutîî), yy., ts., Âlemü'l-Kütüb, I, 22; Sadeddin et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut 1377/1957, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh*'i ile birlikte) I, 12.

[3] Usûl-i fıkıh terkibinin tanımıyla ilgili bazı tartışmalar için bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 8, 20; Muhammed Ali b. Ali et-Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, Dâru Kahraman, I, 28-30.

herhangi bir merci henüz bulunmadığı için onların her içtihadı Müslümanlar arasında teorik olarak geçerliliğini korumuştur. Ancak insanlar dinî yaşantılarında genel-likle kendi bölgesinin önde gelen âlimlerinin görüşlerine uymuş, İslâm toplumunu ilgilendiren konularda ise kamu otoritelerince çeşitli tercihler yapılmıştır.

Bu dönemde İslâm'ı öğretmek üzere değişik bölgelere giden sahâbîler bir yandan geniş halk kitlelerini aydınlatırken diğer yandan da öğrenci gruplarına eğitim vermiş ve böylece Kur'an ve Sünnet naslarının yorumlanması konusunda farklı anlayışlara sahip çeşitli ilim halkaları oluşmuştur.

Tâbiîn döneminde ise bu tür eğitim halkaları sayesinde bazı entelektüel odak noktaları belirginleşmeye başlamıştır. Bu dönemde dinî meselelerle ilgili kaynak ve yöntem bilgisi konusunda sahabe devrinde oluşmaya başlayan farklı anlayış ve eğilimleri ifade etmek üzere "Ehl-i Hicaz" ve "Ehl-i Irak" şeklindeki coğrafî adlandırma yanında, "Ehl-i eser" ve "Ehl-i re'y" şeklinde metodolojik bir ayrışma süreci de yaşanmıştır.

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde farklı eğilimler etrafında oluşan bu ayrışma ve kümeleşme, daha sonra "fıkıh mezhebi" adıyla anılacak olan fikrî ve tatbikî birikimin temellerini oluşturmuştur.[4]

İslâm âlimleri arasında fıkhî meseleleri çözüme kavuştururken dayanılacak iki ana kaynağın Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamber'in sünneti olduğu hususunda başlangıçtan itibaren görüş birliği bulunmakla birlikte, sünnet malzemesinin sıhhati konusunda zamanla bazı tereddütler ortaya çıkmıştır. Çünkü Kur'ân'ın Resûl-i Ekrem'in sağlığında yazıya geçirilip Hz. Ebû Bekir döneminde Mushaf şekline getirilmesi ve Hz. Osman devrinde Mushafların çoğaltılması, Müslümanlar arasında

---

[4] Fıkhî mezhepler hk. bk. Ferhat Koca, "Mezhep-Fıkıh", *DİA*, XXIX, 537-542.

Kur'ân'la ilgili ciddi ihtilâfların yaşanmasını önlenmişti. Sünnetin tespit ve tedvini ise daha uzun bir zamana yayıldığı için Hz. Peygamber'e nispet edilen söz ve uygulamalara ilişkin rivayetlerin sağlamlığı konusu fıkhî hükümlerin kaynakları açısından önemli bir sorun teşkil etmiştir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı Hicaz bölgesinde bulunan sahabe âlimleri, bu rivayetlerin tereddüt uyandırması halinde onların kabulü konusunda birtakım kriterlere göre ayıklama yapmakla beraber, hadis uydurma hareketinin de etkisiyle Hicaz'dan uzakta olan Irak bölgesindeki âlimler hadis rivayetlerine karşı daha temkinli davranmışlardır. Böylece yukarıda zikredilen entelektüel odak noktaları etrafında meydana gelen kümeleşmeler, mensubiyet duygusunun da etkisiyle belirli bir fakihe nispet edilmeye başlamış ve ileride "mezhep imamları" şeklinde anılacak olan bu müçtehitler döneminde fıkhî hükümleri elde etmede izlenen metotlar şifahî tartışma düzeyinden çıkarak yazıya geçirilmiştir.[5]

Bazı kaynaklarda, II. (VIII.) yüzyılda bilhassa Hanefî mezhebi imamlarınca fıkıh usûlüne dair çeşitli risale ve kitapların kaleme alındığına dair birtakım ifadeler yer alıyorsa[6] da günümüze kadar ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri olma özelliğini İmam Şâfiî'nin er-Risâle'si hâlâ korumaktadır.

Usûl-i fıkıh ilminin belli başlı meselelerini içeren kapsamlı eserler ise fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamlayıp füru edebiyatının belirli bir olgunluğa kavuşmasının ardından yani IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmıştır.

Bazı araştırmacılar usûl-i fıkıh ilminin fıkıh ilminden sonra yazıya geçirilmiş olmasını -biraz aşağıda zikredeceğimiz

---

[5] Usûl-i fıkhın doğuşu konusu için bk. A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *DİA*, XLII, 201-202.

[6] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife, s. 288-289.

üzere- fıkıh usûlünün kurucu ve aslî bir ilim olmadığına, onun fıkıh mezheplerinin iç tutarlılıklarını test etmek amacıyla veya mezhepler arası mücadele sürecinde savunma maksadıyla kurulmuş bir "âlet" (taşeron) ilmi olduğuna dair iddiaları için delil getirmektedirler.

Bize göre, İslâm düşünce tarihinde usûl fikri, İslâm vahyinin başlangıcına kadar götürülebilecek tarihî bir geçmişe sahiptir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki müşriklerle "atalar dini" üzerinden yapılan tartışmalar, Yahudi ve Hıristiyanlarla ilahî kitaplar üzerinden yapılan polemikler, helak olmuş kavimler ile peygamberleri arasında geçen diyaloglar, müminlerin birbirleri ve hatta müşrik ve münafıklarla ilişkileri hakkında yapılan çeşitli uyarılar (kıyas ve çeşitli istidlâl türlerinin örneği olarak); Allah'a, resûlüne ve ülülemre itaat, ilk sahâbîlerin fazileti, bizden önce gelmiş olan ilahî şeriatlarla ilgili bazı hükümler, birlik ve beraberlik içerisinde olmak, örfe (maruf) göre hareket etmek, adalet, hakkaniyet ve nasafetle ilgili emirler (Kitap, sünnet, icma/ittifak, sahabe kavli, şer'u men kablenâ, örf ve istihsan gibi şer'î delillerin meşruiyet kaynağı olarak), tedriç ve nesihle ilgili çeşitli ayetler (tearuz ve tercih konusuna temel olarak), İslâm düşünce tarihinde usûl fikrinin Kur'ân-ı Kerîm'le başladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in sünneti ise, aslen Kur'ân'ın beyanı olması itibariyle doğrudan doğruya bir yorum/tefsir faaliyetidir ve bu yorumların arka planında birtakım yorum yöntemlerinin de "meknuz" bulunması kaçınılmazdır. Dahası, usûl-i fıkhın tarihsel süreciyle ilgili yukarıda verdiğimiz kısa özette de görüldüğü üzere, İslâm hukuk tarihinde meydana gelen ilk gruplaşma ve ayrışmalar herhangi bir füru konusu üzerinde değil, doğrudan doğruya usûl-i fıkhın temel alanı olan "şer'î deliller" hakkında yani Kitap ve sünnet nasları yanında akıl ve reyin yerinin ne olması ve özellikle sünnet delilinin hangi şartları taşıması gerektiği konusunda olmuştur. Hatta fıkıhta kurucu mezhep imamlarının görüşlerinden de sarfı nazar ederek sadece sahabe ve

tâbiîn âlimlerinin Kitap, sünnet, sahabe görüşü, hakikat-mecaz, âm-hâs, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensuh, örf-maruf, maslahat-mefsedet, icma-ittifak, re'y, içtihat ve kıyas gibi çeşitli konu ve kavramlarla ilgili görüş ve uygulamaları bir araya getirilmiş olsa, ortaya hem sistematiği hem de içeriği gelişmiş bir usûl-i fıkıh kitabının çıkacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca, bugün elde mevcut bulunan bütün usûl-i fıkıh kitapları da inceledikleri şer'î delillerin meşruiyetlerini veya konuların kaynak ve örneklerini Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetten birtakım deliller getirerek ispat etmeye veya açıklamaya çalışmaktadırlar. Bütün bu deliller Müslümanlar arasında usûl fikrinin henüz fer'i meselelerle ilgili fıkhî ayrışmalar ve hatta yazım faaliyetleri başlamadan önce mevcut olduğunu göstermektedir. Bu düşüncenin geç bir dönemde yazıya geçirilmesinin sebebini ise, insanların acil ihtiyaçlarının "şer'î hükümlerin elde edilme yöntemlerinin ne olduğu" üzerinde değil de doğrudan doğruya söz konusu "şer'î hükümlerin ne olduğu" konusunda yoğunlaşması ve şifahî/semâî bir kültürel geleneğe sahip olan ilk İslâm toplumunun ancak yavaş yavaş yazılı kültüre geçmiş olmasında aramak lazımdır. Zira bu dönemde henüz Kur'ân-ı Kerîm'in cem edilip nüshalarının çoğaltılmasıyla uğraşılmakta ve sünnet de yeni yeni toplanmaya ve yazıya geçirilmeye çalışılmakta idi. Henüz Kur'ân ve sünnetin tam olarak toplanıp zapt altına alınamadığı bir dönemde, Kur'ân ve sünnetin kaynak değeri ve onlardan nasıl hüküm çıkarılması gerektiğine dair görüşlerin toplanmasını ve bir araya getirilmesini beklemek, gerçekçi bir davranış olmaz.

Öte yandan, "Kur'an'ın daha Mekke döneminin ilk yarısında, hilafına davranılamayacak biçimde ve aslî olarak şer'î hukukun kaynağı olduğuna dair" çok kuvvetli deliller bulun-

masına[7] rağmen, bazı klasik oryantalistler fıkhı (hukuk) Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaştırarak sünnette aramaya, "sünnet"i de Arap örf ve adetlerine indirgeyerek İslâm hukukunu tümüyle vahiy döneminden ve alanından (din) dışarı çıkarmaya çalışmışlardır. Biz usûl-i fıkıh düşüncesinin ve ilminin doğuş tarihini öteleyip tehir eden ve bu ilmi önemsizleştiren anlayışlar ile fıkhı (hukuk) Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaştırarak onu tamamıyla vahiy döneminden ve alanından dışarı çıkarmaya çalışan klasik oryantalist anlayış arasında bir paralellik olduğunu veya bu iki anlayışın birbirini beslediğini düşünmekteyiz. Usûl-i fıkıh ilmini önemsizleştiren bu yaklaşımın ülkemizde "milliyetçi" ve "muhafazakâr" söylemlere sahip bazı kişiler tarafından ileri sürülmesi ise ayrı bir çelişki ya da kara mizah örneğidir.

Usûl-i Fıkıh Yazımında Temel Eğilimler

Usûl kitapları birincisi "Hanefî metodu" olarak da anılan "fukahâ metodu", ikincisi "Şâfiî metodu" olarak da bilinen "mütekellimîn metodu" ve üçüncüsü söz konusu bu iki yöntemin birleştirilmesiyle meydana gelen "karma metot" (memzûc) olmak üzere üç farklı yöntemle yazılmıştır.

Fukaha Metodu

Fıkıh usûlünü belirli bir mezhebe bağlı ve onun füru hükümleriyle irtibatlı şekilde ele alan ve usûl kurallarını belirlemede tümevarıma ağırlık veren metoda "fukahâ metodu" denir. Daha çok Hanefîler tarafından kullanılmış olan bu yöntemde füru usûle etki etmiş ve onu yönlendirmiştir.

Hanefî âlimlerinden günümüze ulaşan usûle dair ilk çalışmanın Kerhî'ye ait er-Risâle fi'l-usûl olduğu söylenmekle

---

[7] Wael B. Hallaq, "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a Ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış" (Çev. Hacer Kontbay), *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 43 (2012/2), s. 362.

beraber, bu eser tam ve kapsamlı bir usûl-i fıkıh kitabı olmayıp usûlle ilgili bazı genel kaideler içeren bir risaleden ibarettir.[8] Hanefî usûlünün ilk kapsamlı eseri Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl (Usûlü'l-fıkh) adlı kitabıdır ve bu eser fukahâ metodunun kurucu metinlerinden biridir.[9]

Mâverâünnehirli Hanefî usûlcüsü Debûsî'nin [10] (ö. 430/1039) Takvîmü'l-edille'si, zaman zaman Cessâs'ın eserinden faydalanmakla beraber, bu disipline getirdiği pek çok orijinal katkı sebebiyle Hanefî fıkıh usûlü tarihinde özel bir yere sahiptir. Takvîmü'l-edille ile aralarında ciddi benzerlikler bulunan Fahrülislâm el-Pezdevî'nin[11] Kenzü'l-vüsûl'ü ile Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Usûl'ü sonraki Hanefî usûl edebiyatının temel kaynaklarını oluşturmuştur.

Öte yandan, Hanefîler arasında fıkıh usûlünü Mâtürîdî kelâmına dayalı olarak yazma eğilimi, Mutezile ve Eş'arîlerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Alâeddin es-Semerkandî,

---

[8] Kerhî'nin *er-Risâle fi'l-usûl*'ünün Türkçe tercümesi için bk. Kerhî, *Risâle fi'l-usûl* (trc. Ferhat Koca), [Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca], Ankara 2009, Ankara Okulu Yayınları, s. 255-275.

[9] Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* (*Usûlü'l-fıkh*) adlı kitabının tanıtımı ve kendisinden sonraki Hanefî usûl literatürüne etkisi hk.bk. Ferhat Koca, "Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl), Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs", *Marife*, II/3 (Konya 2002), s. 337-340.

[10] Debûsî'nin hayatı ve eserleri hk.bk. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (trc. Ferhat Koca), Ankara 2009, Ankara Okulu Yayınları, s. 49-70 (tercüme edenin girişi);), Ferhat Koca, "ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Îsâ", *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ Ve'l-Üdebâi'l-Arab Ve'l-Müslimîn*, Tunus - Beyrut 1427/2006, Dâru'l-Cîl, IX, 110-113.

[11] Fahrülislâm el-Pezdevî'nin hayatı, eserleri ve özellikle de *Kenzü'l-vüsûl*'ü hk.bk. Murteza Bedir – Ferhat Koca, "Ebü'l-Usr Pezdevî", *DİA*, XXXIV, 264-266.

Mîzânü'l-usûl'ünde fıkıh usûlü ve ahkâm (fıkıh) ilimlerinin kelâm (usûlü'l-kelâm) ilminin fer'i olduklarını, fer'in ise aslından ortaya çıktığını, dolayısıyla bu alanlarda yazılan bir eserin müellifinin itikattaki temel yaklaşımlarına uygun olması gereğine dikkat çekerek [12] Hanefî-Mâtürîdîliğe dayalı bir fıkıh usûlü yazmaya girişmiştir. Ancak Alâeddin es-Semerkandî tarafından benimsenen bu yöntemin Hanefî usûl tarihinde Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî dışında takipçisi olmadığı söylenebilir.[13]

Ayrıca, Hanefîler dışındaki diğer üç mezhepte de fürû-i fıkıh temeline dayalı çeşitli eserler yazılmıştır. Meselâ Mâlikî fakihi İbnü'l-Kassâr'ın el-Mukaddime fi'l-usûl, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl, Kitâbü'l-Hudûd ve Kitâbü'l-İşârât adlı eserleri, Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh ile el-Lüma' fî usûli'l-fıkh adlı muhtasarı ve buna yazdığı Şerhu'l-Lüma' isimli kitabı, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Kavâtı'u'l-edille adlı eseri bu metotla yazılan eserlere örnek olarak gösterilebilir.

Mütekellimîn Metodu

Mütekellimîn metodu, fıkıh usûlü konuları ile kelâm ilkeleri arasında bağ kuran ve daha çok tümdengelim metoduna ağırlık veren bir metottur. Bu metotta usûl ilkeleri füruya etki etmiş ve onu yönlendirmiştir. Adı geçen metot daha çok Hanefîler dışındaki usûlcüler tarafından kullanılmıştır. Başlangıçta "Ehl-i eser" veya "Ehl-i Hadis" adıyla anılan ve Hanefîlerin mensup bulunduğu "Ehl-i rey"e ve kelâmî akıl yürütme yöntemlerine karşı olan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin nasıl olup da usûl-i fıkıhta mütekellimîn metodunu benimsedikleri hususu,

---

[12] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl* (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, Matâbiu'd-Devhati'l-Hadîsiyye, s. 1-2.

[13] A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *DİA*, XLII, 204-205.

usûl tarihi bakımından hâlâ araştırılmayı bekleyen önemli bir konudur. Bize göre, Ehl-i eser'e mensup grupların kelâmî bir dil ve üslup kullanmaya başlamaları ve bu alanda bir dönüşüm yaşamalarının en önemli sebeplerinden biri, eski bir Mutezîlî olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/935). Eş'arî bir taraftan kelâmda eski mezhebi olan Mutezile'ye karşı yeni intisap ettiği Ehl-i sünneti savunurken, diğer taraftan da özellikle kelâmî üslup ve yöntemlere yabancı olan veya en azından bunlara karşı çekingen davranan Ehl-i eser (Eh- hadis) mensuplarının dil ve üsluplarını dönüştürerek kelâma yaklaştırmıştır.

Usûl-i fıkıhta mütekellimîn metodunun öncülerinden olan Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) fıkıh usûlü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki görüşlerin uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usûlünü kelâmla uyumlu, hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmış, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kelâmı şer'î ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer şer'î ilimlerin ona göre cüzî olduğunu ileri sürmesiyle[14] de bu tutum genel bir kabul görmüştür.

Mütekellimîn metoduyla yazılan usûl kitaplarının başında Kādî Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşmayan el-'Umed (öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eseri Şerhu'l-'Umed adıyla şerh etmiştir), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed, Cüveynî'nin el-Burhân fî usûli'l-fıkh ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserleri gelir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed'i ile Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sını esas alıp bunların içeriklerini birleştiren Fah-

---

[14] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322, Dâru Sâdır, I, 5.

reddin er-Râzî'nin el-Mahsûl'ü[15] ile Âmidî'nin (ö. 631/1233) el-İhkâm'ı fıkıh usûlü meselelerinin felsefî ve mantıkî kavramlarla ifade edilmesine öncülük etmiştir. Yine bu eserlere Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) özellikle Şâfiîler tarafından çokça itibar edilen Minhâcü'l-vusûl'ü[16], Mâlikîlerden İbnü'l-Hâcib'in Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel'i ile buna yazdığı Muhtasarü'l-Müntehâ'sı (el-Muhtasar)[17], Şâfiîlerden Tâceddin es-Sübkî'nin Cem'u'l-cevâmi' ile Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Bahrü'l-muhît adlı kapsamlı eseri örnek verilebilir. Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ el-'Udde, Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî et-Temhîd ve İbn Kudâme[18] Ravzatü'n-nâzır[19] adlı eseri ile usûl yazımı konusunda mütekellimîn metodu yanında yer almışlardır.

Karma (Memzûç) Metot

VI ve VII. (XIII-XIV) asırdan itibaren usûl-i fıkıh kitaplarında giderek kelâmî ve felsefî kavram ve konular ağırlık kazanmaya başlamış ve böylece bu eserlerde kelâmcı metodu ile fukahâ metodunun birleştirildiği karma (memzuç) bir metotla usûl yazma eğilimi ortaya çıkmıştır.

Karma metotla yazılan usûl kitaplarının temel özellikleri; fıkıh usûlünün incelediği meseleleri pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele almak ve usûl-i fıkhı teorik yönü ağır basan bir ilim haline getirmeye çalışmaktır.

---

[15] Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü hk.bk. Ferhat Koca, "el-Mahsûl", *DİA*, XXVII, 391-392

[16] Kādî Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl* adlı eseri hk.bk. Ferhat Koca, "Minhâcü'l-vüsûl", *DİA*, XXX, 113.

[17] İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sı hk.bk. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 67-70.

[18] Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin hayatı ve eserleri hk.bk. Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddîn", *DİA*, XX, 139-142.

[19] Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır* adlı eseri hk.bk. Ferhat Koca, "Ravzatü'n-nâzır", *DİA*, XXXIV, 476-477.

Memzuç metotla yazılan eserlere Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) Tenkīhu'l-usûl adlı muhtasarı ve üzerine yazdığı et-Tavdîh adlı şerhi, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) Bedîu'n-nizâm ve İbnü'l-Hümâm'ın[20] (ö. 861/1457) et-Tahrîr, Osmanlı şeyhülİslâmları Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) Fusûlü'l-bedâyi' ve Molla Hüsrev'in [21] (ö. 885/1480) Mirkātü'l-vüsûl ile şerhi Mir'âtü'l-usûl'ü[22] örnek verilebilir.

Öte taraftan, klasik anlamda bir fıkıh usûlü kitabı olmayıp bu ilmin bazı meseleleri üzerinde yoğunlaşan birtakım eserler de yazılmıştır. Bunlara selefî yaklaşıma sahip olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-muvakkı'în adlı eseri ile Mâlikî fakihi Şâtıbî'nin el-Muvâfakāt'ı örnek gösterilebilir.

XX. Yüzyılın başlarından itibaren ise bazı yönleriyle yukarıda zikredilen usûl-i fıkıh yazım metotlarından farklılaşan modern bir tarzda fıkıh usûlü yazma girişimlerinin başladığı görülmektedir. Muhammed el-Hudarî'nin [23] (1837-1927)

---

[20] İbnü'l-Hümâm'ın hayatı ve eserleri hk.bk. Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *DİA,* XXI, 87-90.

[21] Molla Hüsrev'in hayatı ve eserleri hk.bk. Ferhat Koca, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri,* Ankara 2008 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları); a.mlf., "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslar arası Molla Hüsrev Sempozyumu, 18-20 Kasım 2011 Bursa, Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğ., Bursa 2013, Bursa Büyükşehir Yayınları, s. 21-49; a.mlf., "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse, Tokat 2014, s. 191-201; a.mlf., "Molla Hüsrev", *DİA,* XXX, 252-254.

[22] Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'ü hk.bk. Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *DİA,* XXX, 148.

[23] Muhammed el-Hudarî'nin hayatı, eserleri ve fıkhî görüşleri hk.bk. Ferhat Koca, "Mısırlı İslam Tarihçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudarî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri", *İslam Hukuku*

Usûlü'l-fıkh adlı kitabının öncülük ettiği bu tür eserlerin genel özellikleri klasik usûli fıkıh eserlerindeki terim ağırlıklı üslûbu basitleştirmek, şer'î delil ve metotlara dair farklı ekollerin anlayışlarını kaynaştırıp birleştirmek ve usûl ilminin temel meselelerini özet ve genel bir çerçeve içinde sunmaktır.[24]

Usûl-i Fıkhın İçeriği ve Sistematiği

V. (XII.) yüzyılın ilk yarısında vefat eden Bâkıllânî, Kādî Abdülcebbâr, Debûsî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimler usûl ilminin içeriğinin belirlenmesinde etkili olmuş; Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve onları izleyen âlimler ise bu ilmin muhtevasına son şeklini vermişlerdir.

Gazzâlî Mi'yâru'l-ilim'de usûl-i fıkhın konusunun (mevzû) "şer'î hükümler" olduğunu söylemiş[25], *el-Mustasfâ*'da ise usûlcünün araştırma alanının sem'î delillerin ahkâma delâlet yönleri olduğunu, bunun için de hükümler, deliller, delillerden hüküm çıkarma keyfiyeti ile bu işi gerçekleştirecek kişinin özelliklerinin usûl ilminin konularını teşkil ettiğini belirtmiştir.[26] Seyfeddin el-Âmidî usûl-i fıkhın konusunun küllî bir tarzda şer'î hükümlere ulaştıran delillerin ahvali, kısımları, mertebeleri ve hüküm çıkarma keyfiyeti olduğunu söylemiştir.[27]

Hanefîlerin ilk usûlcüleri olan Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ile daha sonraki dönem usûlcüleri olan Abdülaziz

---

Araştırmaları Dergisi, sy. VI (Konya 2005), s. 167-178; a.mlf., "Hudarî", *DİA*, XVIII, 283-284.

[24] A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *DİA*, XLII, 204-206.

[25] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm* (nşr. Süleyman Dünya), Mısır 1961, Dâru'l-Maârif, s. 251.

[26] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 7-9.

[27] Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. İbrahim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 8.

el-Buhârî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî[28] ve Habbâzî gibi âlimler fıkıh usûlünün konularını "mevzû, mesâil, mebâdi ve maksad" sıralaması içinde işlemezken, karma (memzûc) metotla yazan Hanefî müellifleri eserlerinde bu sırayı gözetmişlerdir. Söz konusu müelliflerden Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve Molla Hüsrev'e göre, usûl-i fıkhın mevzuu şer'î deliller ile hükümlerdir. Çünkü bu ilimde, şer'î deliller ile hükümlerin zâtî arazları araştırılır. Deliller hükümleri ispat ederken, hükümler de delillerle sabit olur.[29] Bir diğer karma metot mensubu Muhibbullah İbn Abdişşekûr el-Bihârî[30] (ö. 1119/1707) ise fıkıh usûlünün mevzuunun sadece delillerden ibaret olduğunu, ahkâmın buna dâhil olmadığını ileri sürmüştür.[31]

Fıkıh usûlüne ait meseleler için dayanak teşkil eden bazı önermelere mebde (çoğulu mebâdi) adı verilir. Fıkıh usûlü bu mebdelerini kelâm, fıkıh, Arap dili ve mantık gibi çeşitli şer'î ve aklî ilimlerden alır (istimdât eder). Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Şehâbeddin el-Karâfî, İbnü's-Sââtî, Sadruşşerîa, İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimler fıkıh usûlüne ait eserlerinde kelâm, dil ve ahkâmla ilgili konuları "mebâdi" başlığı altında incelemişlerdir. Ayrıca Âmidî ve Molla Fenârî gibi bazı usûlcüler şer'î hüküm konusunu fıkıh usûlünün ana konuları içerisinde değil

---

[28] Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkıh usûlüne dair temel metinlerden biri olan *Menâr*'ı hk.bk. Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", *DİA*, XXIX, 118-119.

[29] Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 22; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul 1296, el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, s. 12-14.

[30] Muhibbullah İbn Abdişşekûr el-Bihârî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı *Müsellemü's-sübût* adlı eseri hk.bk. Ferhat Koca, "Müsellemü's-sübût", *DİA*, XXXII, 83-84.

[31] İbn Abdişşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ile birlikte), I, 16-17.

de bir nevi mukaddime sayılabilecek mebâdî konuları arasına ele almışlardır.[32] Bu durum onların fıkıh usûlünün mevzuunu yalnızca "deliller" (edille-i şer'iyye) olarak kabul etmelerinin bir sonucudur.

Bütün bu tartışmalarla zenginleşen usûl-i fıkıh ilminin sistematiği şer'î deliller (edile-i şer'iyye), şer'î hükümler, istinbat metotları, içtihat ve taklit olmak üzere dört ana bölüm halinde son şeklini almıştır.

Usûl-i Fıkhın Amacı ve İşlevi

Fıkıh usûlünün temel amacı (gayesi), şer'î-amelî hükümlerin hangi delillerden ve ne tür metotlarla elde edilebileceğini belirlemek, nihaî amacı (gayenin gayesi) ise ilim veya zan yoluyla Allah'ın hükümlerini bilmek ve insanı dünya ve âhiret saadetine ulaştırmaktır.[33] Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) bazı eserlerden naklen usûl-i fıkhın gayesinin, "delillerden şer'î hükümler çıkarma melekesi elde etmek" olduğunu söylemiştir.[34]

Usûl-i fıkıh ilminin ikincil bir amacı da fıkıh doktrinlerine ait füru hükümlerin dayanaklarını ve elde ediliş yöntemlerini açıklayarak onlar arasındaki sistematik bütünlük ve tutarlılığı tespit etmek ve söz konusu hükümleri diğer mezheplere karşı savunmaktır. Bâcî, Şemsüleimme es-Serahsî, Alâeddin es-

---

[32] Âmidî, *el-İhkâm*, I, 72; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi'*, İstanbul 1289, Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, I, 159 vd.

[33] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife, s. 5; ayrıca bk. a.mlf., "Fıkıh Usûlünün Tanımı, Konusu ve Faydası" (çev. Ferhat Koca), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 261-266.

[34] Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l'ulûm* (nşr. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 156.

Semerkandî, Necmeddin et-Tûfî[35], İsnevî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Şehâbeddin el-Karâfî, İbnü'n-Neccâr[36], Ali b. Süleyman el-Merdâvî[37] ve İbnü'l-Lahhâm gibi bazı âlimler yazdıkları usûl-i fıkıh kitaplarını kendi mezheplerinin füru hükümleriyle ilgili dayanak ve yöntemleri açıklamak amacıyla kaleme aldıklarını söylemişlerdir.[38]

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, günümüzde bazı araştırmacılar fıkıh usûlünün salt nasları ilkten anlamanın değil, teşri sürecine ilişkin olan-biteni anlamanın yöntemi olduğunu, bazıları ise fıkıh usûlünün işlevinin dört mezhep imamı tarafından ortaya konan fürû-i fıkıh birikimini bir sisteme kavuşturup rasyonel hale getirmek olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bize göre, usûl-i fıkhın temel amacı, şer'î delilleri ve bu delillerden hüküm çıkarmanın yol ve yöntemlerini araştırmaktır. Onun bu temel amaç dışında, fıkıh mezheplerinin sistematik bütünlük ve tutarlılıklarını test (temizlik görevlisi) ya da mezhepler arası mücadelede savunma aracı (güvenlik görevlisi) olarak kullanılması ikincil veya tâlî işlevlerdir. Usûl-i fıkıh, fıkıh ilminin metodolojisi olması yönüyle fıkhın âleti (araç) ise de "şer'î delillerden hüküm çıkarmaya yarayan kurallar ilmi" olması bakımından aslî bir ilimdir. Fıkıh ilminin meşgul olduğu cüzi hükümler, tek tek bu hükümlerin elde edildiği (tafsîlî)

---

[35] Necmeddin et-Tûfî'nin fıkıh usûlüyle ilgili görüşleri ve İbn Kudâme'nin fıkıh usûlüne dair *Ravzatü'n-nâzır* adlı eserine yaptığı ihtisar ve şerh (*Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*) hk.bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları, s. 242-243; a.mlf., "Tûfî-Fıkıh", *DİA*, XIL, 327-330.

[36] İbnü'n-Neccâr'ın hayatı ve eserleri hk. bk. Ferhat Koca, "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî", *DİA,* XXI, 170-71.

[37] Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin hayatı ve eserleri hk. bk. Ferhat Koca, "Merdâvî, Ali b. Süleymân", *DİA,* XXIX, 177.

[38] A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları, s. 167-168.

delillerin bilgisine, bu bilgi de küllî/icmâlî delillerin (Kitap, sünnet, icma, kıyas ...) bilgisine bağlıdır. Küllî delillerle uğraşan ilim ise usûl-i fıkıhtır ve fıkıh ilmi metodoloji bakımından fıkıh usûlüne bağımlıdır. Bu sebeple de fıkıh usûlü İslâm düşüncesinin "kurucu" unsurlarından biridir ve onun yönü geriye değil, ileriye dönüktür. Yani onun asıl amacı, geçmişte olmuş-bitmiş birtakım fürû hükümlerin gerekçelerini veya sistematik bütünlük ve tutarlılıklarını araştırmak ya da ispat etmek değil, gelecekte ihtiyaç duyulacak yeni şer'î hükümleri şer'î delillerden çıkarabilecek imkân ve enstrümanları sağlamaktır. Usûl-i fıkıh ilminin yazıya geçiş sürecinin fıkıh ilminden sonra tamamlanmış olması bu gerçeği değiştirmez. Nasıl ki, henüz dille ilgili kuralların tedvin edilmediği dönemlerde dil kurallarının bulunmadığı ve mantık ilminin tedvin edilmediği sıralarda mantık kurallarının bulunmadığı söylenemez ise, fıkıh usûlü kurallarının tedvin edilmediği dönemlerde de bu kuralların bulunmadığı ileri sürülemez.

Sonuç olarak usûl-i fıkıh ilmi, kuruluşundaki bu temel amacı koruduğu ve onu gerçekleştirmeye çalıştığı sürece canlılığını devam ettirecek, sürekli kendisini yenileyip geliştirecek ve hatta sadece "fıkıh ilmi"nin değil, bütünüyle İslâm düşüncesinin ve "anlama"nın metodolojisi olacak; bu temel amacı ihmal edip ikincil birtakım işlere odaklandığı takdirde ise, kısa süre içerisinde hayatiyetini kaybederek ilimler mezarlığındaki yerini alacaktır.

USÛL-İ FIKHIN İLİMLER TASNİFİNDEKİ YERİ[39]

İslâm düşünce tarihinde "ilim" terimi, ilk dönemlerde "vahiy ve Hz. Peygamber'den gelen her şey" anlamında iken, sonraları bir disiplini çağrıştırır şekilde "rivayet edilen bilgilerin belirli bir tertip ve düzen içerisinde tasnif ve tahlil edilmesi" manasında kullanılmış; ardından "rivayet bilgisi yanında dirayeti" de içeren bir mahiyete kavuşmuştur. İslâm medeniyetinin istikrar bulduğu asırlarda ise ilim, "meleke" manası kazanmış ve bu çerçevede fıkıh usûlü de fıkıh melekesinin teşekkülünü sağlayan bir ilim olarak görülmüş; böylece sahabenin İslâm'ın nüzulüne şahit olmak suretiyle sahip oldukları "tabii meleke"nin yerini, sonraki fakihlerin "kesbî meleke"si almıştır. Bu bağlamda fıkıh usûlü, Hz. Peygamber ile ümmeti

---

[39] Usûl-i fıkhın ilimler tasnifindeki yeri konusunda özellikle şu eserlerden yararlanılmıştır: İbrahim Agâh Çubukçu, "İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi Ve Bunlar Arasında Gazzali'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1958-1959, VII, 119-130; A. Cortabarria Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Emrullah Yüksel), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1982, sy. 5, s. 219-243; Cevher Şulul, "İslâm Felesefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 16, s. 217-233; Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf (İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*), Yıl: 8 [2007], Sy. 19, Ss. 245-264, Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1, 2009, s. 319-329; Osman Demir, "el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/2, cilt: XVI, sy. 31, s. 1-33; Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuasi*, 2013, sy. 19, s. 59-74.

arasına giren zaman ve mekân farklılıklarını aşma yöntemi haline gelmiştir.[40]

İslâm düşünce tarihinde bilim tarihçileri ilimleri tasnif ederek her bir ilmin konusunu, meselelerini, ilke ve amaçlarını tespit etmeye ve böylece her bir ilmi diğerinden ayıran temel özellikleri ve ilimler arası hiyerarşik yapıyı belirlemeye çalışmışlardır.

İslâm düşüncesinde hicrî ikinci asırdan günümüze kadar devam eden ilimleri tasnif etme sürecinde konuyla ilgili geniş bir literatür meydana gelmiştir.[41] Bu eserlerde ilimler; nazarî ve amelî ilimler, teorik ve pratik ilimler, şer'î olan ve olmayan ilimler, aklî ve naklî ilimler, dinî ve dâhilî (yerli) ilimler, şer'î ve acemî (yabancı) ilimler, felsefî ve dinî ilimler, dünyevî ve uhrevî ilimler gibi birtakım temel ayırımlara tabi tutulmuştur. Genel olarak filozof veya felsefeciler "nazarî ve pratik ilim",

---

[40] Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 60-61.

[41] İslâm düşüncesinde ilimleri tasnif eden bazı müellifler ve konuya dair eserleri şunlardır: Câbir b. Hayyân'ın (ö. 160/777) *Kitâbu'l-hudûd*, Kindî'nin (ö. 252/866) *"Kitâbü aksâmi'l-ilmi'l-insî,* Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâü'l-ulûm*, Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin (ö. 380/990) *Risâle fi'l-ulûm*, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö.381/992) *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtîhu'l-ulûm*, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Takrîb* ve *Merâtibu'l-ulûm*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *er-Risâletü'l-ledünniye*, *İhyâu ulûmiddîn* ve *el-Mustasfâ*, İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdü'l-kâsıd*, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Risâle fi taksîmi'l-ulûm*, Molla Lütfî'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-ulûmi'ş-şer'iyye ve'l-arabiyye* ve *el-Metâlibü'l-İlâhiye,* Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Enmûzecü'l-ulûm*, Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhü's-saâde*, Nev'î Efendi'nin (ö. 1007/1598) *Netâyicü'l-Fünûn*, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*, Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-ulûm* adlı eseri.

dinî ilimlerle meşgul olan âlimler ise "şer'î ve aklî ilimler" ayırımı yapmışlardır.

Biz şimdi, özellikle fıkıh ve/veya usûl-i fıkha yer veren bazı ilim tasniflerini zikrederek, onların İslâm ilimleri skalasındaki yerini tespit etmeye çalışacağız. Bu tespit, usûl-i fıkıh ile diğer ilimlerin ayrışan ve birleşen yönlerini belirleme sırasında bize kolaylıklar sağlayacaktır.

İslâm ilimler tarihinde ilk ilimler tasnifi yapan bilginlerden biri olan Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) İhsâü'l-ulûm adlı eserinde ilimleri dil (sarf, nahiv), mantık, matematik (riyazî ilimler: aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekânik), fizik ve metafizik (tabiî ve ilahî ilimler) ve medenî ilimler (ahlak, siyaset, fıkıh, kelâm) olmak üzere beş kısma ayırmıştır. Ayrıca Farâbî fıkhı ve dolayısıyla fıkıh usûlünü kelâm, ahlak ve siyasetle birlikte, fert ve toplumların iradî eylemleri sayesinde saadete ulaşmalarını sağlayan medenî/siyasî ilimler kategorisinde saymıştır. Fârâbî fıkhın teorik (ârâ, re'yler) yönünü Allah'ın zat ve sıfatları, âlem vb. konulardan oluşan itikadın; pratik (ef'âl, eylemler) yönünü ise ibadetler ve muamelat konularının teşkil ettiğini söylemiştir.[42]

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) Mefâtîhu'l-ulûm adlı eserinde ilimleri önce şer'i-Arabî olanlar ve Yunanlılarla diğer milletlerin ilimlerden alınanlar (ulûmü'l-acem) şeklinde iki kısma ayırmıştır. Hârizmî'ye göre şer'i-Arabî ilimler fıkıh, kelâm, gramer, kitabet, şiir ve haberler (ahbâr, tarih) olmak üzere altı kısımdan; Yunanlılar ve diğer milletlerin ilimleri ise felsefe, mantık, tıp, geometri, hesap,

---

[42] Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul 1989, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 125-139; Mahmut Kaya, "Farâbi," *DİA*, XII, 147.

nücûm, musiki, hiyel (mekânik) ve kimya olmak üzere dokuz kısımdan meydana gelir.[43]

İbn Hazm (ö. 456/1064) et-Takrîb'inde kendi zamanında insanlar arasında mevcut olan ilimleri on dört kısma ayırmıştır. Bu ilimler şunlardır: 1- Kur'an ilmi, 2- Hadis, 3- Mezhepler ilmi (ilmü'l-mezahib), 4- Fetva (ilmü'l-fütyâ), 5. Mantık, 6- Gramer (ilmü'n-nahiv), 7- Dilbilim (ilmü'l-lüga), 8- Şiir, 9- Tarih (ilmü'l-haber), 10- Tıp, 11- Matematik (ilmü'l-aded ve'l-hendese), 12- Astronomi (nücûm), 13- Belagat (retorik), 14- İbare ilmi (rüya tabiri ilmi).[44]

İbn Hazm'ın bu tasnifinde kelâm ilminin mezhepler ilmi, fıkıh ilminin ise fetva ilmi olarak isimlendirilmesi dikkat çekicidir.

İslâm düşünce tarihinde yaptığı ilim tasnifleri en çok tartışılan âlimlerden biri olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri çeşitli evrelerden geçerek olgunlaşmıştır.

Gazzâlî er-Risâletü'l-ledünniyye adlı eserinde ilimleri şer'î ve aklî olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Şer'î ilimler ilm-i aslî (tevhit ilmi/kelâm) ve ilm-i füru (hakkullah/ibadetler, hakku'l-ibâd/muâmelât, hakku'n-nefs/ahlak) olmak üzere iki kısım; aklî ilimler ise riyazî ve mantık ilimleri, tabiî ilimler ve ilahî ilimler olmak üzere üç guruptur.[45]

Gazzâlî usûl-i fıkha dair ilk eseri olan el-Menhûl'de şer'î ilimleri kelâm, usûl ve fıkıh olarak saymıştır. Ona göre fıkıh

---

[43] C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al Khwarizmi's Keys of the Sciences", *An International Reviewic Devoted to the History of Science and Its Cultural Influences*, Vol. 54/175, No. 1. (1963), s. 102; İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, XVI, 222-223.

[44] Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-Mantık*, Beyrut 1424/2003, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 186-188.

[45] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* (*Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî* içerisinde) (nşr. İbrahim Emîn Muhammed), Kahire ts., el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, s. 244-247.

usûlü temel ilke ve önermelerini (mebâdi') kelâm, fıkıh ve lügat ilminden almıştır.[46]

Gazzâlî İhyâu ulûmiddîn adlı eserinde ilimleri dinî gerekliliklerî açısından şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler şeklinde iki kısma ayırmıştır.

Şer'î ilimlerin usûlü, füruu, mukaddemât ve mütemmimâtı bulunmaktadır. Usûlü Kitap, Sünnet, icma-i ümmet ve âsâr-ı sahabedir. Füruu, dünya (fıkıh) ve âhiret maslahatlarıyla (kalbin halleri/tasavvuf ve ahlak) ilgili ilimlerdir. Şer'î ilimlerin mukaddemâtı (yardımcıları) dil ve gramer ilimleri; mütemmimâtı (tamamlayıcılar) ise Kur'an, âsâr (hadis) ve ahbar ilimleridir.

Şer'i olmayan ilimler; mahmûd (övülen) ilimler, mezmum (kötülenen) ilimler (sihir ve tılsım gibi) ve mubah ilimler (tarih ve şiir gibi) olmak üzere üç kısımdır. Ayrıca, övülen (mahmud) ilimler de farz-ı kifaye olan ilimler (hesap, tıp, siyaset ve çiftçilik gibi) ve farz olmayıp faziletli olan ilimler (tıp ve hesabın incelikleri gibi) şeklinde iki gruba ayrılır.[47]

Gazzâlî son yazmış olduğu fıkıh usûlüne dair el-Mustasfa adlı eserinde ise ilimleri üç gruba ayırmıştır. 1. Sadece aklî olan ilimler (hesap, hendese ve nücûm ilimleri gibi), 2. Sadece naklî olan ilimler (tefsir ve hadis ilimleri gibi), 3. Hem aklî ve hem de naklî olan ilimler (fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri gibi).[48]

---

[46] Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, Dâru'l-Fikr, s. 3-4; Osman Demir, "el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâli'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar," *Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 2011/2, cilt: XVI, sy. 31, s. 4; Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 65.

[47] Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, Kahire ts., el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, I, 16-17, 22.

[48] Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 3.

Gazzâlî'ye göre bunlardan birinci grupta yer alan sırf aklî ilimlerin öğrenilmesi din tarafından doğrudan doğruya teşvik edilmemiştir. İkinci gruptaki sırf naklî ilimler alanında yapılacak iş ise kolaydır; çünkü bunlar yalnızca hafızaya dayanır, onlarda aklın belirgin bir rolü yoktur, onlarda küçük bir çocukla yetişkin bir insan aynı konumda bulunabilir. Ancak ilimlerin en şereflisi aklı ve nakli, re'y ile şeriatı kendisinde bir araya getiren üçüncü grup ilimlerdir. Bunlardan usûl-i fıkıh şeriatın ve aklın en seçme bölümünü teşkil eder. Bu ilim, şeriatın benimsemeyeceği türden sırf aklî bir tasarruf olmadığı gibi, aklın sadece teyit etme görevi gördüğü bir taklitten de ibaret değildir.[49]

Yine Gazzâlî el-Mustasfa'da ilimleri aklî ve dinî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Aklî ilimler tıp, hesap ve hendese gibi ilimlerdir. Dînî ilimler ise kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerdir. Bu aklî ve dinî ilimler parça-bütün ilişkisi bakımından küllî ve cüzî olmak üzere iki kısma ayrılır. Gazzâlî'ye göre, dinî ilimler içerisinde küllî ilim kelâm ilmi olup diğer ilimler ona nispetle cüzîdir. Çünkü fakih sadece mükelleflerin fiillerine ait hükümleri, usûlcü sadece şer'î hükümlerin delillerini araştırır; hâlbuki kelâmcı "mevcut" olması bakımından eşyanın tümünü araştırmaktadır.[50]

İlimlerin tasnifi konusunda ilginç bir yaklaşım da Şemseddin Muhammed İbnü'l-Ekfânî'de (ö. 749/1348) görülmektedir. İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsıd adlı eserinde yaptığı tasnife göre on adet aslî ilim bulunmaktadır. Bunlardan mantık, metafizik, fizik, geometri, aritmetik, astronomi ve mûsikî nazarî; siyaset, ahlak ve tedbiru'l-menzil ise amelî ilimlerdir. İb-

---

[49] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 3.

[50] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5; İbrahim Kâfi Dönmez, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 512.

nü'l-Ekfânî, şer'î ilimleri metafiziğin (ilmü'l-ilâhî) içerisinde konumlandırmıştır.[51]

Şer'î ilimlere "ilmü'n-nâmûs" adını veren İbnü'l-Ekfânî, bu ilimlerin Allah'ın peygamber göndermesiyle başladığını belirterek onları kıraat, rivâyetü'l-hadis, tefsir, dirâyetü'l-hadis, usûlüddin, usûl-i fıkıh, cedel ve fıkıh olmak üzere sekiz kısma ayırmıştır.[52]

İslâm düşünce tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Haldûn (ö. 808/1406) Mukaddime adlı eserinde ilimleri felsefî (aklî) ve naklî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre aklî ilimler mantık, talimî (riyâzî) ilimler, tabiî ilimler ve ilahî ilimler olmak üzere dört kısım; naklî (şer'i) ilimler ise tefsir, kıraat, hadis, usûl-i fıkıh, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve rüya tabiri ilmi olmak üzere sekiz çeşittir.[53]

İbn Haldûn'a göre naklî ilimlerin hepsi şeriatla beraber ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmını ise zamanla ortaya çıkan dinî ihtiyaçlar doğurmuştur. Mesela, kelâm ilmini, inançla ilgili konuları savunma ve·Selef'in yolundan sapanları reddetme·ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Tasavvuf ise Kuşeyrî, Sühreverdî ve Gazzâlî gibi kişilerin tasavvufa dair yazdıkları eserlerden sonra müdevven bir ilim haline gelmiştir.[54]

Osmanlı aydınlarından Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1551) Miftâhu's-saâde adlı eserinde ilimleri varlıkları yazıda (fi'l-kitâbe), sözde (fi'l-ibâre), zihinde (fi'l-ezhân) ve dış dünyada (fi'l-a'yân) bulunmalarına göre sınıflandırmış ve yedi

---

[51] Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 67; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Ekfânî", *DİA*, XXI, 23.

[52] Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 67.

[53] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire ts., Dâru Nahdat-i Mısr, III, 1025-1026, 1028-1115, 1119.

[54] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1069, 1100.

bölüm halinde gruplandırmıştır.[55] Taşköprîzâde'nin yaptığı bu ayırım, genellikle mantıkta yapılan "varlık mertebeleri bakımından lafızların dereceleri" (rütbeleri) konusunda yapılan ayrımın aynısıdır.[56]

Bu ilimler yazı (kitabet) tekniğine ilişkin ilimler, lisan ilimleri, mantık ilimleri, dış dünya varlığına ilişkin ilimler, amelî hikmet, şer'î (dinî) ilimler ve bâtın ilimleridir. Bu ilimlerin alt dallarında 300 civarında ilim bulunmaktadır.[57]

Taşköprîzâde şer'î (itikâdî) ilimleri; 1. Nakille ilgili ilimler, 2. Nakledilenlerin anlaşılmasıyla ilgili ilimler; 3. Nakledilenleri delillerle takrir ve kuvvetlendiren ilimler; 4. Delillerden hüküm çıkarmayla ilgili ilimler olmak üzere dört gruba ayırmıştır.

Bu ilimlerden birincisi, Hz. Peygamber'in vahiy vasıtasıyla getirdiğine dair kıraat ilmi ile zatından sadır olan hadisin rivayet ilmidir. İkincisi, Allah'ın kelâmının yorumuyla ilgili tefsir, Peygamber'in kelâmının yorumlanmasıyla ilgili dirâyetü'l-hadis ilmidir. Üçüncüsü, düşünce ve mezheplerle ilgili usûlüddin (kelâm), pratik davranışlara yönelik bir teorinin

---

[55] Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 75-76; Hüseyin Atay, "Bazı İslam Filozof Ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı Ve Tasnifi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara-1980, sy. IV, s. 1-41

[56] Varlık mertebeleri bakımından lafızların dereceleri için bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 75.

[57] İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 18, s. 94; Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", s. 68.

inşasıyla ilgili usûl-i fıkıh ilmidir. Dördüncüsü ise, menkul delillerden hüküm çıkarmaya yönelik olan fıkıh ilmidir.[58]

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) fıkıh usûlüne "âlet ilmi" diyenlerin, bununla fıkıh usûlünün "delillerden hüküm çıkarmak" (istinbat) şeklindeki işlevini kastettiklerini söylemiştir. Ancak yine Cürcânî'nin de işaret ettiği gibi, "âlet-maksut" ilişkisinin mutlaka tek boyutlu olması gerekmez. Bir ilim aynı anda hem aslî bir ilim hem de diğer bir ilmin âleti olabilir.[59] Dolayısıyla usûl-i fıkıh bir yandan fıkıh ilminin metodu (âleti) iken, diğer yandan da şer'î hükümlerin kaynağı olmaları bakımından şer'î delilleri inceleyen aslî bir ilimdir.

Netice olarak İslâm düşünce tarihinde yapılan bu ilim tasniflerinden usûl-i fıkhın aklî-naklî (şer'i) ilim ayırımında naklî yönü olan aklî bir ilim; şer'i-felsefî (veya yabancı) ilim ayırımında şer'î bir ilim; nazarî-amelî ilim ayırımında amelî netice vermesi beklenen nazarî bir ilim; 'âlî - âlî şeklindeki ilim taksimine göre bazıları tarafından fıkhın aleti bir ilim, bazıları tarafından ise özel olarak şer'î delillerden hüküm istinbat etmesi sebebiyle yüksek ('âlî) ve şer'î ilimlerin müntehası (son noktası)[60] bir ilim olarak nitelenmiştir.

Bazı filozofların genel olarak İslâmî ilimleri, özel olarak da fıkıh ve fıkıh usûlünü felsefî ilimler içerisinde saymalarının temelinde ise, şer'î ilimlerin toplumun sevk ve idaresindeki

---

[58] Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm* (trc. Kemâleddin Mehmed Efendi), Dersaâdet 1313, İkdâm Matbaası, I, 443.

[59] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar,* Beyrut 1403/1983, II, Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 8; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 82.

[60] Şirvânî Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar usûl-i fıkıh,* İstanbul 1302, Mihrân Matbaası, s. 3-4 (Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığı takriz içinde).

etkisine vurgu yapan amaçsal bir bakış açısının bulunduğu söylenebilir.[61]

Usûl-i fıkhın ilimler tasnifindeki yeriyle ilgili son olarak şu hususa işaret etmek istiyoruz: İlmin ve bilimsel düşüncenin zamanımızda gösterdiği yeni gelişme ve değişmeler ile ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar da dikkate alınarak bütün İslâmî ilimlerin –ve tabii bu arada usûl-i fıkhın- mahiyetleri, amaçları, mebde ve meseleleri yeniden ele alınarak söz konusu ilimlerin sistematik ve içeriklerinde gerekli düzenlemeler, ıslah ve geliştirmeler yapılmalı; birbirinden kopuk ve bağımsız birer adacığa dönüşmüş ve aralarındaki ortak duygu, düşünce ve amaç birliğini kaybetmiş olan Temel İslâm Bilimleri tekrar bir organizmanın birbirinden ayrılmaz parçaları haline getirilmelidir.

USÛL-İ FIKHIN DİĞER İSLÂMÎ İLİMLERLE İLİŞKİSİ

Usûl-i Fıkıh İle Kelâm Arasındaki İlişki

Kelâm ilmi, "Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir."[62] Bu ilme kelâm yanında, "usûlüdddîn, ilmü't-tevhid ve's-sıfât, el-fıkhu'l-ekber, akâid, ilmü'n-nazar ve istidlâl" gibi değişik isimler de verilmiştir.[63]

İman esaslarının temelini teşkil eden Allah'ın varlığı ve birliği (ulûhiyet) konusunun ilk meselesi, âlemin yaratılmış olduğu ve onun bir yaratıcısının bulunduğu hususunu ispat etmek olmuştur. Bu sebeple de kelâm ilminin konusu, "fiilen var olan her şeyi" (mevcut) kapsayacak şekilde genişlemiştir.

---

[61] Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 83.

[62] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm,* İstanbul 1972, Bilmen Yayınevi, s. 5.

[63] Kelâm ilminin tanımı, konusu ve gayesi hk.bk. Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 22-24.

Mantığın İslâmî ilimler içerisine girmesiyle birlikte, kelâmın konusu hem dış (haricî) âlemde hem de zihinde mevcut olan (zihnî) bütün varlıkları kapsayacak şekilde, "tasavvuru mümkün olan ve bilginin alanına giren her şey" (malûm) olmuştur.[64]

Kelâm ilmi konularını ele alırken delil ve yöntem açısından akıl ve nassa (haber-i sâdık) bağlı kalmayı ilke edinmiş ve bu yüzden de sırf akıldan hareket eden felsefeden ayrılmıştır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre kelâm, İslâm'ın inanç ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğu için dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer İslâmî ilimler ise ona göre ikinci sırada yer alır.

Kelâmın bütün İslâmî ilimlere birtakım genel ilke ve önermeler (mebâdî) veren genel (küllî) ve temel bir ilim olmasının tabiî sonucu olarak onun her bir İslâmî ilimle ve bu çerçevede usûl-i fıkıhla ilişkisi tartışılmıştır.

Kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında genel olarak İslâm âlimleri üç farklı eğilim içinde olmuşlardır. Bunlar usûl-i fıkıh ile kelâm arasında belirleyici herhangi bir ilişkinin bulunmadığı, fıkıh usûlünün kelâmın alt bir dalı olduğu, usûl-i fıkıh ile kelâm arasında belirli birtakım ilişkilerin bulunduğu görüşleridir.

Şimdi bu görüşleri ayrı ayrı incelemeye çalışalım:

Usûl-i fıkıh İle Kelâm Arasında Belirleyici Bir İlişkinin Bulunmadığı Görüşü

Kelâma ve kelâmî yöntemlere karşı olan Ehl-i eser'e mensup bazı Şâfiî ve Hanbelî usûlcüler ile çeşitli kelâmî fırka-

---

[64] Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 22-23; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 197; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 127).

larla aralarına mesafe koymaya çalışan Ehl-i re'y'e mensup bazı Hanefî usûlcüler usûl-i fıkıh ile kelâm arasında belirleyici herhangi bir ilişkinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

Bunlardan birinci grubu teşkil eden ve ilhamını Ehl-i eser'e ait temel kabullerden alan usûl-i fıkıhçılar, aklî çabanın ağır bastığı kelâm ilmi yerine, daha dar kapsamlı olan "usûlüddin" veya "akâid" adı verilen ilmi benimsemişlerdir. Söz konusu eğilime mensup usûlcülerden biri olan Ebû İshak eş-Şîrâzî usûl-i fıkha dair el-Lüm'a adlı eserinde genel olarak kelâmî meselelere yer vermemiş, ayrıca birçok konuda da Mutezile ve Eşariyye'yi eleştirmiştir.[65] Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî ise Kavâtıu'l-edille adlı kitabında kelâmın (usûlüddin) değerini takdir etmekle ve onu "aslü'l-usûl" olarak nitelemekle beraber, kelâmın kapsam bakımından sınırlı, fıkhın ise işlediği meselelerin sınırsız olduğunu belirterek kelâm ile fıkıh (usûl) arasında ayırım yapmaya çalışmıştır.[66] Şâfiî mezhebine mensup arkadaşlarının ve diğer müelliflerin usûl kitaplarını incelediğini belirten Sem'ânî, bunların çoğunun yüzeysel olduğunu ve usûlün hakikatine nüfuz edemediklerini, onlardan birinin ise usûlün derinliklerine dalmasına ve usûlün hakikatine nüfuz etmiş olmasına rağmen pek çok meselede fukahâ yönteminden (mahaccetü'l-fukahâ) ayrılarak fıkha ve manalarına yabancı olan kelâmcıların yöntemini (tarîku'l-mutekellimîn) takip ettiğini söylemiştir. Bu sebeple de o, fıkıh usûlü konusunda sade-

---

[65] Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Mutezile hakkındaki eleştirilerine örnek olarak bk. Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüm'a* (nşr. Ali b. Abdülaziz b. Ali el-Umeyrînî), el-Kasîm 1407/1987, Dâru'l-Buhârî, I, 84, 120, 136, 239-240, 266-267. Şîrâzî'nin Eşarîler hakkındaki eleştirilerine örnek olarak bk. *Şerhü'l-Lüm'a*, I, 236, 294, 296; II, 94, 274, 290.

[66] Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Beyrut 1418/1997, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 17.

ce fakihlerin yöntemini (tarîkatü'l-fukahâ) izleyeceği muhtasar bir eser yazmaya karar vermiştir.[67]

Ehl-i Hadis geleneğine mensup Hanbelî usûlcülerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akîl de cevherler, arazlar, cinsler, neviler, hassa, fasl, şahitten gâibe istidlal konularına vakıf olan usûlüddin (yani kelâm) âlimlerine "fukahâ" adının verilemeyeceğini, çünkü onların şer'î hükümleri bilmediklerini ve bu sebeple de onların şer'î hükümlerle ilgili ilimlerinin "fıkhın asılları" (usûlen li'l-fıkh) olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüştür.[68]

Usûl-i fıkıh ile kelâm arasına mesafe koymaya çalışan ikinci grup ise, Eşarî ve Mâturîdîliğin doğduğu Irak topraklarından uzakta bulunan Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş olan ve Mutezile ile aralarına mesafe koymaya çalışan bazı Hanefî usûl bilginleridir. Bu grup içerisinde yer alan Debûsî ve Serahsî gibi âlimler, hem Hanefiler arasındaki Mutezilî temayüllere karşı çıkmış hem de Hanefîler üzerindeki "Mutezilî oldukları"na dair ithamı temizlemeye çalışmış ve böylece hem kelâmdan hem de mütekellimîn tarzı usûlden uzak, fıkıh ağırlıklı bir usûl-i fıkıh üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onlara göre fıkıh usûlü sadece fıkıhla bağlantılı bir ilimdir; fıkıh usûlünün kelâmla ilgisi olmadığı gibi, o başka bir ilmin dalı da değildir. Adı geçen bilginlere göre, iki çeşit ilim vardır: Tevhit ve sıfatlar ilmi (ilmü't-tevhit ve's-sıfât) ile fıkıh ve şeriatlar ilmi (ilmü'l-fıkh ve'ş-şerâi').[69] Bu Hanefî usûlcülerin "kelâm" tabirinden kaçınıp onu "Tevhit ve sıfatlar ilmi" olarak nitelemesi,

---

[67] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille*, I, 18-19.

[68] Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, Müessesetü'r-Risâle, I, 8; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 109.

[69] Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1398/1978, I, 2; Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûl*, I, 29-47 (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte).

üzerlerine atılı bulunan "Mutezilî" ithamından kurtulma gayretleri olarak değerlendirilebilir.

Usûl-i fıkıh ile kelâm arasında kesin hatlarla bir ayırım yapmaya çalışan Ehl-i eser ve Ehl-i re'y'e mensup bu usûlcüler aslında kendi içlerinde tutarlı gözükmektedir. Zira nasçı bir yönelişe sahip olan Ehl-i eser'in çeşitli aklî yöntemleri kullanan kelâm ilmine tavır alması ve onu usûl-i fıkıhtan uzak tutmaya çalışması kadar doğal bir tutum olamaz. Aynı şekilde, Mutezile ile aralarına mesafe koymaya çalışan bazı Hanefî usûlcülerin, kelâm ile usûl-i fıkıh arasında bir ayırıma gitmeleri de anlaşılabilir bir tavırdır. Kaldı ki, genel olarak Hanefîlerin (fukahâ) usûl-i fıkıh ilminde izledikleri metot da soyut kelâmî tartışmalardan ziyade, daha önceden de belirtildiği gibi, fıkıh ağırlıklı bir metottur.

Usûl-i Fıkhın Kelâm İlminin Alt Bir Dalı Olduğu Görüşü

Mütekellimîn metodunu benimseyen bazı usûl bilginleri ile birtakım Hanefî usûlcüleri usûl-i fıkıh ilminin kelâmın alt bir dalı (fer'i) olduğunu ve fıkıh usûlü alanında benimsenen bir hususun, aslında kelâmda kabul edilmiş olan bir görüşün zorunlu sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu görüşü savunan mütekellimîn metoduna mensup usûlcülerden Kādî Abdülcebbâr, fıkıh usûlünü kelâmla uyumlu hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmış, Gazzâlî'nin kelâmı şer'î ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer ilimlerin ona göre cüzî olduğunu ifade etmesi[70] de bu görüşün yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Usûl-i fıkhı kelâm ilminin fer'i olarak gören bu yaklaşıma karşı en önemli tepki ise yine mütekellimîn metodunun ilk temsilcilerinden biri olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den gelmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fıkıh usûlü ile kelâmın birbirine kuv-

---

[70] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5.

vetle bağlı olduklarını kabul etmekle birlikte, tevhid ve adl gibi kelâm konularının usûl-i fıkıh ilmi içerisinde zikredilmesini caiz görmeyerek adı geçen iki ilmin birbirinden ayrı ve bağımsız birer ilim olduklarına işaret etmiştir.[71]

Öte yandan, bazı Hanefî usûl bilginlerinin de usûl-i fıkhı kelâm ilminin fer'i olarak görme eğilimi içinde oldukları söylenebilir. Mesela, ilk Hanefî usûl müelliflerinden bir olan ve Mutezile'ye temayülüyle bilinen Cessas, Ahkâmu'l-Kur'ân adlı eserinin girişinde, bu kitap için mukaddime olarak kaleme aldığı el-Fusûl fi'l-usûl adlı eseriyle ilgili olarak, onun "tevhit usûlü" (usûlü't-tevhid) hakkında bilinmemesi mazur sayılamayacak bazı hususları ihtiva ettiğini, ayrıca onun Kur'ân'ın manalarını istinbat, delillerini istihraç ve lafızlarını ihkam etme hususlarında ihtiyaç duyulacak konular; Arapların kelâmı, lügavî isimler ve şer'î ibareler için hazırlık olarak kaleme alındığını belirtmiş, ilimler arasında öne alınmaya ve ilk önce zikredilmeye (takdim) en layık olanın "Allah'ın tevhidini ve yarattıklarına benzemekten tenzihini bilmek" olduğunu söylemiştir.[72]

Cessâs'ın bu ifadelerinden onun tevhit (kelâm) ilmi ile usûl-i fıkıh ilmini mezcetmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlcülerinden Fahru'l-İslâm el-Pezdevî de kelâm (ilmü't-tevhîd ve's-sıfât) ve fıkhı (ilmü'ş-şerâi ve'l-ahkâm) iki ayrı ilim olarak kabul etmekle beraber, Kitap ve sünnete temessükün ancak tevhit ilmi sayesinde mümkün olabileceğini söyler. Yani bir meselenin hükmünü belirlerken Kitap ve sün-

---

[71] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403/1983, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 3.

[72] Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmül-Kurân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Gamhâvî), Beyrut 1405/1985, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 5.

nete istinat etmek ancak tevhit ilminin temin ettiği neticeye dayanmakla mümkün olur. Bunu da Hz. Peygamber'in risaletini ve Kur'an'ın hakikatini ikrar edenler yapabilir.[73] Pezdevî'ye göre, ikinci nevi teşkil eden fıkıh ilmine "füru" denilmesinin sebebi, ondaki küllî delillerin sahih olup olmadığının bilinmesinin tevhit (kelâm) ilmine bağlı olmasıdır. Mesela Kur'an'ın hüccet olması; Allah'ın varlık ve birliğini, Kur'ân'ı tebliğ eden mübelliğin yani Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu konular ise, tevhit ilmi sayesinde bilinir. Dolayısıyla fıkıh ilmi tevhit ilminin fer'i sayılır. Çünkü fer', varlığı başkasına muhtaç olandır.[74]

Yine Hanefi-Mâtürîdî geleneğine mensup Alâeddin es-Semerkandî, daha önceden de zikrettiğimiz gibi, usûl-i fıkhın kelâm ilminin bir dalı olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Fıkıh usûlü ilmi ve ahkâm (usûlü'l-fıkh ve'l-ahkâm), kelâm ilminin bir dalıdır. Dal (fer'), kökünden dal-budak salmış olandır; böyle olmayan, kökün neslinden sayılmaz. Bundan dolayı zorunlu olarak fıkıh usûlü alanında yapılmış olan bir tasnifin, eserin yazarının itikadına uygun olması gerekir. Fıkıh usûlü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu, bize usûlde (itikatta) muhalif olan Mutezile'ye ve füruda (fıkıhta) muhalif olan Ehl-i Hadis'e aittir."[75]

Burada Alâeddin es-Semerkandî Hanefîler tarafından yazılmış olan usûl-i fıkıh eserlerini kelâm ve fıkıhla ilişkisi bakımından iki gruba ayırmıştır: Birinci grup, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Meâhizü'ş-şerâi' ve Kitâbü'l-Cedel'i ile onun hocaları ve öğrencilerinin yazdıkları eserlerdir. Bu eserler füru ve usûlü birleştirmiş, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş âlimler

---

[73] Fahru'l-İslam el-Pezdevî, *Usûl*, I, 29-47.

[74] Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (nşr. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, I, 46-47.

[75] Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 1-2.

tarafından yazıldıkları için son derece sağlam ve doyurucudur. İkinci gruptakiler ise, fürunun incelikleri ve sistematik biçimde yazılmaları bakımından değerli olmakla beraber, bunların müellifleri usûlün (akâid) inceliklerinde özellikle de aklî önermeler konusunda mahir olmadıkları için farkına varmadan bazı hususlarda Hanefî karşıtı görüşlere kapılmışlardır.[76]

Yine Mâturîdî geleneğine mensup Hanefî usûlcülerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) fıkıh usûlünün kendisine dayanan diğer ilimler için "asıl" olmakla beraber, kendisinin de kelâma dayanması sebebiyle aslında kelâmın alt bir dalı durumunda olduğunu ileri sürmüştür.[77]

Usûl-i Fıkıh ile Kelâm Arasında Belirli Birtakım İlişkiler Bulunduğu Görüşü

Usûl bilginlerinin çoğunluğu usûl-i fıkıh ile kelâm ilmi arasında belirli birtakım ilişkilerin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Söz konusu âlimlere göre, kelâm ilmi bütün dinî ilimlere ve bu çerçevede de usûl-i fıkha birtakım temel ilke ve önermeler (mebâdî) vermiştir.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî usûl-i fıkıh ilminin kelâm, Arap dili ve fıkıhtan yararlanılarak (istimdat) telif edildiğini söylemiştir.[78] Gazzâlî, kelâm ilminin bütün dinî ilimlerin mebdelerini ispat ettiğini ve bu sebeple de onun küllî, diğer dinî ilimlerin ise kelâma nispetle cüzi olduğunu ileri sürmüştür.[79]

---

[76] Alâeddin es-Semerkandî, *a.g.e.*, *s.* 3.

[77] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb li'l-Ahsiketî* (nşr. Salim Öğüt), yy., ts., s. 14.

[78] İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse, I, 84.

[79] Gazzalî, *el-Mustasfa*, I, 5; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 112.

Usûl-i fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiye dair bu temayül, Gazzâlî sonrasında eser veren mütekellimîn metoduna mensup usûlcülerin genel yaklaşımını ifade etmektedir.[80]

Fıkıh usûlünün kelâmdan birtakım önerme ve ilkeler almasının sebebi, yukarıda da belirtildiği üzere, bu ilimde incelenen Kitap, sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerin meşru ve geçerli olabilmesinin, her şeyden önce Kitab'ı yani Kur'ân vahyini gönderen Yüce Allah'ın varlığının ve O'nun elçisinin doğruluğunun kabul edilmesine bağlı olmasıdır. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, kelâmcı var olanı önce "kadîm (öncesiz)" ve "hâdis (sonradan olan)" olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra kadîm'i inceler ve kadîm'in çoğalmadığını, sonradan var olanlar gibi kısımlara ayrılmadığını, tam tersine onun tek olması ve kendisi için zorunlu (vacip) vasıflarla, imkânsız işlerle ve mümkün (caiz) hükümlerle "sonradan olan şey"lerden ayrılması gerektiğini açıklar. Bu arada "kadîm" açısından "caiz", "vacip" ve "imkânsız" arasındaki farkları belirler. Daha sonra fiilin, "kadîm" için asıl itibariyle "mümkün" ve varlık âleminin de kadîmin "mümkün" bir fiili olduğunu, mümkün olması itibariyle de âlemin bir meydana getiriciye (muhdis) ihtiyaç duyduğunu; aynı şekilde elçiler göndermenin de kadîmin mümkün fiilleri arasında bulunduğunu, kadîmin buna ve elçilerin doğruluğunu mucizelerle göstermeye muktedir olduğunu ve bu mümkünün de vaki olduğunu açıklar. İşte bu noktadan itibaren kelâmcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Böylece, Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelâm ilminde sabit olur.[81]

Mütekellimîn metodunu benimseyen usûl bilginlerinden Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise usûl-i fıkıh ile kelâm

---

[80] Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 112.

[81] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5-6; Salim Öğüt, "Usûl-i Fıkhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sy. 1 (Fıkıh özel sayısı), s. 37.

arasındaki bu ilişkiyi şöyle açıklar: Kendileriyle istidlâlde bulunduğumuz deliller, mümkün olduğu ölçüde zatı, sıfatları ve fiilleri itibariyle Allah Teâlâ'yı ve Resûlü'nü doğru bilmeye bağlıdır. Burada hükmün delili konusunda, özellikle şu beş hususun bilinmesi gerekir: 1) Allah Teâlâ'nın muhataba yönelik kelâmı; 2) Kulun teklif/yükümlülük altına girebilmesi için kudret sahibi olması; 3) Hükmün bulunabilmesi için Kelâm-ı Kadîm'in mükellefin fiiline taalluk etmesi; 4) Mezkûr taallukun kalkmasıyla hükmün neshedilmesi; 5) Peygamberin doğruluğunun tespit edilmesi ve bu sayede beyan görevini yerine getirmesi yani gerekli yerlerde vahye ilişkin açıklamalarda bulunabilmesi.[82]

Usûl-i fıkıh ile kelâm arasında belirli bir ilişki bulunduğunu ileri süren âlimler Yüce Allah, vahiy ve vahyin ilk muhatabı ve mübelliği olan Hz. Muhammed'le (s.a.v.) ilgili kelâm ilminin ortaya koyduğu bilgileri usûl-i fıkhın meşruiyet zemini olarak kabul etmişlerdir. Şayet bu kelâmî temellendirme olmasaydı, şer'î bir hüküm istinbat etmek için başvurduğumuz başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere şer'î delillerin meşruiyetinden bahsetmek mümkün olmazdı.

Öte yandan, itikat alanında ortaya çıkan Mâtürîdî mezhebinin Hanefî usûlcüler arasında yayılmasından sonra bazı Hanefîlerde görülen kelâm ilmine yönelik çekingen tavrın yavaş yavaş ortadan kalktığı görülmektedir. Bu süreçte Sadrüşşerîa et-Tenkīh ve şerhi olan et-Tavdîh'te kelâmî konuları fıkıh usûlüne dâhil etmiş, onun etkisiyle de Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Muhibbullah el-Bihârî gibi müteahhirîn Hanefî usûlcüleri eserlerini kelâmî meselelerle doldurmuşlardır. Ne var ki, usûl-i fıkıh ile kelâm ilmi arasında sıkı bir ilişki ve irti-

---

[82] Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît* (nşr. Abdülkadir Abdullah el-'Ânî), yy. ts., I, 28.

bat bulunduğu hususunda ittifak eden âlimler adı geçen ilişkinin hangi alanlarda olduğu konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.

Usûl-i fıkıh ilminin kelâmdan yararlandığı ve bu sebeple de iki ilmin ortak alanlarını oluşturan konuları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Delil Kavramıyla İlgili Mebdeler

Fıkıh usûlünün temel konusu, daha önce de belirttiğimiz gibi, hükümlere delâlet etmesi bakımından şer'î delillerdir. Burada "şer'î delil" kavramını bilmek için öncelikle "delil" terimini bilmeye ihtiyaç vardır. İşte özellikle mütekellimîn metoduyla yazılmış olan usûl-i fıkıh kitaplarında "kelâmî ilkeler" (el-mebâdiü'l-kelâmiyye) başlığı altında delil, nazar, bilgi (ilim) ve zan kavramları incelenmiştir. Hatta bazı usûl-i fıkıh kitaplarında bu konu geniş bir şekilde ele alınarak bilginin mahiyeti, elde ediliş yolları/vasıtaları/kaynakları (hiss-i selîm, akl-ı selîm ve haber-i sâdık) ve çeşitleri (katî-zannî, zarurî-nazarî, mütevâtir-meşhur-âhâd) gibi konuları içeren geniş bir "bilgi teorisi" (epistemoloji) inşa edilmiştir. Ayrıca, usûl-i fıkıhta "yöntem" anlamında şer'î delillerden sayılan kıyasın taşıdığı illetle ilgi olarak yapılan "şer'î hükümlerin bir illete/gerekçeye bağlı olup olmadığı" (taʿlil problemi) tartışması da kelâm kökenli bir tartışmadır.

Hüküm Kavramıyla İlgili Mebdeler

Daha önceden de zikredildiği üzere, Âmidî ve Molla Fenârî gibi bazı usûlcüler "hüküm" konusunu fıkıh usûlünün "fıkhî mebdeler" (el-mebâdiü'l-fıkhiyye, el-mebâdiü'l-ahkâmiyye) bölümünde incelemiş[83] iseler de "hüküm" konusu zengin kelâmî tartışmalar içermektedir.

---

[83] Âmidî, *el-İhkâm*, I, 72 vd.; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 159 vd.

Usûl-i fıkıh kitaplarında "hüküm" konusu; 1) Hükmün tanım ve çeşitleri, 2) Hükmün kaynağı olarak hâkim, 3) Hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fîh), 4) Hükmün muhatabı/mükellef olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir.

Bu konulardan temel ilke ve önermelerini kelâmdan alan hususlar şunlardır:

b1) Hükmün tanım ve çeşitleri: Hanefîlere göre, Şâri' bir işin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir tarzda talep eder ve bu talebi de katî bir delil ile sabit olursa, böyle bir fiile "farz" adı verilir ve onu inkâr etmek küfrü gerektirir. Şayet söz konusu talep zannî bir delille sabit olursa, Hanefîlere göre bu fiile "vacip" adı verilir ve böyle bir talebi inkâr ise küfrü gerektirmez. Aynı şekilde, Hanefîlere göre, Şâri' herhangi bir işin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir tarzda yasaklar ve bu yasak da katî bir delille sabit olursa, söz konusu fiile "haram" adı verilir ve haramı inkâr etmek küfrü gerektirir. Eğer adı geçen nehiy katî bir delil ile değil de zannî bir delil ile sabit olursa, ona "mekruh" adı verilir ve mekruhu inkâr etmek küfrü gerektirmez.

Görüldüğü üzere, usûl-i fıkıhta farz ve haramın reddi küfrü gerektirmektedir. Küfür (tekfir) konusu ise, doğrudan doğruya kelâmın meselesidir.

b2) Hükmün kaynağı olarak hâkim: Usûl-i fıkıh ilminde "şer'î hükümlerin kaynağı" anlamında "hâkim"in Yüce Allah olduğu kabul edilir. Yüce Allah da iradesini vahy-i ilahîsiyle insanlara bildirir. Dolayısıyla, şer'î hükümlerin kaynağı, vahy-i ilahî olan Kur'ân-ı Kerîm ve onun izin verdiği ölçüde diğer şer'î delillerdir. Usûl-i fıkıhta müçtehidin görevi, Şâri'in irade ve maksatlarını söz konusu şer'î delillerden keşfetmeye ve bulmaya çalışmaktır.

Ancak, kendilerine ilahî vahiy yani peygamberin tebliği ulaşmamış kimseler şer'î hükümlerden sorumlu mudur? Bu

tür kişilerin dünya ve âhiret hayatıyla ilgili "iyi" (helal) ve "kötü"yü (haram) kendi akıllarıyla bulup bulamayacakları konusu kelâm kitaplarında "hüsün ve kubuh" başlığı altında geniş bir şekilde tartışılmış ve bu tartışmalar bazı usûl-i fıkıh kitaplarının özellikle "hâkim" konusunda da en az kelâm kitaplarındaki kadar yer almıştır.

Biz "şer'î hükümlerin kaynağı" anlamında "hâkim" konusunun usûl-i fıkıhta geniş bir şekilde incelenmesi, hatta bu çerçevede "Şâri-i hakîm" ile "müçtehid"in konumlarının ayrıntılı olarak tartışılması gerektiği kanaatindeyiz. Ancak konunun bu safhayı aşan kısmının yani "henüz kendilerine ilahî hitap ulaşmamış kimselerin hüsün ve kubhu bilip bilmeyecekleri ve bu bilgiden sorumlu olup olmayacakları" meselesinin özellikle "hâkim" konusunda bu kadar geniş bir şekilde tartışılması tarafımızdan tam olarak anlaşılamamaktadır.

Biz "hüsün ve kubuh" teorisinin kelâm ilminin en önemli ve en temel tartışma alanlarından biri olduğunu kabul ediyoruz. Bu konuda kelâm ilminde varılan sonuçların ve kabul edilen ilkelerin (mebâdi) başta usûl-i fıkıh olmak üzere fıkıh ve ahlak gibi diğer İslâmî ilimlerde pek çok etki ve yansımaları olduğunun da farkındayız. Ancak bize göre, şayet hüsün ve kubuh konusu usûl-i fıkıhta geniş bir şekilde tartışılmak isteniyorsa, bunun yeri "hâkim" konusundan daha ziyade, doğrudan doğruya "hüküm" (hükmün hakikati) kavramı yani hükmün hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) içerip içermemesi, hükmün çeşitlerinden olan haram (hazr) ve mubah (ibaha) kavramları ya da "emir" ve "nehiy" kavramları yani emredilenin (memûrun bih) hasen (iyi/helal), nehyedilenin (menhiyyün anh) kabih (kötü/haram) olması sebebiyle mi emredildiği veya nehyedildiği, nasların hüsün ve kubuhla ya da kulların fayda ve zararlarıyla (masâlihu'l-ibâd) talil edilebilir olup olmadığı (ta'lîlü'l-ahkâm), maslahat ve mefsedetin mahiyeti (hakikati)

ve maslahat-ı mürselenin mümkün olup olmadığı… konuları olmalıdır.

Öte yandan, bilindiği üzere, kelâm ilminde "iki peygamber arasında hak dine davetin kesintiye uğradığı dönemlere" fetret adı verilmiştir.[84]

Burada "fetret" kavramıyla, İslâm öncesi dönem kastediliyorsa, o zaman böyle bir dönemde yaşamış olan insanların sorumluluklarını İslâm açısından usûl-i fıkıh ilminde tartışmak tam anlamıyla anakronizm olur. Çünkü şeriatın gelmesinden önce (kable vürûdi'ş-şer'), ortada ne şer'î bir delil ne de şer'î bir hüküm vardır. Dolayısıyla, İslâm vahyi gelmeden önce yaşamış olan kişilerin durumlarını, kendilerinden sonra gelmiş olan bir dinin hükümleriyle değerlendirmek, "kanunların mâ kable şâmil olması" anlamına gelir ve böyle bir yaklaşım insanların her türlü hukuk emniyet ve güvenliğini ortadan kaldıran ve masumiyet karinesini yıkan bir tutum olur. Ne var ki, böyle bir dönemde yaşamış bulunan insanların "uhrevî" sorumluluklarının kelâm ilminde tartışılması anlayışla karşılanabilir. Şer'i delilleri ve bu delillerden şer'î hükümler çıkarma yollarını inceleyen usûl-i fıkıh ilminde, İslâm'dan yani şeriatın vürudundan önceki dönemlerdeki insanların durumlarının tartışılması ise anlaşılabilir bir durum değildir.

Kelâm ilminde "fetret" kavramının, İslâm vahyinin gelmesinden sonra, henüz kendisine İslâm dininin haberi ulaşmayan veya ulaşmış ise de "yanlış" olarak ulaşan kimseler ve dönemler için kullanıldığını farz edelim. Bu takdirde, iki durum söz konusu olabilir.

---

[84] Fetret konusu için bk. Mustafa Akçay, "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 79-88; Sinan Öge, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2005, cilt: IX, sy. 24, s. 33-50; Metin Yurdağür, "Fetret", *DİA*, XII, 475-480.

Birincisi: Henüz kendisine İslâm dininin haberi ulaşmamış kimseler.

Müslümanların görevi, imkânları nispetinde İslâm'ı bütün insanlara duyurmak ve tebliğ etmektir. Gerçekten henüz kendisine İslâm'ın haberi ulaşmamış kimselerin iyi ve kötüyü nasıl bilecekleri veya bildikleri iyi ve kötüden bu dünyada ve âhirette sorumlu olup olmayacakları meselesi kelâm ilminin konusu olup bu meselenin usûl-i fıkıhla herhangi bir ilgisi yoktur. Aksi takdirde, Eşarî usûl-i fıkıhçıların bu insanlara dönüp, "Bizim hüsün ve kubuh anlayışımıza göre, siz aklınızla herhangi bir hüküm koyamazsınız, çünkü hüküm kaynağı akıl değil şeriattır. Şeriat ise henüz size ulaşmamıştır. Öyleyse, sizin iyi ve kötüyü bilme ve bulma gibi herhangi bir sorumluluğunuz yoktur; istediğiniz gibi yaşayın"; Mutezilî ve Mâturîdî usûl-i fıkıhçıların ise, "Bizim hüsün ve kubuh anlayışımıza göre, siz aklınızla iyiyi ve kötüyü bilebilir ve bu bilginize göre de hüküm koyabilirsiniz; sizin aklınızla koyduğunuz hükmü de zaten İslâm dini vahiyle koymak zorundadır" demeleri gerekir. Eğer kendilerine henüz İslâm dininin haberi ulaşmamış insanlar hakkında İslâm'ın (kelâm ve usûl-i fıkhın) bakışı böyle ise, onlar zaten İslâm'a uygun yaşıyorlar demektir ve artık niçin ikinci bir dine (İslâm vahyine) inansınlar? Böyle bir yaklaşımla Mutezilî, Eşarî ve Mâturîdî usûl-i fıkıhçılar tam bir ittifakla onların mevcut "gayr-i müslim" hallerini meşrulaştırmış ve İslâmî hale getirmiş olmazlar mı?

İkincisi: İslâm dini hakkında kendisine "yanlış" haber ulaşmış veya "doğru" haber ulaşmamış kimseler.

Burada "doğru" ve "yanlış" haberin ölçüsü, sınır ve kapsamı nedir? Şayet kendisine İslâm haberi "doğru" olarak ulaşmamış kimseler hakkında "fetret dönemi" hükümleri geçerli olacaksa, o zaman bırakalım İslâm toplumlarından ve ülkelerinden uzakta yaşayan insanları; yüzyıllardır İslâm toplumları içerisinde yaşayıp da dinî, sosyal, siyasal, kültürel,

etnik ve demografik… vb. birtakım sebeplerle İslâm hakkında "yanlış" bilgi ve algılara sahip olan insanları da fetret döneminin insanları olarak kabul etmek durumunda kalacağız demektir. Böyle bir kabul ise, İslâm hukuk ve teşrîini iptale kadar götürecek sonuçlar doğurur. Çünkü İslâm hakkında "yanlış" bilgi edinmiş olmayı bir "mazeret" kabul edersek, böyle bir mazeretin sonu gelmez ve insanlar sürekli olarak bu mazereti kullanmaya kalkışabilir. Hâlbuki usûl-i fıkıhta genel ilke, emre/teklife konu olan hükmün (el-mahkûm fîh) mükellef tarafından "bilinir" olması yeterlidir. Buradaki "bilinir" olmaktan maksat da kişinin "bifiil" bilmesi değil, "bilebilir" olmasıdır. İnsanların İslâm ülkesinde (dâru'l-İslâm) bulunması veya İslâm'ın hükmünü araştırma imkânına sahip olması, İslâm'ın hükmünü "bilebilir" olması için yeterlidir. Dolayısıyla, en azından İslâm ülkesinde yaşayan insanların İslâm hakkında edindikleri "yanlış" bilgileri "fetret" için gerekçe saymak, "kanunu bilmemeyi mazeret kabul etmek" olur ve bu durum İslâm'ın mükellefiyet düzenini tamamen iptal eder. Netice olarak, İslâm dini hakkında "doğru" bilgilere sahip olmamayı ya da "yanlış" bilgilere sahip olmayı "fetret" için gerekli bir şart olarak saymak, kanunların (nasların) ait oldukları devletin sınırları içerisinde uygulanması anlamına gelen "kanunların mülkiliği" (territorialité du droit) prensibine de kanunun uygulanmasında üzerinde yaşanan ülkeyi değil de kanuna muhatap olan insanı ölçü alan ve dünyanın neresinde olursa olsun onu uyruğunda bulunduğu devletin kanunlarına bağlı kabul eden "kanunların şahsiliği" (personnalité du droit) prensibine [85] de aykırı bir durumdur. Dolayısıyla, İslâm'ın nüzûlünden (vürûdundan) sonra "fetret" tartışması yapmak, bize göre şer'î delillerden ve bu delillerden şer'î hükümler çı-

[85] Kanunların yer bakımından yorumlanması konusunda bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (*Daraltıcı Yorum*), İstanbul 1996 (İSAM Yayınları), s. 7-8.

karma yol ve yöntemlerinden bahseden bir ilmin yani usûl-i fıkhın konusu değildir. Şayet gerçekten böyle insanlar var ise, onların durumları zaruret, ihtiyaç, azimet ve ruhsat gibi çeşitli usûl ilkeleri çerçevesinde, özel bir olay (vaka) olarak değerlendirilip söz konusu kişi/kişilerin durumlarıyla sınırlı birtakım fetvalarla çözüme kavuşturulabilir. İşte bütün bu sebeplerle bize göre, usûl-i fıkıh kitaplarının "hâkim" bahsinde hüsün ve kubuh tartışmalarına sadece genel bir atıf yapılması ve bu tartışmalar yerine, "şer'î hükümlerin kaynağı olan hâkim yanında müçtehidin konumu" meselesinin ayrıntılı ve derinlikli bir şekilde incelenmesi daha isabetli olacaktır.

b3) Hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fîh). Usûl-i fıkıhta hükme konu olan fiiller anlatılırken onların birtakım şartlar taşıması gerektiği belirtilmiştir. Bu şartlar; söz konusu fiillerin mükellef tarafından tam olarak bilinebilir olması ve mükellefin gücü dâhilinde olmasıdır. Adı geçen şartlardan özellikle ikincisinde gücün (kudret, istitâat) tanımı, mahiyeti, istitâatın fiilden önce bulunup bulunmadığı, meşakkat ve çeşitleri, insana kaldırabileceğinden fazla sorumluluk yüklenip yüklenmemesi (teklîfü mâ lâ yutâk) gibi konular geniş bir şekilde incelenmiştir. Aslen kelâm ilmine ait olan bu konular usûl-i fıkıh kitaplarında en az kelâmdaki kadar geniş bir şekilde tartışılmıştır.

b4) Hükmün muhatabı/mükellef. Usûl-i fıkıhta Şârî'in talep veya muhayyer bırakması kendi fiiliyle ilgili olan kişiye "mükellef" (el-mahkûm aleyh) adı verilir. İnsanın bir iş ile mükellef sayılabilmesi için o işe ehil olması gerekir. Bu noktada usûlcüler ehliyet kavramını, ehliyetin çeşitlerini ve ehliyeti sakatlayan halleri ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bu konularda kelâmdan daha ziyade fıkıhtan yararlanmışlardır. Ancak mükellefle ilgili olarak özellikle "mevcut olmayana mükellefi-

yetler yüklenmesi" (mes'eletü'l-ma'dûm) konusunu [86] kelâmdan almışlardır.

Usûl-i fıkıh eserlerinde ele alınan "kelâmî mebdeler" genellikle şer'î deliller ve şer'î hükümler konularıyla ilgili olmakla beraber, delillerin tearuzu konusunda "tearuz"un (çelişki, çatışma) tanımı, şartları, çeşitleri, özellikle aklî deliller ile naklî deliller arasındaki çatışma ve bu çatışmanın giderilme yollarıyla ilgili ilkeler; içtihat ve taklit meselesinde, bir konuda içtihat eden bütün müçtehitlerin isabet ettiğini savunanlar (musavvibe) ile söz konusu müçtehitlerden sadece birisinin isabet edeceğini ileri sürenlerin (muhattıe) delilleri kelâm ilminden alınmıştır.

Usûl-i fıkıh ile kelâm ilmi arasındaki ilişkiler konusunda sonuç olarak biz de adı geçen iki ilim arasında birtakım ilişkiler bulunduğuna ve hatta derin irtibatların bulunması gerektiğine inanıyoruz. Ancak bu ilişkinin, "kelâmın asıl ve bütün, usûl-i fıkhın ise fer' ve cüz olduğu" şeklinde kategorize edilmesini isabetli bulmuyoruz. Çünkü bize göre bu iki ilmin hem amaçları hem mevzuları hem de yöntemleri birbirinden farklıdır. Ancak bu durum onların birbirinden uzaklaşmalarını veya birbirine yabancılaşmalarını gerektirmez. Bilakis, bu ilimlerden usûl-i fıkıh bütün temel inançlarını kelâm ilminden alır. Ruhu olmayan bir insan nasıl "ölü" ise, temel inanç ve felsefesi bulunmayan bir usûl-i fıkıhtan elde edilecek hükümler de sadece "ruhsuz birtakım şekil şartları" olur. Dolayısıyla biz, fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki ilişki ve irtibatın daha da geliştirilip derinleştirilmesi taraftarıyız. Ancak bunu yaparken, adı geçen ilimlerin içeriklerini birbirine aynen taşıyıp kopyalamaktan kaçınmak gerekir.

---

[86] Mevcut olmayana mükellefiyetler yüklenmesi (mes'eletü'l-ma'dûm) konusu için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 131-132.

Özellikle kelâmcı metodunu benimsemiş âlimlerin yazdıkları usûl-i fıkıh kitaplarına bu gözle bakıldığı zaman onların kelâm ilminin konu ve kavramlarını kullanmakta mübalağa ettikleri ve usûl-i fıkıh kitaplarını neredeyse kelâm kitabı haline getirdikleri görülür. Bu konuya dikkat çeken Gazzâlî fıkıh usûlü ilminin "hükümlerin delillerini bilmekle" ilgili olduğunu, bu sebeple de bilgi (marifet), delil ve hüküm kavramlarının bilinmesine ihtiyaç bulunduğunu söyler. Hükmü bilmek kaçınılmaz olunca, delili ve bilme'nin kendisini yani ilmi (bilgiyi) de bilmenin kaçınılmaz olacağını, bunun ise ancak nazar (düşünce) ile bilinebileceğini, böylece "nazar" kavramını da bilmek gerektiğini anlatan Gazzâlî, bu sebeple de usûlcülerin ilim, delil ve hüküm terimlerini tarif ederek işe başladıklarını ve sadece onların suretlerini tanımlamakla da yetinmediklerini itiraf eder. Hatta bu safhada söz konusu usûlcüler bilgi ve nazarın gerçekliğini reddeden kişi ve gruplara karşı bilgi ve nazarın gerçekliğini ispat edici deliller ortaya koymaya, bilginin bölümlerini ve delillerin kısımlarını incelemeye girişirler. Ne var ki, böyle bir yaklaşım fıkıh usûlünün sınırlarını aşan ve onu kelâm ilmiyle karıştıran bir anlayıştır.[87]

Netice olarak, modern hukuktaki felsefi ve ideolojik arka plan ne ise, usûl-i fıkıh ve fıkıhtaki kelâmî arka plan da odur. Orhan Münir Çağıl'ın isabetle belirttiği gibi, "hukukun sosyolojik meriyeti felsefi meriyetle kuvvetlendirilmez ve tamamlanmazsa, kanunlar da zamanla hakiki meşruiyetlerini kaybeder."[88] Bu sebeple biz de fıkıh ve usûl-i fıkhın kelâmî köklerinin korunması ve geliştirilmesine özen göstermeliyiz.[89] Söz konusu köklerin ihmal edilmesi, zamanla tümüyle İslâm hu-

---

[87] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 9-10.

[88] Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İmine Giriş*: *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul 1961, s. 47.

[89] Salim Öğüt, "Usûl-i Fıkhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", s. 60.

kukunun hakiki meşruiyetini kaybetmesine ve hatta "İslâm ağacı"nın çürümesine sebep olabilir. Ancak bu itikâdî köklere özen gösterirken, usûl-i fıkhı "kelâm ilmi" haline getirmekten de kaçınmak gerekir. Aksi halde, o zaman usûl-i fıkıh ilmi, kelâmın yedeğine takılmış bir aparata dönüşür. Böylece de her kelâmî mezhebin bir usûl-i fıkhı ortaya çıkar. Bu usûl-i fıkıhlar ise bağlı oldukları kelâmî mezheplerin taşıdıkları dinî, kültürel, siyasî ve sosyal bütün sorunları hüküm çıkarma metotlarına ve bu metotlarla ürettikleri hukukî hükümlere taşırlar. Böyle bir sonuç ise, toplumun hukuk emniyet ve güvenliğini tehlikeye düşürecek bir kaosun doğmasına sebep olabilir.

Usûl-i Fıkıh İle İslâm Felsefesi Arasındaki İlişki

Spekülatif bir ilim dalı olan felsefeyi her filozof kendi eğilim ve dünya görüşü doğrultusunda yorumlamış ve bu sebeple de felsefenin pek çok tanımı yapılmıştır. Bununla birlikte felsefe genel olarak, "dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teori" şeklinde tarif edilmiştir.[90]

Bilindiği üzere, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar Irak, Filistin, Şam, Mısır ve Anadolu gibi çeşitli bölgeleri fethedince, bu bölgelerde yaşanmış olan eski medeniyetlere ait birtakım düşünce ve kültürel mirasla karşılaşmışlardır.

Miladî VIII. Yüzyıldan itibaren bazı kimselerin özel merakları veya İslâm halifelerinin şahsî teşebbüsleriyle bu kültür ve medeniyetlere mensup çeşitli kişilerin eserleri Grekçe, Süryanice, Koptça, Sanskritçe, Hintçe ve Farsçadan Arapçaya tercüme edilmeye başlanmıştır. Tercüme edilen bu eserlerin de etkisiyle İslâm toplumunda materyalist Dehriyye, Tabiatçılar (tabiat felsefesi), Meşşâîlik, İhvân-ı Safâ (temizlik kardeşleri) ve İşrâkîlik gibi çeşitli felsefî ekoller veya müstakil filozoflar orta-

---

[90] Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 311.

ya çıkmış ve onların bütün tefekkür ve çalışmaları da İslâm felsefesini meydana getirmiştir.

Şimdi bu hareketlerden Meşşâîlik, İhvân-ı Safâ ve İşrâkîlikten kısaca bahsetmek istiyoruz. Çünkü bu ekollere mensup bazı felsefeci, kelâmcı, usûlcü ve sûfîler ilgili oldukları alanların gelişiminde etkin roller üstlenmişlerdir.

İslâm düşünce tarihinde en çok yayılan Meşşâîlik (meşşâiyye, peripatetizm) akımı Aristo doktrinini esas almıştır. Bu akım içerisinde yer alan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar birbirinden farklı tonlarda birtakım fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan ortak bazı görüşleri şunlardır: Meşşâîler felsefî doktrinlerini temellendirirken yöntem olarak Aristo mantığını kullanmışlar; gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde akla öncelik tanımış ve akıl ile nas arasında herhangi bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda aklı tercih, nassı ise tevil etmişlerdir.

Kindî ve İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa, Meşşâîler kozmik varlığın (âlem) meydana gelişini sudûr (emanation) teorisiyle açıklamışlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı Meşşâîler kıyamet ve âhiret ahvaliyle ilgili ayetlerin sembolik olduğunu ileri sürerek âhiret hayatının ruhanîliğini savunmuşlardır.

Meşşâîler, insanın sahip bulunduğu psikolojik aklın çalışmasını, ontolojik (küllî) bir güç kabul edilen "faal akıl"ın etkisine bağlamışlardır. İslâm Meşşâîleri, ilâhî vahyi rasyonel açıdan yorumlayarak onun güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife'de Meşşâîlerin İslâm dini açısından durumlarını değerlendirmiş ve evrenin başlangıçsız olduğu (kıdem-i âlem), Allah'ın ilminin sadece tümelleri kap-

sadığı yahut O'nun bütün eşyayı ancak küllî bilgiyle bildiği ve âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat olduğu şeklindeki görüşleri dolayısıyla filozofları tekfir etmiştir.[91]

İhvân-ı Safâ (Temizlik Kardeşleri) ise, IV. (X1.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan organize bir topluluktur.

İhvân-ı Safâ'nın bilgi kaynakları; bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve fiziğe dair kitaplar; Tevrat, İncil ve Kur'ân gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahifeler; yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler; temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplardır.

İhvân-ı Safâ varlık ve oluşu büyük ölçüde sudûr teorisiyle açıklamıştır. Onlar Eski Hint ve İran dinlerinden gelen bazı etkiler yanında, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcu yorumların tesirinde kalmışlardır. Onların metafiziğinde cevherler cismanî ve ruhanî olmak üzere iki gruba ayrılır. Cismanî cevherler duyu organları ile algılanabilen, ruhanî olanları ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır (ma'kûlât âlemi).

İhvân-ı Safâ'nın ilk sebep, ilk maşuk ve yaratan olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmadır. Tanrı kendine has bu yaratma fiiliyle faal aklı yaratmış, ardından aklın Tanrı'dan herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve bir defada aldığı varlık, beka, kemal ve mükemmellik, feyiz yoluyla güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada küllî nef-

---

[91] Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 314; a.mlf., "Meşşâiyye", *DİA*, XXIX, 393-396.

se, ondan ilk maddeye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir. İhvân-ı Safâ, küllî nefsin bu âlemde mevcut bütün varlıklara nüfuz edebilen güçlerine filozofların "tabiat" ve "tabii güçler" dediğini, dinî terminolojide ise bunların adının "melâike" olduğunu söylemiştir. Bu sebeple de onlar, Tanrı'nın bu âlemdeki kozmik faaliyetini emri altındaki meleklere yaptırdığını, O'nun zatının kozmik varlıkla doğrudan doğruya bir münasebetinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, görünen (zahirî) bir bedenle görünmeyen (bâtınî) bir nefisten meydana geldiği için dinin hükümleri de zahirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşittir. Dinin zahirî yönünü organlarla yapılan ameller, bâtınî yönünü ise kalplerde yer alan inançlar oluşturur ki, dinde aslolan budur. İhvân-ı Safâ bu görüşleri sebebiyle nasları keyfî bir şekilde bâtınî tevillere tâbi tutmuş ve hemen hemen her dönemde özellikle de bâtınî eğilimler taşıyan sûfî çevrelerde yaygın bir ilgi görmüştür.[92]

İslâm düşüncesinde yaygın bir şöhrete sahip olan İşrâkiyye ise, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu, tecrübe ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik bir düşünce sistemidir.

İşrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke dayanan bilgi demektir. Ontolojik açıdan ise işrak, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Sühreverdî'nin ontik varlığı "nur" kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) ayeti onun için bir ilham kaynağı olmuştur.

---

[92] Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 314-315; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII, 1-6.

Sühreverdî'ye göre, hakikate ulaşmanın iki yolu vardır. Bunların ilki nazar ve tefekküre dayanan "bahs" (araştırma), diğeri ise kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Düşünme ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olan kimseye "müteellih" denir. Ayrıca, İhvân-ı Safâ ve Karmatîlerdeki imamet ve kutup kavramları, Yeni Pisagorcu ve Sâbiîlerin yıldızlara yaptıkları dua ve münacatlar gibi eski Hermetik ve gnostik kültürlerde mevcut olan birçok unsuru İşrâkilik içinde bulmak mümkündür. Ancak, hakiki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğu konusunda Sühreverdî'ye kılavuzluk eden gerçek kişi Plotinus'tur (Pilotin) ve bu sebeple İşrâkiliğin en önemli ilham kaynaklarından biri de Yeni Eflâtunculuktur.

Yeni Eflatunculuğun kurucusu olan Plotinus'un (milattan sonra 205-270) kozmolojik sisteminde "bir" olan Tanrı'dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlık "akıl"dır (nous). Bu ilk akıl (akl-ı evvel, faal akıl) her ne kadar "bir" ise de zatı itibariyle çokluk özelliğine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefs (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması gibi, ilk akıl da her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden "Mutlak Bir"den çıkar (sudûr) ve bu sistemle kozmik varlık meydana gelir. Yeni Eflatuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde beliren "akıl" olduğu için ona Allah'ın mümessili ve resulü de denmiştir. Akl-ı evvel (faal akıl) İslâm felsefesinde "Cebrail" ve "Ruhu'l-kudüs" karşılığında yorumlanmış, peygamberler ay altı âleme ait, fakat faal akılla ilişki kurabilen birer varlık olarak tasavvur edilmiştir.[93]

---

[93] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, II, 239-240.

XII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında Meşşâî felsefenin zayıflaması üzerine onun yerini büyük ölçüde İşrâkîlik almış ve bu teosofik felsefe başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, özellikle sûfî ve Şiî çevrelerde büyük ilgi uyandırmıştır.[94]

Öte yandan, sayılan bu felsefî akımların dışında, İslâm düşünce tarihinde herhangi bir ekole bağlı olmayan, ancak ortaya koyduğu fikirlerle "bağımsız filozof" denebilecek birçok düşünce adamı yetişmiştir. İmam Gazzâlî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Ebû Reyhân el-Bîrûnî ve İbnü'l-Heysem bunlardan bazılarıdır. Ayrıca, Gazzâlî'den itibaren Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Sadeddin et-Teftâzânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi müteahhirîn kelâmcılarının eserlerinde de felsefî düşüncenin olgun örneklerine rastlanır.

İslâm felsefesini meydana getiren yukarıdaki ekol ve kişilerin görüş belirttikleri konular dikkate alındığı zaman, genel felsefe gibi, İslâm felsefesinin de üç temel alanla ilgilendiği görülür. Bunlar varlık ve Tanrı-âlem ilişkisini araştıran ontoloji (varlık felsefesi), bilgi ve bilgi kaynaklarını inceleyen epistemoloji (bilgi felsefesi, mantık) ve değer (ahlak ve estetik) alanlarıdır.

Şimdi usûl-i fıkıh ile felsefenin bu temel alanları arasındaki ilişkileri incelemeye çalışacağız.

Usûl-i Fıkıh – Ontoloji İlişkisi

Yukarıda verilen İslâm felsefesinin tarihiyle ilgili özet bilgilerden de anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesinde yapılan ontolojik (kozmolojik) tartışmalar ile usûl-i fıkıh arasında "doğrudan" bir ilişki bulunmamaktadır. Çünkü bu tartışmalar İslâm'ın temel inanç esasları olan Yüce Allah'ın varlığı ve birliğine, meleklere, peygamberlere, ilahî kitaplara, âhiret hayatı-

---

[94] İşrâkîlik konusu için bk. Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 315; a.mlf., "İşrâkıyye", *DİA*, XXIII, 435-438.

na, kaza ve kadere iman konularıyla ilgilidir ve bu sebeple de onlar öncelikle kelâm ilminin temel konuları arasında yer alır. Usûl-i fıkıh ise bu konulara dair genel ilke ve mebdelerini kelâmdan istimdat eder. Dolayısıyla usûl-i fıkıh ile İslâm felsefesinin ontik konuları arasındaki ilişkiyi, usûl-i fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiye havale ediyoruz.

Usûl-i Fıkıh – Epistemoloji İlişkisi

Bilgi felsefesinin (epistemoloji) temel konuları bilginin (el-ilm) mahiyeti, kaynakları (vasıtaları, esbâbü'l-ilm), çeşitleri ve dereceleri gibi hususlardır.

İslâm felsefecileri -yukarıda verilen kısa özetten de anlaşılacağı üzere- genel olarak bilginin kaynaklarını duyular (hiss-i selîm), akıl (akl-ı selîm) ve haber (haber-i sâdık) olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca, onlar arasında ilhamı (keşf, keramet, sezgi) bir bilgi kaynağı olarak kabul edenler de bulunmaktadır.

İslâm felsefesinde tartışılan bu konuların usûl-i fıkıh ilmini ilgilendirmesine ve onu derinden etkilemesine rağmen onlar doğrudan doğruya usûl-i fıkhın mevzusu olmayıp, usûl-i fıkıh onlarla ilgili genel kabul ve ilkelerini kelâm ilminden alır. Dolayısıyla, fıkıh usûlü ile epistemoloji arasındaki ilişki ve irtibatlar da usûl-i fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiler konusuna havale edilecektir. Ancak, İslâm düşünce tarihinde "felsefe ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişki" denilince, akla ilk gelen husus bilgi felsefesinin dallarından olan "mantık" ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkidir. Bunun sebebi usûl-i fıkhın tanım nazariyesi ve çeşitli akıl yürütme biçimleri konusunda temel ilkelerini mantık ilminden almış olmasıdır. Dolayısıyla, burada usûl-i fıkıh ile mantık arasındaki ilişkiye dair müstakil bir başlık açılacaktır. Ayrıca, bu bölümde dilbilim ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkiye de kısaca değinilecektir.

Usûl-i Fıkıh – Mantık İlişkisi[95]

Mantık, "zihni, kendisine riayet edildiği takdirde düşüncede (fikirde) hata yapmaktan koruyan bir âlet-i kanuniyedir."[96]

İslâm düşünce tarihinde Yunan mantık ve diyalektiğine ait yöntemleri Hıristiyan unsurlara karşı ilk kullananlar Mutezile mensupları olmuştur. Onlar Hıristiyanlarla mücadele ede-

---

[95] Usûl-i fıkıh – mantık ilişkisi konusunda özellikle şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Wael B. Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi" (trc. Bilal Aybakan), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16–17 (1998–1999), s. 195–236; Michael E. Marmura, "Gazzâlî'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı" (çev. İbrahim Çapak), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 11, s. 121-133; İbrahim Çapak, "Gazzâlî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, cilt: I, sy. 2, s. 131-150; a. mlf., "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sy. 8, s. 23-46; a. mlf., "Seyfuddin Âmidî'nin Mantık Anlayışı", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, 2009, s. 347-364; Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığı'nın İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2006 (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 113-148; a.mlf., "Kıyas'ın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 - 2007, 235-262; İbrahim Emiroğlu, "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine", *Yeni Ümit Dergisi*, 2007, sy. 77, s. 8-11 (http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/mantik-fikih-munasebeti-uzerine, 12.04.2015); Hülya Altunya, "Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sy. 30, s. 57-72; İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü - Mantık İlişkisinin Anatomisi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, sy. 29, s. 49-74.

[96] Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantıkıyye* (nşr. Mehdî Fazlullah), ed-Dâru'l-Beyzâ – Beyrut 1998, s. 204.

bilmek için kullandıkları bu yöntemleri zamanla içselleştirmiş ve muhalifleri olan Müslüman mezheplere karşı da kullanmaya başlamışlardır. Böylece ilk dönem Mutezile âlimleri kelâm yanında fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerine bazı mantık terimlerini sokmuşlardır. Mutezile'nin kullandığı bu dili onlarla mücadele eden Ehl-i Sünnet mensupları zamanla kullanmaya başlamışlardır. Başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere Bâkıllânî ve Cüveynî gibi kelâmcılar, imanla ilgili meselelerde mantıksal delillendirme yoluna gitmişlerdir.[97]

Usûl-i fıkhın temel amacı, -daha önce de ifade ettiğimiz gibi- şer'î deliller ve bu delillerden nasıl ve hangi yöntemlerle hüküm çıkarılacağı hususudur. Bunun için de Kitap ve sünnetteki ibarelerin mantuku, delâletleri, diğer ibarelerle ilişkisi, kelimelerin hâs, âm ve müşterek olması, hakikî ve mecazî manaya gelmesi, hükümlerin illetlerinin tespiti ve naslar arasında tearuz ve tercih işlemleri gibi konuların bilinmesi gerekir. İşte bütün bu konuların objektif bir şekilde bilinebilmesi için usûl-i fıkhın metodik düşünmeye, rasyonel ve objektif birtakım çıkarım (istihraç) ve kanıtlama (istidlâl) kurallarına ihtiyacı bulunmaktadır. Usûl-i fıkıh bu ihtiyacını, mantık kural ve ilkeleriyle giderme yolunu seçmiştir. Çünkü mantık, Fârâbî'nin dediği gibi, düşünce gücünü (kuvve-i nâtıka) hataya düşmekten koruyarak aklı doğru düşünmeye sevk eden bir sanattır. Nasıl dilbilim/nahiv, dilin inşası için gerekli ise, mantık da aklî istidlâl için gereklidir. Dile göre dil bilgisinin (nahiv) işlevi ne ise, akla göre mantığın işlevi de odur.[98] İbn Sînâ'nın dediği gibi, mantık "insan zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak

---

[97] İbrahim Medkur, "Müslüman Kelâmcılara Göre Aristo Mantığı" (Çev. Galip Türcan), *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 27, Isparta, 2011/2, s. 199.

[98] Fârâbî, *et-Tavtıe* (*el-Mantık İnde'l-Fârâbî* içinde), (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1985, Daru'l-Meşrik, I, 55; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, XXVIII, 19.

bilgilere geçme işlemlerini, söz konusu bilgilerin özelliklerini ve bu geçiş işlemlerini -düzgün veya düzgün olmayarak- meydana getiren sıralama ve yapıların sınıf ve sayılarını öğreten bir ilimdir."[99]

Biz burada fıkıh usûlü ile mantık arasındaki ilişkileri, Gâzzâlî'nin mantık ilminin meşrulaştırılmasındaki etkin rolü sebebiyle, Gâzzâlî öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayırarak incelemeye çalışacağız.

1. Gazzâlî Öncesi Usûl-i fıkıh - Mantık İlişkisi: İlk Karşılaşma ve Kavramsal Tanışma Süreci

Fıkıh usûlü bilginlerinin mantık ilmi ve kavramlarıyla ilk defa ne zaman karşılaştıkları ve söz konusu kavramları usûl-i fıkıh kitaplarında ne zamandan beri kullandıkları konusu hususi olarak araştırılması gereken bir konudur. Her ne kadar İbn Teymiyye, Müslümanların usûlüne (akâidine veya usûl-i fıkhına) mantığı ilk karıştıran kişinin Gazzâlî olduğunu ileri sürse[100] de İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) er-Risâle'sindeki üslubuna hâkim olan diyalektikten ve onun bu eserinde kullandığı "alâmet, bâtın, delil, delâlet, haber-i âmme, haber-i hâssa, hikmet, hüccet, ilim, isim, istidlâl, istinbat, kıyas, zâhir ve zâhir mana" gibi çeşitli kavramlardan hareketle, İmam Şâfiî'nin mantık ilminden haberdar olduğu intibaı doğmaktadır. Ancak, mantık karşıtlarından Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), İzzüddin b. Abdülaziz b. Bedreddin b. Cemâa'nın (ö. 767/1366) Tezkire'sinden, İmam Şâfiî'nin "insanlar Arap dilini terk edip Aristotales'in diline (mantığa) meyledinceye kadar (dinde)

---

[99] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler* (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, Litera Yayıncılık, s. 2.

[100] İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*) (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Beyrut 1398, Müessesetü'r-Risâle, IX, 184-185, 231.

cahil değillerdi ve ihtilaf etmemişlerdi" dediğini rivayet etmiştir.[101]

Süyûtî İmam Şâfiî'nin bu sözünü, "kim Kur'ân, sünnet ve şeriattan Mantık kurallarına göre bir çıkarım (tahriç) yaparsa, elbette şeriatın maksadına isabet edemez. Yaptığı çıkarım füru konusunda ise hataya; usûl (itikat) konusunda ise bidate nispet edilir. Bu ise mantığın haram kılındığına dair en büyük bir delildir" şeklinde yorumlamıştır.[102] İmam Şâfiî'den rivayet edilen bu görüşe katılıp katılmamak bir yana, şayet bu rivayet doğru (sahih) ise, ondan İmam Şâfiî'nin Aristo mantığından haberdar olduğu, hatta mantığın "olumsuz" etkilerilerini tespit edecek kadar da onunla ilgilendiği anlaşılır. Bununla birlikte, hicrî III. (miladî X) asra kadar uzanan fıkıh usûlü ile mantık arasındaki bu ilk karşılaşma ve tanışmanın mantık kurallarının fıkıh usûlünde genel bir ilke (mebde) olarak kullanılması şeklinde değil de sadece "emanet" bir "ifade tarzı" olarak gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Mesela, bu dönemde Cessâs, Bâkıllânî, Debûsî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, İbn Hazm, Cüveynî ve Serahsî gibi usûlcülerin eserlerinde araz (cevher-cisim mukabili), burhan, cins, kazıyye, mahiyet, mugalâta, münâkaza, tenâkuz ve zâtî gibi çeşitli mantık terimlerinin bol miktarda kullanıldığı görülmektedir.[103]

---

[101] Celâledîn es-Süyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-kelâm an fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1427/2007, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 15.

[102] Celâledîn es-Süyûtî, *Savnu'l-Mantık*, s. 16.

[103] Bazı usûl-i fıkıh kitaplarında kullanılan çeşitli mantık terimlerine örnek olarak bk. Cessâs; *el-Fusûl*, I, 131, 268, 275; II, 243, 338, 359; III, 323; 4/111, 335; I, 53; II, 234, 340; II, 11; III, 92, 385, 389; IV, 9, 100, 228, 262; Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (nşr. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 1421/2001, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 349-351; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 293-295; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 37-40; Cüveynî, *el-*

Gazzâlî öncesi dönemde mantık ilminin önemine dikkat çeken usûlcülerden biri olan Zâhirî mezhebinin mücadeleci imamlarından İbn Hazm (ö. 456/1064) mantığa dair et-Takrîb li haddi'l-mantık adında bir eser yazmıştır. Bu eserinde o, Kitap ve sünnetin anlaşılabilmesi için mantık ilmine ihtiyaç olduğunu, bu ilmi bilmeyenlerin Allah'ın kelâmı ile Nebi'sinin (s.a.v.) sözünü birlikte anlayamayacağını, hak ile batılı ayırt edemeyeceğini ve dini ancak mezmum olan taklit yoluyla bileceğini söyler.[104] İbn Hazm'a göre, mantık ilminden anlamayanların lafızların tanımlarını ve onların birbiri üzerine bina edilmesini, öncülleri takdim etmeyi ve burhanın gerektirdiği neticeleri çıkarmayı bilmedikleri için fetva vermesi caiz olmaz.[105] Bu durumda İbn Hazm'ı mantık ilmine yönelten temel motivasyonun, nasların/lafızların zahirî manalarının anlaşılması konusunda mantık kurallarının yapacağı katkıyı fark etmesi olduğu söylenebilir.

Öte yandan, Gazzâlî öncesi dönemde fıkıh usûlü-mantık ilişkisinin bir başka cephesini de Cedel ilmi teşkil etmektedir. Çünkü IV/XI. Yüzyılın ilk yarısından itibaren fakihlerin ilgisi cedel yani diyalektik yöntem üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak cedel ilminin ne kadarının mantığa ait (mantıkî cedel) ne kadarının da usûl-i fıkha ait (fıkhî cedel) olduğunu tespit edebilmek için kapsamlı ve karşılaştırmalı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Aynı şekilde, fıkıh tarihinde geniş bir literatüre sahip olan "İlm-i hilaf" ile mantıkta kullanılan tartışma usûlüyle ilgili kurallar arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için de benzer çalışmalara ihtiyaç vardır.

Burhân, II, 788, 796, 815, 835, 842, 965, 977, 985, 1050, 1099, 1113; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1393/1973, Dâru'l-Ma'rife, I, 156; II, 34, 68, 233.

[104] İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-Mantık*, s. 10.

[105] İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 15.

11. Gazzâlî Sonrası Usûl-i fıkıh-Mantık İlişkisi: Fıkıh Usûlünün Bir Parçası Olarak Mantık

Gazzâlî mantık hakkındaki olumlu görüşleri sebebiyle, yalnızca fıkıh usûlü ile mantık arasındaki ilişkiler hakkında değil, bütün İslâmî ilimlerin mantığa bakışında bir dönüm noktası teşkil eder.

Mantığın sadece filozoflar tarafından bilindiği yargısını eleştiren Gazzâlî, onun esas itibariyle kelâmcılar tarafından da kullanılan bir sanat olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre mantık, aklın işleyişini inceleyen ve kelâmcıların "nazar" adını verdikleri bir yöntemdir. Yine ona göre mantık, doğrudan doğruya dinle ilgili değildir ve bu sebeple de mantığın din tarafından reddedilmesini gerektirecek herhangi bir durum söz konusu olamaz. Kelâmcılar ile mantıkçılar arasındaki fark ise, sadece kullanılan ıstılahlardadır yani onlar arasındaki ihtilaf sadece lâfzî bir ihtilaftır.[106]

Gazzâlî son yazdığı eserlerden biri olan fıkıh usûlüne dair el-Mustasfâ adlı kitabına mantıkla ilgili bir mukaddime koymuş ve burada mantık ilmini bilmeyen kimsenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür.[107] Gazzâlî'nin usûl-i fıkhın başına böyle bir mukaddime koymaktan amacı, fıkıh usûlünü mantık eksenli olarak yeniden inşa etmek değil, naslardan rasyonel bir tasarıma göre hüküm çıkarılabilmesini sağlamak ve hüküm çıkarma süreçlerini her türlü keyfilikten korumaktır. Böylece Gazzâlî kendi döneminde toplumsal hayatın hemen hemen her alanında olumsuz etkileri görülen Bâtınilik hareketinin sebep olduğu yorum kaosunu ortadan kaldırmayı düşünmüş olmalıdır. Çünkü onun dönemde Bâtınîler nasların

---

[106] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, Klasik Yayınları, s. 11; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, İstanbul 1287, Muhib Matbaası, s. 20.
[107] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 10.

zâhir ve bâtın olmak üzere iki tür manası bulunduğunu ve bu manaların herkese açık olmadığını ileri sürerek dinî, siyasî ve sosyal hayatta büyük bir kargaşaya sebep oluyorlardı. Nasların yanlış ve keyfi yorumlanmasının önlenebilmesi için yorumda öznellikten nesnelliğe geçmek gerektiği kanaatine varan Gazzâlî bunun yolunun ise mantık ilminden geçtiğini görüyordu. Bu noktada, Gazzâlî ve İbn Hazm'ı mantık ilmine aynı faktörlerin sevk ettiği söylenebilir.

Gazzâlî'nin mantığa açtığı yol Fahreddin er-Râzî, İbn Kudâme, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Kādî Beyzâvî, İbnü's-Sâatî (ö. 694/1295) ve İbn Cüzey (ö. 741/1340) gibi mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcüler tarafından geliştirilerek usûl-i fıkıh ve mantık disiplinleri ortak bir kavramsal yapıya kavuşturulmuştur.

Öte yandan, Hanefî geleneğinden Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisini takip eden Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) Pezdevî'nin Usûl'ünü daha açık ve anlaşılır hale getirmek amacıyla Tenkîh ve et-Tavdîh adlı metin ve şerhini kaleme almıştır.[108] Burada incelediği bazı meseleler ve özellikle de insan eylemlerine ahlâkî değer yüklemenin yani hüsün ve kubhu kabul etmenin hangi şartlarda söz konusu olabileceğini tartıştığı dört mukaddimesi[109] ülema arasında geniş yankı bulmuş ve bu alanda hususî bir literatür meydana gelmiştir.[110] Sadrüşşerîa'dan sonra Molla Fenârî, İbnü'l-Hümâm ve Molla Hüsrev gibi âlimler onun çizgisini takip etmişlerdir.

---

[108] Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 7.

[109] Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 175-189.

[110] Dört mukaddime konusunda yazılan eserler için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 498-499; Cüneyd Asım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 28, s. 6-8; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 456.

Gazzâlî sonrası dönemde mantık ilmi fıkıh usûlü eserlerinin hem sistematiğine hem de içeriğine etki etmiş ve böylece usûl-i fıkhın bir parçası haline gelmiştir.

Usûl-i fıkıh kitaplarının sistematikleri çeşitli sebeplerle birbirinden az veya çok farklıdırlar. Bu sebeplerden biri de mantık ilminin etkisidir. Söz konusu etkiyi görebilmek için öncelikle mantık kitaplarının sistematiklerine kısa bir göz atmak gerekir.

Genel olarak klasik mantık kitaplarında önce delaletler konusunu inceleyen bir "mukaddime" bulunur; daha sonra da tasavvurât ve tasdîkât adıyla iki bölüm yer alır. Ayrıca, bu bölümlerin her biri mebâdi ve makâsıd şeklinde alt başlıklara ayrılır.

Tasavvurâtın mebâdiini külliyât-ı hams (beş tümel), makâsıdını ise kavl-i şârih (tanım nazariyesi) oluşturur. Tasdîkâtın mebâdiini kaziyye (önermeler) ve hükümleri; makâsıdını ise kıyas ve kısımları (sınâat-i hams/beş sanat) meydana getirir.[111]

Mantıktaki bu sistematiğin Gazzâlî sonrası bazı fıkıh usûlü kitaplarında hemen hemen aynen yer aldığı söylenebilir. Mesela, fıkıh usûlünün "mukaddime-maksat" tarzında tasnif edilmesinin ilk işaretlerine Fahreddin er-Râzî'nin el-Mahsûl'ünde rastlanır. Çünkü onda fıkıh usûlüyle ilgili çeşitli tanım ve terimler ile hüküm konusuna yer vermiştir.[112] Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Kādî Beyzâvî gibi fıkıh usûlünü "deliller"den ibaret kabul eden usûlcüler ise "hüküm" konusuna mebâdide

---

[111] Klasik mantık eserlerindeki benzer şablon için bk. Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtanî er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, İstanbul 1281, el-Matbaatü'l-Âmire, s. 3-7.

[112] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1408/1988, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, I, 9-50.

yer vermişlerdir.[113] Hanefî usûlcülerinden Sadruşşerîa "hüküm" konusunun usûlün temel mevzularından biri olduğunu ileri sürerek onu mukaddimede değil de delillerle beraber ana meseleler bağlamında ele almıştır.[114]

Bu usûlcüler yanında, mantık ile fıkıh usûlü eserlerinin sistematiklerini birbirine en çok yaklaştıran müellif ise Osmanlı âlimi Molla Fenârî olmuştur. Çünkü onun her iki alanla ilgili eserinde neredeyse aynı şablonun kullanıldığı görülmektedir. Mesela, fıkıh usûlüne dair Fusûlü'l-bedâyî adlı eseri fâtiha ve matlap olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Fâtiha dört maksattan; matlab ise iki mukaddime, iki maksat ve bir hâtimeden meydana gelmektedir.

Fâtiha kısmında "bir ilmin derinliklerine dalmadan önce bilinmesi gereken şeyler" çerçevesinde usûlün mahiyeti, faydası, mevzu ve istimdâdı (temel dayanakları) dört mukaddime (maksat) halinde anlatılmaktadır.

Matlabın birinci mukaddimesinde fıkıh usûlünün mevzuu ve bunların mevzu olmaya uygunluğu; ikinci mukaddimesinde kelâm, lügat ve ahkâmla ilgili mebdeler ele alınmış ve bu bağlamda kelâmî mebdeler konusunda "kesbedici nazar" başlığıyla bir mantık özeti yapılmıştır. Maksatların birincisinde Kitap, sünnet, icma, kıyas ve diğer deliller; ikincisinde tearuz ve tercih konuları incelenmiştir. Hâtime ise içtihat ve onunla ilgili taklit ve fetva gibi konulardan meydana gelmektedir.[115]

Molla Fenârî mantık ilmiyle ilgili Fevâid adlı eserinde de aynı şablonu kullanarak ilk önce bir ilme başlamadan evvel bilinmesi gerekli olan konular hakkında özet birtakım bilgiler

---

[113] Âmidî, *el-İhkâm*, I, 9, 72-135; Kâdî Adud, *Şerh li-Muhtasarı'l-müntehâ*, Beyrut 1403/1983, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 198-148; II, I, 18; Kādî Beyzâvî, *Minhâcü'l-usûl*, I, 47 vd.

[114] Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 22; II, 121-202.

[115] Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 3.

vermiş, sonra mantığın temel omurgasının tasavvurât ve tasdîkâttan meydana geldiğini belirtmiş ve bunlardan her birisinin çeşitli mebâdî ve makâsıdı bulunduğunu ifade etmiş ve söz konusu mebde ve maksatları ele almıştır.[116]

Mantığın Usûl-i Fıkhın İçeriğine Girmesi

Gazzâlî sonrası dönemde mantık ilmi usûl-i fıkha yalnızca sistematik bakımdan değil, aynı zamanda içerik açısından da birtakım etkilerde bulunmuştur. Bu etkiler doğrudan doğruya mantığın bir mukaddime tarzında fıkıh usûlünün girişinde verilmesi şeklinde olduğu gibi, mantıktaki delâlet ve tanım nazariyesi ile bazı kıyas formlarına yer verme biçiminde olmuş, son olarak da bir kişinin müçtehit olabilmesi için mantık bilmesinin şart olduğu ileri sürülmüştür.

Burada mantığın fıkıh usûlünde yer almasının sebebi şöyle açıklanabilir: Fıkıh usûlü delillerden hüküm çıkarmanın yol ve yöntemlerini araştıran bir ilimdir. Bu işlem ise ancak akıl yürütme (nazar) yoluyla gerçekleştirilebilir. "Nazar"ın ise, bize "ilim" (bilgi) sağlayıp sağlamaması bakımından incelenmesi gerekir. Elde edilmesi muhtemel olan bilgi, "tasavvur" veya "tasdik" türünde bir bilgi olabilir. Bu durumda bizzat "delil"in mahiyetinin, delillerin hükümlere "delâlet" şekillerinin ve delilden sonuç çıkarmanın (istinbat/istidlâl) incelenmesi gerekir. Bütün bu konular ise mantığın (bilgi felsefesi) alanına girer. Şimdi mantığın fıkıh usûlünde nüfuz ettiği bazı konuları biraz daha yakından tanımaya çalışalım:

Usûl-i Fıkıhda Mantık Özetine Yer Verilmesi

Daha önceden de belirtildiği gibi, fıkıh usûlünde mantık özetine ilk defa yer veren müellif Gazzâlî'dir. Gazzâlî ile başlayan bu uygulama İbn Kudâme, İbnü'l-Hâcib, Molla Fenârî ve

---

[116] Molla Fenârî, *Fenârî* (*el-Fevâid),* Dersaadet 1312, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, , s. 3, 10, 19.

İbnü'l-Hümâm gibi usûlcüler tarafından devam ettirilmiştir. Ancak, İbnü'l-Hâcib ile Molla Fenârî fıkıh usûlü kitaplarının başına mukaddime şeklinde ve esas konularla ilişkisi doğrudan doğruya kurulmaksızın salt bir mantık özeti yazmak yerine, bu konuyu mebâdî arasına yerleştirmişlerdir.

Delâletler

Mantıkta lafzın bir mana için vaz' edilmiş olması ve bir manayı göstermesi delâlet konusunda incelenmiş ve delaletler de mutâbakât, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Mantık ilminde incelenen bu delalet türleri zamanla mantıktaki içerikleriyle birlikte fıkıh usûlünde de yer almıştır. Söz konusu delâlet türlerine Gazzâlî ve takipçisi İbn Kudâme mantık özetinde; Fahreddin er-Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Kādî Beyzâvî, İbnü's-Sâatî, İbnü'l-Hümâm ve Şevkânî gibi usûlcüler lügatle ilgili meselelerin ele alındığı bölümlerde, Molla Fenârî ise kelâmî mebdelerde yer vermiştir.

Tanım Nazariyesi

Usûl-i fıkıhta bulunan mantık konularından biri de tanım (had) nazariyesidir. Usûl kitaplarında az veya çok tanım nazariyesine yer veren usûlcüler arasında mütekellimîn metodunu kullanan Bakıllânî, Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Bâcî (ö. 474/1081), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî, Sem'ânî (ö. 489/1096), Kelvezânî (ö. 510/1116), İbn Akîl (ö. 513/1119), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Âmidî ve Zerkeşî gibi usûlcülerle, Hanefilerden Lâmişî (ö. 522/1128), Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Sadrüşşerîa'nın adı sayılabilir.

Usûl-i fıkıhta usûl kavramlarının mantıktaki tanım ilkeleri doğrultusunda tarif edilmesi, yapılan tarifin her türlü çelişki ve kısırdöngüden uzak olmasını sağlar. Böylece doğru kavramlar hem önermeleri/nasları anlamamıza hem de sağlam çıkarımlarda (sahih istidlal, istihraç) bulunmamıza yardım eder. Ayrıca, bu sayede lafzın konulduğu hakiki (lügavî, vaz'î)

anlamdan kullanıldığı örfî/şer'î anlama geçiş süreçleri de öğrenilmiş olur. Böyle bir çalışma hem dil bilimleri ve kavramlar mantığının hem de İslâmî ilimlerin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş olur.

Kıyas

Usûl-i fıkıhta mantık ilminden alınan en büyük yardım şüphesiz ki kıyas konusunda olmuştur. Ancak usûlcülerin kullandıkları kıyas ile mantıkçıların kullandıkları kıyas türlerinin kimi zaman birbirine karıştırıldığı ve bu sebeple de usûlde uzun tartışmaların yapıldığı görülür.

Mantık ilminde tümdengelim (talil, deduction), tümevarım (istikra, induction) ve analoji (analogy, temsil) olmak üzere üç tür akıl yürütme tarzı kullanılır.

Tümdengelim (talil), zihnin genelden özele, tümelden tikele yaptığı akıl yürütme işlemi; tümevarım (istikra) zihnin özelden genele, tikelden tümele, vakalardan genel kanunlara ulaşmak şeklinde yaptığı işlem; analoji ise, iki şey ya da iki olay arasındaki benzerlikten dolayı onlardan biri hakkında verilen hükmün diğeri hakkında da verilmesi demektir.[117]

Mantık ilminde bu yöntemlerden daha çok dedüksiyona (tümdengelim) önem verilmiştir. Dedüksiyonun en mükemmel şekli ise kıyastır.

Mantıkçılar kıyası genel olarak, "önermelerden meydana gelmiş bir delildir ki, her ne zaman o önermelerin doğruluğu kabul edilirse, ondan bizzat başka bir önerme lazım gelir"[118] şeklinde tanımlamışlardır.

---

[117] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, Ankara Ünivresitesi Basımevi, s. 104, 172, 174.

[118] Kıyas, "Kazıyyelerden mürekkep bir delildir ki, her ne vakit ol kazıyyeler teslim olunur ise, ondan bizzat bir kazıyye-i diğer lazım

Mantıkta kıyas genel olarak "büyük önerme", "küçük önerme" ve "sonuç" cüzlerinden meydana gelir. Kıyasın ilk iki önermesi bilinince, üçüncü önermesi zorunlu olarak meydana gelen bir dedüksiyondur. Bu sebeple kıyas, "zorunlu olarak" (li-zatihi) neticeyi gerektiren bir delildir.

Mantıkta, öncüller ister doğru ister yanlış olsun, onlardan yeni bir sonuç çıkıyorsa, böyle bir ifade "kıyas" diye isimlendirilebilir. Burada önemli olan öncüllerin sonuç verip vermemesidir. Çünkü doğruluk araştırması formel mantığın konusu değildir.

Fıkıh usûlünde özellikle Şâtıbî ve onu izleyen bazı usûlcüler sıkça tümevarım (istikrâ) metoduna başvurmuş iseler de en yaygın kullanılan yöntem kıyas olmuş ve usûldeki bu kıyasa "fıkhî kıyas" veya "usûlî kıyas" adı verilmiştir.

Fıkıh usûlünde kıyas; Kur'an, sünnet veya icmada hükmü belli olmayan bir meseleye (fer'), aralarındaki illet birliği nedeniyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin (asıl) hükmünü vermektir.

Usûlî kıyasta hükmün bir taraftan diğer tarafa yani asıldan fer'e taşınmasını sağlayan esas unsur "müçtehidin zannı"dır. Müçtehit önce asılda, aslın hükmünü geçerli kılan ve kendisine "hükmün illeti" adı verilen belirli bir özellik veya sıfat olduğu kanaatine varır; sonra da bu illeti fer'de bulduğu takdirde fer'in hükmünün de aslın hükmü gibi olacağı yönünde bir zanna sahip olur. Dolayısıyla, kıyasın esasını asıl ile fer' arasındaki benzerlik teşkil eder. Bu fonksiyonu itibariyle usûlî/fıkhî kıyas, bazı kişilerin itiraz etmelerine rağmen, mantıktaki analojinin (temsil) karşılığı olur.

Görüldüğü gibi, usûldeki kıyas, mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildir. Çünkü mantıktaki kıyas tamamen aklın ken-

---

gelir." Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1303, Karabet ve Kasbâr Matbaası, s. 67.

dine uygunluğunu koruma prensibine dayanırken, usûlî kıyas verilecek hükmün Şâri'in (kanun koyucu) illetine ve/veya hikmetine uygun olması üzerine kuruludur.

Mantıkî kıyas ile usûlî/fıkhî kıyas arasındaki bazı farklar şu şekilde özetlenebilir:

Mantıkî kıyas (syllogism), bir orta terimin birbirine bağladığı iki veya daha fazla öncülün zorunlu kıldığı sonuca ulaşmak; fıkhî kıyas, fer'in asla veya duyu alanındakinin (şahit),·duyu alanı dışındakine (gaip) benzetilmesidir.

Mantıkî kıyasta orta terim öncüllerde verilmiş olduğu için akıl "sonucu" araştırmaya yönelir; fıkhî kıyasta ise asıl ve fer' beraber verildiği için akıl bunları hüküm açısından birbirine bağlayan "illeti" araştırmaya yönelir.

Mantıkî kıyas "küçük önerme", "büyük önerme" ve "sonuç" şeklinde üç cüzden; fıkhî kıyas ise "asıl" (nas), "fer', "illet" ve "hüküm" denen dört unsurdan meydana gelir.

Mantıkî kıyasta, kıyası yapan kişi öncüllerden çıkan sonuç hakkında meydana gelen yüklemlere, döndürme şartlarına ve kıyas şekillerine uymak zorundadır; kıyas yapan kişi öncüllerden çıkması gereken sonucu kesin olarak bilir veya bilmesi gerekir. Fıkhî kıyasta ise, kıyas yapan kendisinden bir hüküm ortaya koyamaz, sadece aralarında kıyası meşru kılan benzerliği gördüğü zaman aslın hükmünü fer'e taşır.

Mantıkî kıyastaki gereklilik zorunludur yani öncüllerden zorunlu olarak sonuç çıkar ve bu sonuçtan farklı bir neticenin ortaya çıkması mümkün değildir. Bu zorunluluk, "orta terim"in açıkça ifade edilmesinden kaynaklanır. Fıkhî kıyastaki gereklilik ise zorunlu değildir. Çünkü illet, her zaman naslarda açıkça ifade edilmez. Kıyas yapan(müçtehit), nassa ait hükmün bağlı olduğuna inandığı illeti kendisi araştırır. Dolayısıyla, fıkhî kıyasın öncülleri naslardan (Kur'an ve sünnet) analoji (temsil) ve tümevarım denilen bir genelleme olduğu için so-

nuçları da zan ifade eder. Fıkhî kıyastaki zannın kaynağı "asıl" değil, saptanan illetin gerçekten Şâri' tarafından konulan "illet" olup olmadığı hususudur.

Mantıkî kıyasta öncüllerin tertip edilmesi gerekir. Bu tertipte en önemli rol orta terime düşer. Çünkü orta terim, büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı ve bağdır. Fıkhî kıyasta ise böyle bir tertip işlemi şart değildir. Fıkhî kıyasta orta terim görevini illet yerine getirir. İllet kıyasın olmazsa olmaz şartıdır (gerekli sebep). Çünkü kıyas ancak illetin bilinmesine ve fer'deki varlığının ortaya çıkmasına dayanılarak yapılabilir; dolayısıyla illet olmazsa kıyastaki sonuç (hüküm) da olmaz.

Mantıkî kıyası meydana getiren terim ve önermelerde bulunması gereken birtakım şartlar olduğu gibi fıkhî kıyası oluşturan rükünlerin de birtakım şartları vardır:

Mantıkî bir kıyasta üç terim olmalı, orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınmamalı, orta terim sonuçta bulunmamalı ve sonuçta bulunan terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmamalıdır.

Önermeler ise şu şartları taşımalıdır: İki olumsuz ve iki tikel önermeden sonuç çıkmayacağı gibi, iki olumlu önermeden de olumsuz bir sonuç çıkmaz ve sonuç·daima öncüllerin zayıf olanına bağlı olur.

Fıkhî kıyasta ise; aslın hükmü Kitap veya sünnetle sabit bir hüküm olmalı, aslın hükmünün akıl tarafından idrak edilebilecek bir illeti olmalı, aslın hükmü yalnızca asla mahsus olmamalı; fer', hükmün illeti bakımından asıla eşit olmalı; fer' hakkında naslarda veya icmada, kıyas yoluyla bulunacak sonuca aykırı düşen bir hüküm bulunmamalıdır. İllet, varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilebilecek şekilde zâhir (açık), munzabıt (istikrarlı) ve hüküm için münasip (uygun) bir vasıf olmalı, yalnızca asla mahsus (kâsır) olmamalıdır.

Sonuç olarak mantıkta kullanılan kıyas ile fıkıh usûlünde kullanılan kıyas aynı değildir. Mantıkî kıyas, "toplamak", "bir araya getirmek" manalarına gelen "syllogism" kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Çünkü buradaki toplamak, iki öncülü orta terim aracılığıyla bir araya getirip bunlardan zorunlu olarak bir sonuç çıkarmaktır. Fıkhî kıyasta ise "bir şeyi başka bir şeyle ölçme" ve illet birliği nedeniyle diğer bir konuda hüküm verme işlemi söz konusudur. Yani "mantıkî kıyas tümden gelimsel olup, tümel için doğru ya da yanlış olanının tikel için de doğru ya da yanlış olacağı prensibine, fıkhî kıyas ise tikelden tikele doğru bir çıkarım olup birbirine benzeyen olayların hükümlerinde de benzerlik olacağı ilkesine dayanmaktadır. Bu sebeple de adı geçen iki kıyas formu, orta terim ve illetin öncüllerdeki kullanılışı, işlevi, anlamı ve niteliği bakımlarından birbirinden"[119] farklıdır. Söz konusu farklılıklar ise mantıkî kıyasın sonucunun zorunlu, fıkhî kıyasın sonucunun zannî olmasına yol açmaktadır.[120]

---

[119] Nazım Hasırcı, "Mantıki Kıyas ile Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sy. 2, s. 72.

[120] Mantıkî kıyas ile usûlî/fıkhî kıyas arasındaki farklar için bk. Refîk el-Acem, *el-Mantık ınde'l-Gazzâlî*, Beyrut 1989, Dâru'l-Meşrık, s. 117-183 (özellikle Gazzâlî'nin eserlerinde geçen kıyas konusuyla ilgili görüşleri için); Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri Ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4 (2000) (Gazzâlî Özel Sayısı), s. 312-316; İbrahim Emiroğlu, "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine", s. 8-11; Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığı'nın İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)*, s. 104-110; a.mlf., "Kıyas'ın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 - 2007, 256-260; Soner Duman, "er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sy. 6 (İbn Rüşd Özel Sayısı), s. 197-200; Nazım Hasırcı, "Mantıki Kıyas ile Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sy. 2, s. 59-73.

Müçtehit Olabilmenin Şartı Olarak Mantık Bilmek

Mantık ilminin usûl-i fıkha yaptığı önemli etkilerden biri de müçtehitte aranan şartlar konusudur. Çünkü bazı usûlcüler bir kişinin müçtehit olabilmesi için mantık ilmini bilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Müçtehit olabilmek için mantık kurallarını bilmenin gerekli olduğuna ilk dikkat çeken kişilerden biri İbn Hazm'dır. O, mantık kitaplarının Yüce Allah'ın tevhit ve kudretine delalet ettiklerini, söz konusu kitapların her ilim için olduğu kadar şer'î hükümlerin nasıl istinbat edileceği ve hâssın âmdan, mücmelin müfesserden nasıl ayırt edileceği gibi… lafızların yorumlanması konusunda büyük faydaları olduğunu ve müçtehit bir fakihin onlardan müstağni kalamayacağını söylemiştir.[121]

Mantık bilmenin gerekliliği konusunda Gazzâlî'nin görüşleri ise kendisinden sonraki dönemler için belirleyici olmuştur. O, el-Mustasfâ'nın başında, mantığın şer'î hükümlerin çıkarılması (istismar) metotları konusunda bilinmesi gereken bir mukaddime niteliğinde olduğunu ve bu sebeple de mantık kurallarının müçtehit tarafından bilinmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[122]

Fahreddin er-Râzî, müçtehidin bilmesi gereken en önemli ilmin "fıkıh usûlü" olduğunu belirterek diğer ilimlerin bu

---

Usûl-i fıkıh kitaplarında verilen fıkhî kıyas örneklerinin, bu eserlerde anlatılan fıkhî kıyasın genel ilkelerine uygun olmadığına dair bir çalışma için bk. Fatih Orum, "Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fıkhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fıkhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sy. 13, s. 261-294.

[121] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr – Abdurrahman Umyera), Beyrut Dâru'l-Cîl, II, 237-238.

[122] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 10.

konuda önemli olmadığını söylemiş ve mantığa özel bir vurgu yapmamıştır.[123]

Âmidî de mantık dilini en çok kullanan usûlcülerden biri olmasına rağmen, müçtehit olabilmek için mantık bilme şartını açık bir şekilde ileri sürmemiştir.[124] Aynı durum İbnü'l-Hâcib için de geçerlidir.[125]

Kādî Beyzâvî ise müçtehit olabilmek için "nazarın keyfiyetini bilmenin" şart olduğunu ileri sürmüştür.[126]

Hanbelî usûlcülerinden Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), mantık ilminin bilinmesini konjonktürel bir gereklilik olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre, kendi yaşadığı dönemde kullanılan dilin ve toplumun genel yaklaşımının, mantık ilmini bilmeyi gerekli kıldığını söylemiştir. Bununla birlikte, İslâm'ın ilk döneminde yaşamış olan ulema müçtehit olmalarına rağmen henüz bir ilim olarak mantık ilmini bilmemekteydi. Dolayısıyla, Tûfî'ye göre mantık bilmek, içtihat için temel bir şart olarak ileri sürülemez.[127]

Hanefî usûlcüleri ise müçtehidin taşıması gereken şartlar konusunda genel olarak Pezdevî'yi takip etmişlerdir. Pezdevî'nin ortaya koyduğu genel çerçeveye göre, içtihadın temel şartları Kur'ân, sünnet ve kıyasın bilinmesidir.[128] Ancak Sadruşşerîa, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi mantık ilmini usûlde kullanan Hanefî usûlcüleri onu fıkıh usûlünün mebdeleri arasında saymışlardır ve bu sebeple açıkça belirtmeseler de

---

[123] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 499.
[124] İlgili bölüm için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 397.
[125] Kâdî Adud, *Şerh li-Muhtasarı'l-müntehâ*, II, 390.
[126] Kādî Beyzâvî, *Minhâcü'l-usûl*, IV, 547 (İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl* adlı şerhiyle birlikte).
[127] Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, Beyrut 1410/1990, Müessesetü'r-Risâle, III, 583.
[128] Fahru'l-İslam el-Pezdevî, *Usûl*, IV, 25-30.

onların içtihat yapabilmek için mantık bilmeyi şart koştukları söylenebilir.

Usûl-i Fıkha Mantık İlminin Dâhil Edilmesine Yapılan İtirazlar

Gazzâlî'nin mantığı usûl-i fıkhın bir parçası haline getiren yaklaşımı İslâm âlimleri arasında genel bir kabul görmüş ise de bazı kişi ve gruplar bu yaklaşımı eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu eleştirilerden bir kısmı doğrudan doğruya İslâm felsefesine yönelen ve bu çerçevede mantığın da payını aldığı genel eleştiriler, bir kısmı ise mantık terim ve ilkeleri ile fıkıh usûlü terim ve ilkelerinin tam anlamıyla örtüşmeyeceğini ve onların birbirinden farklı olduğunu ileri süren teknik eleştirilerdir.

Mantık karşıtı olan Ehl-i Hadis'e göre, mantık ilmini Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn nesli kullanmamıştır ve bu sebeple de onun İslâm'a her hangi bir faydası yoktur hatta Müslümanların mantığı kullanarak İslâm'ı anlamaya çalışmaları fitne sebebidir ve dolayısıyla haramdır.[129] Bazı fakihler ise "harama götüren yolların kapatılması" (sedd-i zerâi) ilkesinden hareketle, mantığın sakıncalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) konuyla ilgili kendisine sorulan dört soruya verdiği cevapta, mantığın haram olduğunu iddia etmiştir.[130]

İslâm düşünce tarihinde mantığa karşı en şiddetli eleştirileri yapan İbn Teymiyye[131] ise mantığın hem ilim (bilgi) elde

---

[129] Süyûtî, *Savnu'l-Mantık,* s. 18-19; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,* İstanbul 2004, s. 16-18.

[130] İbn Salah, *Fetâvâ İbn Salâh,* Beyrut 1431, I, 209-212. Gazzâlî öncesi Müslümanların mantığa karşı eleştirileri için bk. Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 133.

[131] İbn Teymiyye'nin hayatı ve eserleri için bk. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA,* XX, 391-405

etme metodu olarak kabul edilmesine hem de onun içeriğine (tanım ve kıyas konusu gibi) karşı çıkmıştır.

İbn Teymiyye öncelikle mantığın "zihni hataya düşmekten koruyan bir âlet olduğu" görüşünün doğru olmadığını ileri sürerek, mantığı savunanlardan daha faziletli olan pek çok akıl sahibinin bu iddiayı reddedip mantıkçıların hatalarını ortaya koyduklarını söyler. İbn Teymiyye bu konuda İslâm öncesi filozoflar (kudemâ) arasında pek çok ihtilaf bulunduğu gibi, İslâm döneminde de Müslüman düşünürlerin mantıkçıların mantık, ilahiyat, tabiiyyât ve riyaziye konularında yaptıkları hatalar hakkında birçok şey söylediklerini belirtir. İbn Teymiyye'ye göre, mantıkçıların bu konudaki bütün iddiaları doğru kabul edilse bile, o zaman da bu ilmin sırf aklî olması ve sadece akılla bilinmesi sebebiyle, "sarih aklın" gerektirdiği bilgiye iltihak edilmesi icap eder.[132]

İbn Teymiyye'ye göre, akıl sahibi bir kimsenin Allah'ın inzal ettiği aklî mizanın "Yunan mantığı"ndan ibaret olduğunu zannetmesi caiz değildir. Çünkü Cenab-ı Hak Yunanlıları yaratmadan önce Hz. Nuh, İbrahim, Musa ve diğer peygamberler zamanında aklî ölçütleri (mizan) ilâhî kitaplarıyla birlikte inzal etmiştir. Aristo'nun ortaya koyduğu Yunan mantığı ise İsa'dan üç yüz sene öncedir. Bu durumda Aristo'dan önceki dönemlerde yaşamış ümmetler nasıl ölçülü konuşmuşlardır? Ayrıca, İslâm ümmeti aklî ölçütler kullanmış, ancak seleften hiç kimsenin "Yunan mantığı"nı zikrettiği duyulmamıştır. Müslümanlar arasında mantıkla ilgili tartışmalar Rumca kitapların Me'mûn döneminde veya ona yakın dönemlerde Arapçaya tercüme edilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu ümmetin en faziletlisi olan sahabe ve tâbiîn nesli ile Müslümanların imamları Yunan mantığını tanımadan önce kendilerine gerekli (vacip) olan bilgileri öğrenmiş, ilim ve imanlarını ikmal etmiş-

---

[132] İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*), IX, 184, 194-196.

lerdir. Hatta bu kitapların Arapçaya tercüme edilmesi ve yayılmasından sonra da İslâm âlimleri onu zemmetmişler, aklî ve şer'î ölçütlerinde mantığa ve mantıkçılara iltifat etmemişlerdir.[133]

İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın kitabıyla birlikte indirilen mizan (ölçüt), bir şeye misli veya hilafıyla itibar edilmesini içeren âdil bir mizandır.[134] Ayrıca, mantığın "bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilim" şeklindeki tanımının mantığa özgü olmadığını ileri süren İbn Teymiyye, bütün insanların bildiklerine dayanarak bilmediklerini elde ettiklerini ve bu durumun Yunan mantığını hiç duymamış toplumlarda da geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre, mantık ne sahih (geçerli) olan olan delili batıldan (geçersiz) ayırt edebilir ne de mantık bilimi ile kanıtlama (mana) arasında "vezin (aruz) ile şiir", "ölçme aleti ile ölçülen" arasındaki gibi bir ilişki bulunur. Dolayısıyla, İbn Teymiyye'ye göre, mantığın "ilim elde etme âleti" olduğu iddiası yanlış bir iddiadır. Çünkü mantığı savunan filozoflardan önce yaşamış olan milletler mantığı kullanmadan eşyanın hakikatini öğrenebilmiş ve Aristo'nun koyduğu ilkeler olmadan da varlıkları bilebilmişlerdir.[135] Hatta İbn Teymiyye, mantığın zihin için usandırıcı ve yorucu bir alet olduğunu, dolayısıyla bilgiye ulaşmada engel dahi olabileceğini ileri sürmüştür.[136] Sonuç olarak, İbn Teymiyye'ye göre, bazı kişiler mantığın farz-ı kifaye olduğunu, hatta Gazzâlî gibi, mantık olmadan ilmin olmayacağını ileri

---

133 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 172, 240-241, 265-266.

134 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 242.

135 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*), IX, 172-173; Celâleddîn es-Süyûtî, *Cehdü'l-karîha fî tecrîdi'n-nasîha* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), (Celâledîn es-Süyûtî'nin *Savnu'l-Mantık*'ı içerisinde), s. 226-227..

136 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*), IX, 23-24, 207, 241; Süyûtî, *Cehdü'l-karîha*, s. 227; Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", s. 138-148.

sürse de mantık ilmi şer'an emredilen bir bilgiyi içermez. Ayrıca, Gazzâlî'nin mantıkla ilgili bu görüşü de hem aklen hem de şeran büyük bir hatadır (galat).[137]

Öte yandan, İbn Teymiyye mantıkla ilgili bu genel eleştiriler yanında, onun içeriğine yönelik olarak da bazı eleştiriler yapmıştır. Mesela, İbn Teymiyye'ye göre mantıkçılar tanım (had) için uzun, kıyas için de yorucu ve maksadın aksine ifadeler kullanmışlardır. Ayrıca, kıyasın şekilleri karmaşık, şartları uzun ve faydası azdır. Mantığın "zihni hataya düşmekten koruyan bir kanun olduğu" iddiasının aksine, mantıkçıların hataları çok, doğruları ise azdır.[138]

İbn Teymiyye mantıkçıların "kıyas" adını verdikleri akıl yürütme yöntemi (kıyâsü'ş-şümûl) ile fıkıhçıların "kıyas" adını verdikleri akıl yürütme yöntemini (kıyasü't-temsîl/zihnin muayyen bir hükümden başka bir muayyen hükme intikal etmesi) karşılaştırırken, adı geçen iki kıyasın da aynı derecede/değerde bilgi sağlayacaklarını ileri sürmüştür. Ona göre kıyasü't-temsil, duyusal bilgi arasındaki görme (basar) duyusu gibi; kıyasü'ş-şümûl ise işitme duyusu (sem') gibidir. Görme duyusu (kıyasü't-temsîl) en büyük ve en mükemmel; işitme duyusu (kıyasü'ş-şümûl) ise en geniş ve en kapsamlı duyulardır. İbn Teymiyye'ye göre, adı geçen bu iki kıyasta kesinlik ve zannîlik önermelerin içerikleriyle ilgili bir durumdur ve onlardan birinde kullanılan önermenin içeriği kesin ise diğerinde de kesin, zannî ise diğerinde de zannîdir. Ayrıca, İbn Teymiyye'ye göre, fıkıhçıların kullandıkları kıyas hem aklî hem de dinî alanlarda kullanılabilir; çünkü kıyasta "ortak vasfın hükmü gerektirdiği"

---

137 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*), IX, 172, 269.

138 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 23-24, 207, 241; Süyûtî, *Cehdü'l-karîha*, s. 227; Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", s. 138-148.

sabit olunca, bu önerme bütün ilimlerde de geçerli olur.[139] İbn Teymiyye'ye göre, akıl yürütme sonucunda elde edilen bilginin kesinlik değeri, akıl yürütmenin şeklî (formel) yapısına değil, muhtevasına bağlı olmalıdır.[140]

İbn Teymiyye'nin mantık ilminin meşruiyetine ve onun içeriğine karşı yaptığı bu ve benzeri itirazlar, İslâm düşünce tarihinde mantığa şüpheyle bakan kesimlerin "ortak tepki"si olarak nitelenebilir. Süyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı mantık karşıtlarının görüşleri de İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin bir tekrarı niteliğindedir.[141]

Mantıkla ilgili çeşitli teknik eleştiriler yönelten İbn Hazm ise, mantıktaki analojinin fıkıh usûlünde "kıyas" olarak kullanılmasına itiraz etmiş ve dinde iki durum/nesne arasındaki benzerlikten hareketle hüküm verilemeyeceğini ileri sürmüştür.[142] İbn Hazm'ın el-İhkâm'ının en geniş bölümünü teşkil

---

[139] İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (*Kitâbü'l-Mantık*), IX, 18-19, 119-121, 218-222, 234-235, 237; Süyûtî, *Cehdü'l-karîha,* s. 252. İbn Teymiyye'nin kıyas hakkındaki görüşleri için bk. Soner Duman, "er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sy. 6 (İbn Rüşd Özel Sayısı), s. 200-209.

[140] Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", s. 132-149.

[141] İslam düşünce tarihinde mantık karşıtlığı hk. bk. Oliver Leaman, "Klasik İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı" (çev. Yusuf Daşdemir, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. 31, s. 251-268; Ali Durusoy, "Matüridi Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 - İstanbul*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012, s. 393-402.

[142] İbn Hazm'ın mantık anlayışı hk. bk. İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sy. 8, s. 23-46; a.mlf., "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *İbn Hazm: Uluslar arası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007 Bursa, Bildiri ve Müzakere Metinleri*, İstanbul 2010, Ensar Yayınları, s. 113-134.

eden "dini hükümlerde kıyasın kullanılmasınının iptali" bölümü, kıyas lehindeki delillerin çürütülerek kıyas karşıtı delillerin ileri sürüldüğü ve bu konuda çok "sıcak" tartışmaların yapıldığı, özgün bir kıyas karşıtı manifesto niteliğindedir.[143] Ancak, İbn Hazm'ın usûl-i fıkıhta kıyasa karşı çıkması, doğrudan doğruya mantık ilmine karşı çıkması anlamına gelmez. Onun karşı çıktığı husus, "zan" ifade eden usûlî/fıkhî kıyas yoluyla nasların anlamlarının genişletilmesi ve böylece ona göre, dinî hükümlerde birtakım keyfiliklere yol açılmasıdır.

Usûl-i Fıkıh – Dilbilim İlişkisi

Müçtehidin herhangi bir konuyla ilgili şer'î hükmü elde edebilmesi için ilk müracaat edeceği yer şüphesiz ki, başta Kur'ân-ı Kerîm, sünnet ve sahabe kavli olmak üzere şer'î delillerdir. Bu deliller ise genel olarak lafızlardan meydana gelmişlerdir. Söz konusu lâfızların anlam ve amaçlarını tespit edebilmek ve onlarda bulunan kapsam, kapalılık, birbiriyle çatışma ve tercih sorunlarını giderebilmek için müçtehidin (müftü ve hâkimin) yeterli seviyede dilbilgisine sahip olması gerekir.

Şer'i delilin sadece metininde bulunan lafızların sözlük manalarının göz önüne alınmak suretiyle anlaşılmasına "lâfzî yorum" (literal, filolojik, intérpretation littérale, intérpretation grammaticale) adı verilir.[144] Lâfzî yorum metoduna göre, Şâri' her şeyden önce iradesini kelimelerle ifade etmektedir ve kelimesiz bir anlam, anlamsız da bir kelime bulunmadığı için onun hitabının gerçek anlamını bulmaya yönelik bir yorum faaliyetinde metin/lafız zorunlu bir şekilde ilk hareket noktası teşkil eder. Bu sebeple lâfzî yorum metodu özellikle usûl-i fı-

---

[143] İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 384-514; VIII, 515-628.

[144] Richard Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi* (trc. M. Yavuz), İstanbul 1935, s. 222; Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul 1962, Fakülteler Matbaası, s. 131-132.

kıhta hem en çok başvurulan hem de en kolay olan bir metottur.

Kur'ân-ı Kerîm, bizzat kendisinin de belirttiği gibi[145], tamamı Arapça olan bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, Arapçanın diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, usûl-i fıkıh ilminde de ağırlık kazanmasına ve nasların anlaşılıp yorumlanması sırasında Arapçadan delil getirme ve yardım istemeye (istişhâd ve istimdât) sebep olmuştur. Hatta İmam Şâfiî, dil konusunda insanların en üstününün, dili Hz. Peygamber'in lisanından olan kişi olduğunu ve Hz. Peygamber'in diline mensup olan kişilerin tek bir harfte dahi onun dışındaki kişilerin diline uymasının caiz olmayacağını belirterek, "ondan önceki din ehlinin hepsinin onun dinine tâbi olmaları gerektiği gibi, bütün lisanların da onun lisanına tâbi olduğunu"[146] söyleyecek kadar Arapçaya önem vermiştir.[147] Biz Arapçayı kutsallaştıran bu tür yaklaşımları isabetli bulmuyor ve sadece, İslâm hukukunun temel kaynaklarının Arapça olmasının, tabii olarak Arapçayı fıkıh ve usûl-i fıkhın vazgeçilmez mebdeleri haline getirdiğini ifade etmek istiyoruz.

---

[145] Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/190; ez-Zümer 39/28; Fussılet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

[146] Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1399/1979, Dâru't-Türâs, s. 46.

[147] Arapçanın İslâm hukukundaki yeri ve önemi hk. bk. Abdülkādir Abdürrahman Sa'dî, *Eserü'd-delâleti'n-nahviyye ve'l-lügaviyye fî istinbâtı'l-ahkâm min-âyâti'l-Kur'ân'i't-teşrî'ıyye*, Bağdad 1986, s. 23-58; Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006 (Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 32-38; Muhammed Ali en-Neccâr, "el-Lafz 'ınde'l-fukahâ", *Mecelletü mecma'ı'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-Mısrıyyiye*, cüz. 12, s. 161-169; Hâmid Sâdık Guneybî, "et-Tetavvuru'd-delâlî fî lügati'l-fukahâ", *Mecelletü'l-müslim el-muâsır*, sy. 42, s. 73-88.

Kati ve sarih hukukî hükümler içermeyen ayet ve hadisleri, mevcut zaman ve çevre şartlarına uygun bir şekilde değerlendirebilmek için usûl-i fıkıh bilginleri tefsir/yorum nazariyesini geliştirmiş ve onlarda ilk bakışta mevcut bulunmayan birtakım manaları elde edebilmek için mutlak sarahatte ve tam bağlayıcı özelliğe sahip olan en yüksek derecedeki beyanlardan her türlü bağlayıcılık vasfından yoksun olan tam kapalı ifadelere kadar inen bir "beyanlar merdiveni" kurmuşlardır.[148]

Bu süreçte, İslâm hukuk bilginleri arasında hiçbir olayın nassın kapsamı dışında kalmayacağını ve nasların tamamının zahirleriyle amel edilmesi gereken müfesser sarih lafızlar hükmünde olduğuna inanıp tevil (yorum) kapısını kapatan Zâhirîler[149] dışında, büyük çoğunluk nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğunu ve hiçbir hukukî olayın hükümsüz bırakılamayacağını genel bir prensip olarak kabul etmişlerdir.

Fıkıh usûlünde lafızlar ve onların mana ile ilişkileri konusuna girilmeden önce, lafızların ait olduğu dilin ve dolayısıyla da bütün olarak dillerin menşei ve kökeni yani dilin koyucusunun (vâzı-ı lisân) kim olduğunun tartışılmasına ihtiyaç vardır. Bu tartışma aslen felsefede bilgi ve dil felsefesinin, şer'î ilimlerde ise kelâmın konusudur ve usûl-i fıkıh bu hususta ilkelerini kelâm ilminden almıştır.

Lafzın mana ile ilişkisini inceleyen delâlet bahsi ise aslen dilbilim ve mantığın konularıdır. Usûl-i fıkıh bu konuyla ilgili

---

[148] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1946, s. 74-76. Beyan ve çeşitleri hk. bk. Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fıkhı'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1993, el-Mektebü'l-İslâmî, I, 23-49.

[149] Ignaz Goldziher, *Zâhirîler* (çev. Cihad Tunç), Ankara 1982, Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 6-17, 36-55; Hallâf, "Tefsîru'n-nusûsı'l-kânûniyye ve te'vîlühâ", *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd*, sy. II, s. 191-192.

ilkelerini öncelikle dilbilimden almış, daha sonra da bu bilgileri mantığın katkılarıyla zenginleştirmiştir.

Usûl-i fıkıhta lafzın mana ile ilişkileri konusu mütekellimîn metoduna bağlı usûlcüler tarafından küçük bazı farklılıklarla birlikte "mantûkun delâleti"[150] (sarih ve gayri sarih) ve "mefhûmun delâleti" [151] (el-mefhûmü'l-muvâfaka ve el-mefhûmü'l-muhâlefe) şeklinde iki grupta incelenirken, fukaha metodunu benimseyen Hanefî usûlcüleri şer'î delil ve lafızlardan hüküm çıkarma metotlarını genel olarak şu dört ana başlık altında incelemişlerdir: 1. Lafzın vazolunduğu mana bakımından taksimi. Bu açıdan sözcükler hâs, âm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayrılır. 2. Lafzın vazolunduğu manada kullanılması itibariyle taksimi. Bu bakımdan lafızlar hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dört kısımdır. 3. Lafzın kullanıldığı manaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesi bakımından taksimi. Lafızlar açıklık derecesine göre zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılır. 4. Lafızların kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından taksimi. Bu açıdan lafızlar ibare, işaret, delâlet ve iktizâ olmak üzere dört kısımda incelenmiştir.

Mantık doğru düşünebilmenin grameri olduğu gibi, dil bilimleri (gramer) de dilin mantığını teşkil eder. Bu sebeple başta usûl-i fıkıhçılar olmak üzere pek çok farklı ilim dallarına mensup kişiler kendi disiplinleriyle ilgili görüş ve teorilerini dilbilim kuralları çerçevesinde geliştirmeye çalışmışlardır. Lafızlarla ilgili bu konular, Sava Paşa'nın da ifade ettiği gibi

---

[150] Mantûk hk.bk. Ferhat Koca, "Mantûk", *DİA,* XXVIII, 31-33.
[151] Mefhûm hk.bk. Ferhat Koca, "Mefhûm", *DİA,* XXVIII, 350-353.

"usûl-i fıkhın en güç, en ince, en üzücü" ve "sıkıcı bir bahsi" olmakla beraber, "tatbikî neticeleri itibariyle çok verimlidir."[152]

Bu konuda İmam Şâfiî, "dilde bazı manaların birden çok adı (müterâdif/eşanlamlı), birden çok anlamın da tek bir adı vardır (müşterek/eşsesli)" demiştir.[153] Ona göre, "Kim Arapçanın bu özelliklerini bilmeden bunlarla ilgili bir hususta kafasına göre konuşursa tam bilmediği bir konuda konuşmuş olur. Tam bilmediği konuda konuşan ise bilmeden doğruyu söylemiş olsa dahi, övgüye değer bir iş yapmış olmaz; hata yaptığında da mazur görülmez."[154]

Mütekellimîn usûl bilginlerinden olan Cüveynî, İslâm'ın Arap asıllı (Arabî) bir din olduğunu belirterek bir kişinin nahiv ve lügate hâkim olmadıkça şeriate nazar konusunda tam bir istiklale kavuşamayacağına vurgu yapmış[155] ve "Müftünün (müçtehit) dili (Arapçayı) bilmesi gerekir. Çünkü şeriat Arabîdir. Şeriatın Kitap ve sünnetteki asıllarını ancak Arapçayı bilen kişi anlayabilir. Ne var ki, müftünün dil denizlerinin derinliklerine dalacak kadar dil bilmesi şart değildir. Çünkü şeriatın kaynaklarında dille ilgili hususlar sınırlıdır. Fakat müftünün nahiv ve irabı bilmesi gerekir. Zira irabın değişmesiyle lafızların mana ve maksatları da değişir" demiştir.[156]

Gazzâlî de hocası Cüveynî gibi, dinin kaynaklarının Arapça olduğuna vurgu yaparak müçtehidin nahiv bilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.[157] Ona göre, "lügat ve nahiv, dinin kaynaklarının yorumlanabilmesi ve Arapların konuşma-

---

[152] Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyâtı Hakkında Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1958, Yeni Matbaa, II, 85-86.
[153] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 52.
[154] Şâfiî, *a.g.e.*, s. 53.
[155] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 84, 169.
[156] Cüveynî, *a.g.e.*, II, 1331.
[157] Gazzâlî, *el-Menhûl*, I, 463.

larının ve kullanım üsluplarının bilinebilmesi için ilke (mebde) niteliğinde iki ilimdir."[158]

Şâtıbî'ye göre ise, "Arapça bir metni anlama konusunda başlangıç seviyesinde olan kimse, İslâm dinini anlama konusunda da başlangıç seviyesindedir. Arapçayı orta seviyede bilen kişi, İslâm dinini de orta seviyede anlama kapasitesine sahiptir. İleri düzeyde Arapça bilgisine sahip olan kimse ise, İslâm dinine de o derecede vakıf demektir. Sahabenin ve Kur'an'ı anlayan fasih Arapların anlayışları nasıl hüccet sayılıyorsa, böyle bir kişinin anlayışı da hüccettir. Arapça bilgisi bu düzeyde olmayan ise İslâm dinini anlama konusunda eksiktir. Anlayışı eksik olan ise hüccet olamaz."[159]

İşte bu sebeple hemen hemen bütün usûlcüler, müçtehit olabilmek için genelde Arap dilini, özelde ise nahiv ilmini bilmenin gerekli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu bilginin hangi boyutta olması gerektiği konusunda Gazzâlî ve Âmidî, Arapların konuşmasını ve kullanım üsluplarını bilecek kadar Arapça bilmenin yeterli olacağını belirterek fakihin sözün sarihini, zâhirini, mücmelini, hakikat ve mecazını, mefhûm-ı muvafık ve muhalifini birbirinden ayırt edebilecek ölçüde dil bilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Onlara göre, Arapçayı Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbevey (ö. 180/796), Asmaî (ö. 216/831) ve Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 285/898) derecesinde bilmek, Arapça sözcüklerin tamamını ve nahiv ilmini de en ince ayrıntısına kadar bilmek şart değildir. Kitap ve sünnetin anlaşılmasını sağlayacak ve Şâri'in hitap ve maksadını anlayacak kadar bilmek yeterlidir.[160] Şâtıbî ise, müçtehidin Arapçayı Halîl, Sibeveyh, Ahfeş (ö. 207/822), Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/840) ve Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) gibi

---

[158] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 351-352.

[159] Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa* (nşr. Abdullah Draz), Kahire ts., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, IV, 115.

[160] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 352; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 397.

Arap dili imamları derecesinde bilmesi gerektiğini ileri sürerek müçtehidin Arapçayı bir Arap gibi anlayabilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir.[161]

Sonuç olarak Arapça dilbilgisi sırf Arapça ifadeleri doğru anlamayla ilgili lisan kaideleri olup onların salt dinî bir yönleri bulunmamaktadır. Ancak, -daha önce de belirttiğimiz gibi- Kur'ân, sünnet ve sahabe kavli gibi şer'î delillerin Arapça olması ve İslâm hukuk külliyatının büyük bir kısmının da bu dille yazılması, fıkıh usûlünün Arap dil ve gramerine ağırlık vermesine sebep olmuştur. Bununla birlikte, İslâm hukukunun gerek nazariye gerekse uygulamasına ilk dönemlerden beri büyük katkılarda bulunan Türk hukukçuları söz konusu mesailerini kendi öz dilleri ile yapmış olsalardı, bize göre bu durum, ülkemizdeki fıkıh usûlü eğitiminin gelişmesi ve kavramlarının zenginleşmesi açısından daha faydalı olurdu.

Öte yandan, usûl-i fıkıhçıların Arapçanın ve felsefenin (mantık) de etkisiyle usûl kitaplarında kavram yoğunluklu bir üslup kullanmaları, usûl-i fıkıhta "usûlî normlar piramidi" yanında bir de "lisanî kavramlar piramidi"nin yükselmesine sebep olmuştur. Dilin bu rasyonalist kullanımına ve usûlde lisânî kavramlar piramidinin yükselmesine karşı ise kısa sürede dilin sadece iradeyi beyan etmek için kullanılan bir araç olduğunu, bu sebeple de dilin kölesi olmak yerine, onunla Şâri'in gerçekte neyi kastetmiş olduğuna odaklanılması gerektiğini savunan semantikçi ve gayeci tepkiler ortaya çıkmıştır. Bize göre, usûl-i fıkıh ilmi Arap dili, kelâm ve felsefeden (mantık) aldığı çeşitli ilke ve kavramlarla kendi üslubunu geliştirmelidir. Ancak bu yapılırken, usûlcülerin dışındaki insanların doğrudan doğruya anlayamadıkları, bir kavramın "kılıç" gibi savrulduğu veya "bayrak" gibi dalgalandırıldığı kendine özgü bir "Esperanto dili" veya belirli bir zümreye ait "kast dili"

---

[161] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 115.

üretmekten de kaçınılmalıdır. Çünkü böyle yapay ve abartılı bir dil, usûl-i fıkhın gelişmesine katkıda bulunmak şöyle dursun, onun toplum hayatından çıkmasına, tarih ve arkeolojinin konusu haline gelmesine sebep olacaktır.

Usûl-i fıkıh ile İslâm felsefesi arasındaki ilişki konusuna son verirken, usûl-i fıkhın şer'î delillerden hüküm çıkarma yol ve yöntemleri konusunda İslâm felsefesinden (mantık ve dilbilim) çeşitli ilkeler (mebâdi) aldığını tekrar belirtmeliyiz. Bu ilkeler özellikle lafızların birtakım manalara delâlet etmesi, akıl yürütme (kıyas) ve kanıt getirme (istidlâl) konularında olmuştur. Usûl-i fıkıh ilmi İslâm felsefesi ve Arap dilinden aldığı bu ilkelerle hem sistematiğinde hem de içeriğinde büyük bir gelişme ve genleşme göstermiştir. Özellikle mantığın ve dille ilgili bazı konuların usûl-i fıkhın bir parçası haline gelmesi, usûlün objektif ve rasyonel mantık kurallarıyla ince bir gergef gibi işlenmesine sebep olmuştur.[162] Ancak adı geçen bu ilimle-

---

[162] Mantık kurallarıyla gergef gibi işlenmiş olan fıkıh usûlü ilkelerine Mecelle'nin ilk yüz maddesi içerisinde yer alan şu maddeler örnek gösterilebilir: "Şek ile yakîn zail olmaz", "Berâet-i zimmet asıldır", "Bir zamanda sabit olan şeyin, hilâfına delil olmadıkça bekasıyla hükmolunur", "Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izafeti asıldır", "Kelâmda asl olan mana-yı hakikîdir", "Tasrîh mukabelesinde delâlete itibâr yokdur", "Alâ-hilâfi'l-kıyâs sabit olan şey, sâire makîsün-aleyh olmaz", "Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur", "Bir özür için caiz olan şey, ol özrün zevâliyle bâtıl olur", "Mâni zail oldukda memnu' avdet eder", "Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur", "Alması memnu olan şeyin, vermesi dahi memnu olur", "İşlenmesi memnu olan şeyin, istenmesi dahi memnu olur", "Âdetin delaletiyle mana-yı hakiki terk olunur", "İtibâr gâlib-i şayiadır, nadire değildir", "Örfen marûf olan şey, şart kılınmış gibidir", "Mâni ve muktazi tearuz etdikde mâni takdim olunur", "Vücûdda bir şeye tâbi olan, hükümde dahi ona tâbi olur", "Bir şeye malik olan kimse ol şeyin zarûriyyâtından olan şeye dahi malik olur", "Asıl sâkıt oldukda fer' dahi sakıt olur", "Bir şey batıl oldukda onun zımnındaki şey

rin usûl-i fıkha değerli katkıları yanında, bu katkılarla usûl-i fıkıh eserlerinin gittikçe artan bir oranda inceledikleri meseleleri pratik ve somut sonuçlarından tecrit ederek soyut ve teorik bir hale getirdikleri de belirtilmelidir. Bu durum, bir yandan usûl-i fıkhı kısmen fıkıhtan uzaklaştırırken, diğer yandan da onu yalnızca fıkhın değil bütün İslâmî ilimlerin ortak metodolojisi haline getirme konusunda teşvik etmektedir.

Günümüzdeki usûl-i fıkıhtan felsefe, mantık ve dilbilimle ilgili unsurların çıkarılması gerektiğini savunan çeşitli Selefî yaklaşımlara ve yetersiz usûl-i fıkıh, felsefe, mantık ve dil eğitimi sebebiyle fıkıh usûlü eserlerini anlama konusunda ortaya çıkan güçlüklere rağmen, nasları anlama ve onlardan hüküm çıkarma süreçlerinde her türlü sübjektiflikten ve keyfilikten korunabilmek için yukarıda adı geçen disiplinlerin fıkıh usûlüne katkı ve yardımlarına (istimdât) ihtiyaç bulunduğu kanaatindeyiz. Ne var ki, adı geçen ilimlerden yararlanırken, fıkıh usûlünü temel amacından saptırarak onu bir gramer veya formel bir mantık kitabı haline getirmekten de kaçınmak gerekir.

Usûl-i Fıkıh – Ahlak İlişkisi

Ahlak, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya

---

dahi batıl olur", "Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır", "Mana-yı hakikî müteazzir oldukda mecaza gidilir", "Bir kelâmın i'mâli mümkin olmaz ise ihmal olunur", "Mütecezzi olmayan bir şeyin ba'zını zikretmek küllünü zikr gibidir", "Mutlak ıtlâkı üzere câri olur, eğer nassan yâhud delâleten takyîd delili bulunmaz ise", "Burhan ile sabit olan şey ıyânen sabit gibidir", "Şartın sübutu indinde ona muallâk olan şeyin sübutu lâzım olur", "Külfet nimete ve nimet külfete göredir", "Cevâz-ı şer'î damana münâfi olur", "Gayrın mülkünde tasarrufla emretmek batıldır", "Bilâ-sebeb-i meşru birinin malını bir kimsenin ahz eylemesi caiz olmaz."

koyduğu iradeli davranışların bütünüdür.[163] Genel olarak ahlak toplumun din, kültür, örf ve âdetlerinin oluşturduğu insan davranışlarını belirleyen ve yönlendiren sistemsel yapıdır. Ahlak kuralları, birey ve toplum için belirli bir zaman ve yerde geçerli olan sübjektif (öznel) ve göreceli yargılardır. Ahlak olanı değil, olması gerekeni araştırır; gerçeklik (realite) yargıları değil, değer yargıları verir.[164]

Felsefenin ahlakı açıklamaya çalışan alanına "Ahlak Felsefesi" (Etik) adı verilir. Ahlak felsefesi, insan hayatının ahlakî boyutunu ele alarak insan davranışlarını ve söz konusu davranışların dayandığı ilkeleri konu edinmiştir. Bu çerçevede "iyi" ve "kötü"nün ne olduğunu, onun insan aklıyla bilinip bilinemeyeceğini, eşyanın bizzat kendisinde iyilik ve kötülük niteliklerinin bulunup bulunmadığını araştırır; özgürlük, adalet, dürüstlük, mutluluk, sorumluluk, vicdan, ahlakî karar, ahlakî eylem ve ahlak yasası gibi bazı değerleri inceler. Ahlak olgusal ve tarihsel olarak yaşanan davranışlar bütünü, etik ise bu olguya yönelen felsefi disiplinin adıdır. Ahlak iyi ve kötü davranışların pratikteki değeri, etik iyi ve kötü davranışların teorisidir.

İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde; kötü huy ve hareketler ise sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme ve el-ahlâku's-seyyie gibi terimlerle karşılanmıştır.

Şimdi usûl-i fıkıh ile İslâm'daki ahlak ilminin amaçları, temel önermeleri (mebâdî), mevzuu, mesâili ve kaynakları gibi

---

[163] Mustafa Çağrıcı, "Ahlak", *DİA*, II, 1.

[164] İsmail Kıllıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1988, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 139.

çeşitli alanlarda birbirine benzeyen veya birbirinden ayrılan yönlerine kısaca işaret etmek istiyoruz.

İslâm ahlakının amacı insan davranışlarının kaynağı niteliğinde olan ruhî ve manevi melekeleri geliştirerek insanın dünya ve âhiret mutluluğuna kavuşmasını sağlamaktır. Bu amacın usûl-i fıkhın "şer'î delillerden Şâri-i hakîm'in rızasına uygun hükümler çıkarma ve böylece insanın maslahatlarını celp ve mefsedetlerini def etmeyi sağlama" şeklinde özetlenebilecek genel amacıyla örtüştüğü söylenebilir.

Ahlakın konusu, insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilebilen huyları ve bunlara dayalı olarak yaptığı davranışlardır. Dolayısıyla ahlak, insanın otonomisiyle (ferdî ve özerk yapısıyla) ilgilenir. Fıkıh ve usûl-i fıkıh ise, insanın kendisine ve yüce yaratanına karşı olan görev ve sorumlulukları yanında, dış dünya ile yani diğer insanlarla olan ilişkisini inceler. Dolayısıyla fıkıh ve usûl-i fıkıh insanın özellikle heteronomisiyle (dışsal kurallara olan bağlılığıyla) ilgilenir.[165]

İslâm ahlakı temel ilke ve önermelerini (mebâdî) kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü ve İslâm felsefesi gibi şer'î ve aklî ilimlerden alır.

Ahlak ilmi insanların davranışlarıyla (ef'âlü'l-ibâd) ilgili temel ilkelerini özellikle kelâm ilminden almıştır. Kulların fiilleriyle ilgili olarak kader, insanın irade ve ihtiyarı, hüsün ve kubuh (iyilik ve kötülük), eşyanın bizatihî hüsün ve kubuh niteliğinin bulunup bulunmaması, ahlâkî değerlerin değişmezliği veya izafiliği, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği, Allah'ın kulların salahına (yararına, mutluluğuna) olan hususları yaratmak zorunda olup olmadığı ve insanın güç yetmeyen tekliflerle yükümlü olup olmaması (teklîf-i mâlâ yutâk) gibi konular hakkında kelâm ilminde yapılan tartışmalar ahlâkla ilgili dü-

---

[165] Kıllıoğlu, *a.g.e.*, s. 379.

şünceleri derinden etkilemiş ve bu alanlardaki kelâmî terciher İslâm ahlakında temel önermeler olarak kabul edilmiştir.[166] Zikredilen bu kelâmî tartışmalar özellikle mütekellimîn metodunu benimsemiş olan usûl-i fıkıhçıların fıkıh usûlü eserlerinde de geniş bir biçimde incelenmiş ve İslâm ahlakçıları söz konusu meseleler hakkındaki temel ilke ve önermeler hususunda adı geçen fıkıh usûlü kitaplarından da yararlanmışlardır.

Usûl-i fıkıh ilminin temel önermelerinden ve nihaî amaçlarından biri olan "adalet" idesi aslında ahlakî bir kavramdır. Hukukun ideali olan ve ahlakî bir değeri ifade eden adalet, bireysel ve toplumsal hayatta her hakkı hak sahibine vermek demektir.

Ayrıca, usûl-i fıkıhta bütün şer'î hükümlerin temel amacı olarak kabul edilen ve "beş temel zaruret" (zarurât-ı hamse, makâsıd-ı hamse) adı verilen hayat, din, akıl, nesil ve malın korunması ilkesi de ahlak ilminin temel önermeleri arasında yer alır. Hatta usûl-i fıkıhta sadece zarurî maslahatlarla yetinilmemiş ve insanî münasebetlerin güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması ve yaygın ahlakî telakkilerin gözetilmesi (celb-i mekrûme) amacıyla "tahsîniyyât" adı verilen ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) ifadesiyle "mekârim-i ahlak" ilkeleri olan birtakım düzenlemeler de şer'î delillerden hüküm çıkarmanın temel amaçları arasında yer almıştır.[167]

Usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki ortak meselelerden biri de "niyet" konusudur. Fıkıh ve usûl-i fıkhın meselelerinden olan niyet ve hüsnüniyet kavramları ahlaka ait kavramlar olup fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri adı geçen kavramlarla ilgili temel önermelerini ahlaktan almışlardır.

---

[166] Çağrıcı, "Ahlak", *DİA*, II, 3.

[167] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 10-11; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 82-83.

İslâm hukuk ekolleri niyetin hukukî eylem ve işlemlere etkisini irade teorileri çerçevesinde tartışmışlardır. Özellikle Ehl-i eser ya da Ehl-i Hadis geleneğine mensup olan Hanbelîler insanın gerçek niyet ve maksadına (sübjektif irade) önem vermiş,[168] Hanefî ve Şâfiîler ise muamelelerin sıhhat veya butlanına hükmedebilmek için objektif kriterler ortaya koyma kaygısıyla, akitler esnasında kullanılan lafızlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelerine bağlı kalmayı şart koşmuşlardır (objektif irade).[169] Böylece, akitlerin şekil şartlarına en az önem veren ve daha ziyade onların arkasındaki niyet ve maksatlara vurgu yapan (irade hürriyeti teorisi) ekol Hanbelî mezhebi, akitleri objektif ve şeklî şartlara bağlayan ve hukukî açıdan biçimci (formalist) bir karaktere sahip olan (irade beyanı teorisi) ekol ise daha ziyade Hanefî mezhebi olmuştur. Bu sebeple modern dönem hukukçuları adı geçen iki yaklaşım tarzını ifade ederken, "Hanefî şekilciliği" ve "Hanbelî ahlakçılığı" tabirlerini kullanmışlardır.

Hanbelîlerin savundukları ahlakçı tutum, bir eylem veya işlemin hukukî hükmünün, onu ilham eden niyete bağlı olması gerektiğini ileri sürer. Hanefîler ise, hukukun tarafların zihnine (niyetine) girmek için çalışma yapma yetkisi olmadığını savunur. Bu yaklaşıma göre hukuk, insanların eylemlerini zahirî manasında kabul etmeli ve düzenlemelidir. Mesela, evlilik akdi yapan taraflardan biri bu evliliği geçici bir süre için yapmaya niyet etmiş olsa; Hanbelî mezhebine göre, bu niyete dair herhangi bir delilin bulunması halinde söz konusu evlilik akdi geçersiz (batıl) olur; Hanefî mezhebine göre ise, tarafların içle-

---

[168] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

[169] Objektif ve sübjektif nazariye hk.bk. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdirü'l-hâk fi'l-fıkhı'l-İslâmî*, Kahire 1954-60, VI, 28-42; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel", *DİA*, III, 18-19.

rinde bulunan niyetin delil olması konu dışıdır; zahirî ve şeklî anlaşma, ister sözlü ister yazılı olsun, hukukî şartlarla uyum içerisinde ise evlilik akdi geçerli olur. Hanefîler uygunsuz bir niyet hakkında sadece şunu demekle yetinmişlerdir: Tarafların niyeti, "kendileri ile Allah arasında bir meseledir."[170]

Öte yandan, usûl-i fıkıhta kabul edilen genel ilke; müçtehidin (hâkim) şer'î delillerden Şâri-i hakîm'in (kanun koyucu) iradesini ortaya çıkarırken hüsnüniyet sahibi olması ve kendi şahsî görüşlerini Şâri'e söyletmemesi ya da şer'î delilleri kendi şahsî çıkarları doğrultusunda yorumlamaması/tercüme etmemesidir. Bu sebeple de İslâm kültür tarihinde müçtehidin ahlakî hal ve hareketleri ile onun verdiği şer'î hükümler arasında daima bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Aynı şekilde, insanın huy ve davranışları hakkında İslâm ahlakında yapılan iyi-kötü tasnifleri ile usûl-i fıkhın incelediği şer'î delillerden elde edilen şer'i-amelî hükümlerin kategorizasyonu arasında da çok önemli bir ilişki bulunmaktadır. Daha önceden kısaca zikrettiğimiz gibi, usûl-i fıkıhta şer'î hükümler vaz'î ve teklifî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

Bunlardan birincisi olan vaz'î hüküm, herhangi bir şer'î hükmün gerçekleşme süreciyle ilgili kararlardır. Onlarla şer'î hükmün gerçekleşmesi için gerekli olan sebep, şart ve rükünlerin var olup olmadığı veya gerçekleşmesini önleyen bir maninin (engel) bulunup bulunmadığı belirlenir. Söz konusu vaz'î hükümlerden bazısı mükellefin yetkisi ve gücü dâhilinde, bazısı ise onun gücü dışındadır. Mesela, hırsızlık cezasının (şer'î hüküm) uygulanabilmesi için hırsızlık suçunun işlenmiş olması (sebep) gerekir ve bu suçu işleyip işlememek de mükellefin gücü dâhilindedir. Ramazan orucunun tutulabilmesi (şer'î

---

[170] Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (the Centre for Middle Eastern Studies), University of Chicago, London-Chicago 1969, s. 86.

hüküm) için ise ramazan hilalinin doğması şarttır ve bu şartın gerçekleşmesi mükellefin güç ve yetkisi dâhilinde değildir. Bunlardan özellikle mükellefin gücü ve yetkisi dâhilinde olmayan vaz'î hükümler ahlakın konuları arasında yer almaz.

Şer'i hükümlerin ikinci grubunu teşkil eden teklifî hükümler ise, ahlakın da konusu olan "insan davranışları"nın derecelerini gösteren kararlardır.

Usûl-i fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre teklifî hükümler vacip (farz), mendup, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beş kategoriden meydana gelir.

Vacip (farz), bütün Müslümanlar için yapılması zorunlu ve bağlayıcı olan davranışlardır. Bu davranışlar kişinin İslâm toplumu içerisindeki yerini belirler.

Mendup, övgüye değer bulunan, ancak zorunlu olmayan davranışlardır. Mendup kavramı bazen müstehap (hoşa giden) ve sünnet (Hz. Peygamber'in örnek davranışları) kavramlarıyla da eş anlamlı olarak kullanılır. Mendup basamağı, İslâm ahlak sisteminde erdem çağrışımlarına sahip kategorilerden biridir.

Mubah, yapılmasına izin verilen fiillerdir. Yapılmasına izin verilen ancak yapılıp yapılmamasına herhangi bir ödül veya ceza bağlanmayan bir davranışın ahlak sistemine dâhil olup olmayacağı konusu ise tartışmalıdır.

Mekruh, yapılması istenmeyen veya tiksindirici bulunan davranışlardır. Bunlar (bazılarına göre) işlenmesi durumunda ceza gerektirmemekle birlikte, kaçınılması halinde çoğunluğa göre mükâfaâtı hak eder. Dolayısıyla bu kategorideki davranışlardan kaçınmak dindarlığın ve ahlakın gereğidir.

Haram (mahzur, muharrem), yapılması kesin ve bağlayıcı bir şekilde yasaklanmış olan fiillerdir. Bu tür yasak davra-

nışlar, vacip sınıfındaki fiiller gibi, kişinin İslâm toplumunun üyesi olup olmadığını gösteren davranışlardır.

Usûl-i fıkıhta insan davranışlarının böylece beş kategoriye ayrılması, sadece dünyada istikamet üzere nasıl yaşanacağına dair İslâm'ın anlayışını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda beşer davranışlarını yalnızca "iyi" ve "kötü" şeklinde iki kutba veya renge ayıran ahlak anlayışını da açıkça reddetme anlamına gelir.[171]

Yine, usûl-i fıkıhta şer'î hüküm elde etme yöntemlerinden biri olan sedd-i zerâî prensibi de ahlak ilminin mebdeleri arasında yer alır. Tek başına olduğu zaman herhangi bir haramlık taşımayan, ancak birtakım olay ve sebeplerden dolayı harama ve gayri meşruluğa yol açan fiiller bu prensip sayesinde yasaklanmıştır. Mesela, içki imalatçısına üzüm satılması ve alacaklının borçludan hediye kabul etmesi bu ilke gereği meşru görülmemiştir.[172]

Öte yandan, şer'î delillerden elde edilen şer'î hükümler ile İslâm ahlakının meseleleri arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu konu doğrudan doğruya usûl-i fıkıh ile değil, fıkıh (İslâm hukuku) ile ahlak arasındaki bir ilişkidir. Bu ilişki hakkında kısaca şunları söylemeden geçemeyeceğiz:

İslâm ahlakı ile İslâm hukukunun meseleleri o kadar birbiri içine girmiştir ki, hangisinin nerede başlayıp nerede sona erdiğini tespit etmek bazen güç olabilir. Çünkü Kur'an'da "hukukî" olan aynı zamanda eşit derecede "ahlakî", "ahlakî" olan da aynı zamanda eşit derecede "hukukî" olarak kabul

---

171 A. Kevin Reinhart, "İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku" (çev. Abdurrahman Candan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi [www.dinbilimleri.com]*, 2011, cilt: XI, sy. 2, s. 255.

172 Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2008, sy. 9, s. 87-118.

edilmiştir. Bu sebeple Kur'ân bazen hukukî talimatını ahlakî kavramlarla, bazen de ahlakî önermelerini hukukî terimlerle dile getirmiştir (örnek olarak bk. el-Bakara 2/177; el-En'âm 6/151-153; el-A'râf 7/33). Böylelikle İslâm'da "ahlaka uygunluk" (moralite) ile "hukuka uygunluk" (legalite) birlikte sağlanmış ve İslâm hukuku (bu arada usûl-i fıkıh) aynı zamanda ahlak, İslâm ahlakı da aynı zamanda hukuk olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla, Kur'an'daki "doğrudan hukukî" olan hükümleri "kapsayıcı ahlâkî çerçeve"den ayırmak, "sadece Kur'an'ın bütün olarak ne ile ilgili olduğunu yanlış anlamak değil, genel olarak şer'î hukukun yapısını ve epistemini de bozmak demektir."[173]

Nitekim adalet, ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler ile haksızlık, fuhuş, kötülük, taşkınlık, ahde vefasızlık, ölçü ve tartıda hile yapma, bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar Mekke döneminde Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça vurgulanan ahlakî erdemlerdir. Böylece Kur'ân vahyinin başlamasıyla birlikte, meşruiyet ve gücünü ahlaktan alan yeni bir hukuk düzeninin de temelleri atılmıştır.[174] Bu durumda, beşerî hukuklarda serbestçe ve geniş bir biçimde yapılan hukukun dış, ahlakın ise iç eylemlerle ilgili olduğu; hukuka uygunluk (legalite) ile ahlaka uygunluk (moralite) arasında farklar bulunduğu; hukukun yürürlük kaynağının dışta, ahlakın ise içte olduğu; hukukta sorumlu olunan makamın dışta, ahlakta ise içte olduğuna dair tartışmaların İslâm hukuku (usûl-i fıkıh) ve ahlak ilişkisi açısından daha dar kapsamda yapılacağı ortaya çıkar. Bununla birlikte, yine de

---

[173] Wael B. Hallaq, "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a Ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", s. 367.

[174] Ahmet Yaman, "Kur'ân'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2006, cilt: VI, sy. 1, s. 41-50.

İslâm hukuk tarihinde kazâî/hukukî hükümler ile ahlakî/diyânî hükümler arasında denge kurmaya yönelik zengin tartışmalar yapılmıştır.

Bu tartışmalarda, hukuk ile ahlak arasındaki ayırıcı çizgi, Batı toplumlarında olduğu gibi, açık bir şekilde çizilmemiş ise de "hukuk tarafından mahkemeler aracılığı ile uygulanması zorunlu olan kural" ile "müeyyidesini yalnızca âhiretteki ilahi adalet terazisinde (el-Enbiya 21/47) bulan kural" arasında bir ayırıma da dikkat çekilmiştir. Burada "Hukukî olarak uygulanabilir olan kural" ile "ahlakî olarak arzu edilen kural" arasında yapılan ayırım, elbette tatbikattaki "kendisine uyulabilir bir kural" ile "uyulamaz bir kural" arasındaki ayırım gibi değerlendirilemez. Çünkü bir toplum içinde bulunan gerçek değer ve standartlar, her zaman ve sadece mahkemelerin uygulayacakları kurallardan ibaret değildir. Birçok durumda, hukukî cebirden daha fazla, davranış standartlarına uymaya zorlayan etkili başka birtakım güçler daha vardır. İşte bu yüzden de İslâm toplumunun en geniş görünümü olan hukuk ve ahlak, genel hayat felsefesi içerisinde sık sık birbirinden ayrılmayacak şekilde kaynaşmıştır.[175] Ancak, özellikle çağımızda İslâm ülkelerinde Batılı kanunların benimsenmesi ve bu kanunları tatbik etmek üzere seküler mahkemelerin kurulması, bu ülkelerde hukuk ile ahlak arasında derin uçurumların doğmasına sebep olmuştur. Son yıllarda bazı İslâm ülkelerinde meydana gelen dinî uyanış ve demokratik gelişmeler, Müslüman halk ile devlet aygıtları arasındaki ayrışmayı azaltmış ise de hukuk sitemleri ile ahlakî değerleri arasındaki mesafe hala açık bulunmaktadır.[176]

İslâm ahlâkının kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Pey-

---

[175] Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, s. 77-95.

[176] Coulson, *a.g.e.*, s. 58-60.

gamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir.[177] Kur'ân-ı Kerîm'de "ahlâk" kelimesi yer almamakla birlikte "hulk, bir (birr), takvâ, hidâyet, sırât-ı müstakım, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet" gibi iyi ahlâklılık; "ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fısk, fücûr, hatîe ve zulüm" gibi kötü ahlâklılık ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçılar (usûlcüler de dâhil), kelâmcılar, mutasavvıflar ve filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur.[178]

Usûl-i fıkhın kaynakları (şer'î deliller) ile İslâm ahlakının kaynakları karşılaştırıldığı zaman, adı geçen bu iki alanın kaynak birliğine sahip oldukları söylenebilir.

Sonuç olarak, İslâmî ilimler içerisinde insan davranışlarıyla en yoğun bir şekilde ilgilenen ilimler ahlak ve İslâm hukukudur (fıkıh, usûl-i fıkıh). Söz konusu ilimler ortak kaynaklardan yararlanarak ahlak hukukun, hukuk da ahlakın ilkelerinin gerçekleştirilmesine yardımcı olur ve böylece ortaklaşa olarak insanın dünya ve âhiret mutluluğunu (maslahatı) elde edebilmesi için çalışırlar. Ancak bu durum ahlak ve hukukun (fıkıh ve usûl-i fıkıh) özdeş hale gelmesini de gerektirmez. Bize göre, insanın bireysel varlığını bütünlük içinde koruyabilmesi açısından ahlak ve hukuk (fıkıh ve usûl-i fıkıh) ilimlerinin birbirinden bağımsız olarak hayatiyetlerini sürdürmeleri daha isabetli olacaktır. Aksi halde, bu iki alanın özdeş hale gelmesiyle (aynîleşmesiyle), insanın ya otonomisi (özerk yapısı) ya da heteronomisi (dışsal kurallara bağlılığı) ona hâkim olacaktır. Böyle bir durum ise, insanın ya bütünüyle sübjektif bir ol-

---

[177] Müslim, "Müsâfirîn", 139.
[178] Çağrıcı, "Ahlak", *DİA*, II, 1.

guya dönüşmesine ya da tümüyle kendi dışında bulunan bir iradeye boyun eğmesine yol açacaktır. Nitekim Ortaçağ skolastizmi "ahlak" adına insanı bütünüyle sübjektif bir dünyaya bağımlı kılmış, buna karşı tepki olarak doğan Pozitivizm ise insanı kendi dışındaki birtakım kural veya yapıların kölesi haline getirmiştir.

Öte yandan, felsefenin bir bölümünü teşkil eden estetik ise, duyu ve duygulara bağlı bilgilerin özellikle "güzel"e ilişkin kısmını inceler. Bazı felsefeciler estetiğin konusunu sadece "güzellik"le sınırlandırarak onu "güzellik bilimi" veya "güzellik felsefesi" olarak nitelerken, bazıları bu sınırlandırmaya karşı çıkarak anlamlı, değerli, yüce, uyumlu, ürpertici, trajik, komik, zarif, ilginç, çocuksu (naif), soylu ve çekici olanın hatta çirkinliğin bile estetiğin konuları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Estetikte psikolojik estetik (süje), fenomenolojik estetik (obje), sanat felsefesi ve estetik değerler mantığı (estetik yargı) bir bütün olarak ele alınır.[179] Tüm bu konuların temelini ise "güzel" ve "çirkin" kavramları teşkil eder.

Estetikle ilgili bu kısa bilgilerden anlaşılacağı üzere, usûl-i fıkıh ile estetik arasındaki ortak konu güzel ve çirkin yani hüsün ve kubuh meselesidir. Burada güzel ve çirkinin tanımı, bilinmesi, güzellik ve çirkinliğin nitelikleri, güzel ve çirkin yargılarının yapı ve özellikleri tartışılır. Ancak bu mesele, daha önceden de belirttiğimiz gibi, doğrudan doğruya usûl-i fıkhın değil, kelâmın konusudur. Dolayısıyla, usûl-i fıkıh ile estetik arasında amaç, mevzu, mesâil, mebâdî ve kaynaklar bakımından "doğrudan doğruya" herhangi bir ilişki bulunmadığı söylenebilir.

---

[179] Mustafa Ergün, *Felsefeye Giriş (Estetik)*, s. 1. (http://www.egitim.aku.edu.tr/sanatfelsefesi.pdf, 28.10.2015).

Usûl-i Fıkıh İle Tasavvuf Arasındaki İlişki

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Ebû Hanîfe fıkhı, "Kişinin leh ve aleyhine olan hususları bilmesi" şeklinde tarif etmiştir. Bu tanım insanın manevi nitelikleri, huyları ve onların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışları da kapsayacak genişliktedir. İşte bu sebeple İslâm'ın ilk dönemlerinde söz konusu manevi nitelik ve huyları konu edinen ahlak ve zühd hayatı anlamındaki tasavvuf "vicdanî fıkıh" olarak nitelenmiştir.[180] Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), "Fakîh o kimsedir ki, dünyaya karşı zühd içinde, âhiret hayatı için hevesli, kendi günahlarına karşı dikkatli, Rabbi'ne ibadette devamlı, Müslümanların ırz ve namusuna karşı tam bir duyarlılık sahibi olandır"[181] demiştir.

Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in iman eden ve hayırlı işler (a'mâl-i sâliha) yapanların âhirette nail olacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları bedbahtlık hakkındaki açıklamaları Müslümanlarda derin bir ahlâkî şuurun gelişmesine sebep olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra sahabe ve Emevîler dönemlerinde meydana gelen bazı iç siyasi olaylar Asr-ı saadetteki takva, tevekkül, kanaatkârlık ve fedakârlık gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yozlaşmasına etki etmiş ve bu yozlaşmadan korunmak isteyen bazı insanlar toplumdan uzaklaşarak zâhidâne bir hayata yönelmişlerdir. Söz konusu kişiler II. (VIII.) Yüzyılın sonlarından itibaren yavaş yavaş "sûfiyye" ve "mutasavvıfa" adıyla anılmaya, onların görüşleri de "tasavvuf" terimi altında ifade edilmeye başlanmıştır.[182]

---

[180] Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 10-11

[181] Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, I, 32.

[182] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1097-1098; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire ts., Dâru'l-Maârif, III, 30; Çağrıcı, "Ahlak", *DİA*, II, 6.

Öte yandan, çeşitli sûfîlerin tasavvufî anlayış ve yaşayışlarında görülen farklılıklar onların mizaç ve meşrep farklılıkları olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede III. (IX.) yüzyıldan itibaren sekr halini önemseyen Bâyezîd-i Bistâmî ile Tayfûriyye, rıza anlayışı üzerinde duran Hâris el-Muhâsibî ile Muhâsibiyye, melâmet anlayışını benimseyen Hamdûn el-Kassâr ile Kassâriyye, fenâ-bekā anlayışına dayanan Ebû Saîd el-Harrâz ile Harrâziyye, nefisle mücâhede, riyâzet ve çileyi esas alan Sehl et-Tüsterî ile Sehliyye, cömertlik anlayışını vurgulayan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile Nûriyye, sahv halini önemseyen Cüneyd-i Bağdâdî ile Cüneydiyye, velâyet konusu üzerinde yoğunlaşan Hakîm et-Tirmizî ile Hakîmiyye, cem'-tefrika anlayışını benimseyen Ebü'l-Abbas es-Seyyârî ile Seyyâriyye, gaybet-huzur halini önemseyen İbn Hafîf ile Hafîfiyye gibi gruplar meydana gelmiştir.[183] Bu oluşumlara mutasavvıfların zikir silsileleri çevresinde toplanan çeşitli gruplar da eklenerek zamanla "tarikat" adı altında yeni birtakım sûfî örgüt ve yapılanmaları ortaya çıkmıştır. Söz konusu tarikatlar hankâh, dergâh, tekke (tekâyâ), zâviye ve çilehâne gibi çeşitli merkezlerde örgütlenerek geniş bir "sûfî aristokrasisi" (soylular sınıfı; şah, sultan ve hünkâr adıyla anılan meşâyih zümreleri, beşik şeyhleri) ve esrarengiz bir "tarikat bürokrasisi" (âdâbü't-tarîka, âdâbü's-sülûk) meydana getirmişlerdir.

Tasavvufu ilk tarif edenlerden Muhammed b. Vâsi'aya (ö. 123/741) göre o, "huşu, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülük" anlamına gelir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tasavvufun dünya ile ilgili konularda azla yetinme, kalbiyle Allah'a dayanma, tâat ve ibadete yönelme, dünyevî arzulara karşı sabretme, eline geçebileceklerin yararlısını seçme, mâsivâdan uzaklaşıp Allah'a dönme, Allah'ı içten zikretme, vesveseye karşı ihlâsı gerçekleştirme, şüpheye karşı yakīn

---

[183] Hucvîrî Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, Dergâh Yayınları, s. 283-388.

elde etme, uzaklaşma ve yabancılaşmadan kurtulup Allah ile huzur bulma gibi on manayı içeren bir isim olduğunu söylemiştir.[184] Nûriyye'nin kurucusu olan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/908) göre, "tasavvuf ahlaktır, ulûm ve rusûm (bilgi yığını ve birtakım merasimler) değildir", Ebû Muhammed Murtaiş'e (ö. 328/939) göre ise "tasavvuf güzel ahlâktır."[185]

Hemen hemen bütün büyük sûfîler tasavvufun bir hal ve yaşam tarzı olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, tasavvuf büyük ölçüde sûfînin mistik tecrübelerinden ibarettir; dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif bir alandır. Bu sebeple de "insanın iyi ve kötü davranışlarından" bahseden ahlak ile "insanın manevî hal ve tecrübesinden" bahseden tasavvuf arasında çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Ahlâkî hükümler aklî faaliyetlerle elde edilebilen objektif hükümlerdir. Hâlbuki tasavvuf yalnızca bir "hal"in bilgisidir. İslâm ahlakı, İslâm kelâmı çerçevesinde duyular, akıl ve haber-i sâdıkı bilgi kaynağı olarak kabul ederken, tasavvuf bunlara ilaveten - aşağıda belirtileceği gibi- ilham ve keşfi de bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Ahlak için şer'î nasların ve lafızların açık ve zâhirî anlamları yeterli iken, sûfîlere göre başta şer'î naslar olmak üzere her sözün açık ve zahirî anlamı yanında bir de bâtınî anlamı vardır ve hatta bu anlam onun zâhirî manasından daha üstündür. Ahlak ile tasavvuf "hüsnü niyet, iyilik, kötülük, cömertlik, riya, gurur, sevgi, saygı, dürüstlük, ibadet…" gibi aynı kavramaları kullanmış olsalar bile, tasavvuftaki zâhir-bâtın ayrımı sebebiyle, adı geçen iki alanın söz konusu kavramlara verdikleri manalar aynı değildir. Ayrıca, ahlak ilminde çeşitli ahlakçı ve filozofların açık, şeffaf ve objektif

---

[184] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfıyâ*, Beyrut 1409/1988, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 22; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119.
[185] Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 122.

birtakım ahlak görüş ve nazariyeleri varken, tasavvufta çeşitli sübjektif anlayışlar, kapalı nazariyeler, harfler, hesaplar, şathiyeler, tarikatlar ve bunların işleyişlerine ait -bazısı gizli olan- birtakım örgütsel yapı ve sistemler bulunmaktadır. İşte bütün bu sebeplerle, bize göre, İslâm kültür tarihinde yaygın olan "ahlak ile tasavvufun birlikteliği veya birbirine çok yakın alanlar olduğu" algısı yanlış ve yanıltıcı bir algıdır. Fıkıh (usûl-i fıkıh dâhil) ile tasavvuf arasında ne kadar fark var ise, bize göre ahlak ile tasavvuf arasında da en az o kadar fark bulunmaktadır.

Ahlak ile tasavvuf arasındaki farklılıklara kısaca işaret ettikten sonra, şimdi usûl-i fıkıh ile tasavvuf arasındaki ilişkilere geçebiliriz.

Klasik dönem sûfî müelliflerinden Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî (ö. 380/990) sûfîlerin ilminin "hallerin ilmi" (ulûmu'l-ahvâl) olduğunu belirterek, söz konusu hallerin de amellerin mirasları olduğunu ve bu amellerin ise ancak onlarla ilgili ilimleri bilmekle düzeltilebileceğini söyler ve bu ilimlerin de "ilmü'l-ahkâmı'ş-şer'iyye" olarak nitelediği usûl-i fıkıh ve füru olduğunu ifade eder.[186] Ayrıca, tasavvufun tanımıyla ilgili tartışmalarda, onun "kāl (söz) değil, hâl ilmi" olduğu ifadesi darbı mesel haline gelmiştir. Dolayısıyla, tasavvuf sübjektif bir manevi tecrübe yoludur. Bu yolun amacı ruhu tasfiye ve nefsi tezkiye ederek birtakım manevi makam ve hallere ulaşmaktır. Hasan b. Muhammed el-Attâr (ö. 1250/1834) gibi bazı usûl-i fıkıhçılar, tasavvufun âlet ilimleri de dâhil olmak üzere bütün şer'î ilimlerin bir semeresi ve sonucu oldu-

---

[186] Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut 1413/1993, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 97-98.

ğunu belirterek, onun zannedildiği gibi maksat ve mebdeleri bulunan müdevven bir ilim olmadığını ileri sürmüştür.[187]

Bir insanın inanç, düşünce, duygu ve davranışları doğrultusunda yaşadığı şahsî hayatı ve kişisel tecrübesi elbette ki salt bir "ilim" değildir. Ancak böyle bir hayat psikoloji, sosyoloji ve ahlak gibi çeşitli ilimlere konu olabilir. İşte bize göre bu alanlardan biri de "tasavvuf"tur. Tasavvuf, sûfînin yaşadığı manevî hal ve kişisel tecrübeyi konu edinen bir alandır. Tasavvufun temel amacı da insanın ruhunu tasfiye ve nefsini tezkiye ederek onun dünya ve âhiret mutluluğuna ermesini sağlamaktır. Böyle bir amaç ise, usûl-i fıkhın genel maksatlarıyla uyumlu bir amaçtır.

Bize göre, diğer ilimlerin olduğu gibi, tasavvufun da birtakım mebdeleri bulunmaktadır. Bunların başında bilgi kaynakları (esbâbü'l-ilm) konusu gelmektedir. Tasavvuf duyular (hiss-i selim), akıl (akl-ı selim) ve haber-i sâdıkı (vahy-i ilahî) bilgi kaynağı olarak kabul ettiği gibi, ilave olarak keşf ve ilhamı da bir bilgi vasıtası olarak benimsemiştir.[188]

İham (ve keşf) genel olarak "Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanlara ulaştırması" şeklinde tarif edilebilir.[189] Vahiy ile ilham arasındaki fark, ilhamda meleğin görünmemesidir. Genel olarak sûfîlere göre, ilham ve keşf yoluyla vasıtasız/aracısız olarak elde edilen bilgiler, nasların nakil ve rivayeti yoluyla elde edilen veya akılla

---

[187] Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'*,Beyrut ts., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, 513.

[188] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985, Dergâh Yayınları, s. 127-128; a.mlf., "Akıl-Tasavvuf", *DİA*, II, 246-247; Şakir Gözütok, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sy. 6, s. 92-94;

[189] Yusuf Şevki Yavuz, "İlhâm", *DİA*, XXII, 99.

yapılan kıyas ve istidlâl sonucu ulaşılan vasıtalı/aracılı bilgilerden daha değerlidir.[190]

Sûfîler ilham ve keşf hakkındaki bu mebdelerini şüphesiz ki öncelikle felsefeden almışlardır. İslâm felsefesi tarihinde bilginin kaynağının manevî tecrübe sonucu elde edilen ilham ve keşif olduğunu ileri süren kişi, İşrâkîliğin kurucusu sayılan Sühreverdî el-Maktûl'dür (ö. 587/1191). Sühreverdî'nin bu görüşünü Kutbüddîn-i Şîrâzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ferîdüddin Attâr, İbnü'l-Fârız, İbn Seb'în, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Azîz Nesefî gibi birçok sûfî benimsemiştir. Ayrıca, bunlardan Muhyiddin İbnü'l-Arabî tasavvufta vahdet-i vücut anlayışını ortaya koymuş, ondan sonra da talebeleri İbn Sevdekîn, Sadreddin Konevî ve Afîfüddin et-Tilimsânî gibi sûfîler vahdet-i vücut anlayışını geliştirmiş, daha sonra gelen Fahreddîn-i Irâkī, Saîdüddin el-Fergānî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi âlimler de bu anlayışı sistematik bir nazariye haline getirmeye çalışmışlardır.

Öte yandan, bazı sûfîler ilham ve keşf yoluyla elde edilen bilgilerin Kur'ân'ın zahirî manalarına aykırı olmaması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu konuda Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) "ârifin marifet nuru takva nurunu söndürmez; zâhirî bir hükmü geçersiz kılan 'bâtınî bir ilim'den bahsedilemez; ârifin Hak Teâlâ'nın pek çok nimet ve ikramına mazhar olması, mahremiyet perdelerini yırtmasına sebep olmaz" dediği nakledilmiştir.[191] Yine bu hususta Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890) "zâhire aykırı düşen her bâtın batıldır"[192] demiştir. Hatta bazı sûfîler zâhirî hükümlere aykırı söz ve bilgilerden

---

[190] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 128.

[191] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma*, Kahire 1960, s. 61.

[192] Ebû Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Kahire 1406/1986, Matbaatü'l-Medenî, s. 231.

bahseden kişileri "ibâhî" ve "mülhit" olarak nitelemiştir.[193] Ne var ki, ilham ve keşifle ulaşılan bilginin, akıl ve nakilden elde edilen zâhirî bilginin/hükmün çerçevesine sokulması hatta onun kontrolüne verilmesine dair bu tür gayretler, fıkıh ve usûl-i fıkıh açısından çok olumlu yaklaşımlar olarak değerlendirilmekle beraber, bu durum tasavvufun "aşkın" olma (müteâl/transcendent) iddiasını sakatlayıcı neticeler doğurabilir.[194] Dolayısıyla, söz konusu bu yaklaşımın bütün sûfîlere isnat edilmesi, konuyla ilgili gerçeği tam olarak yansıtmaz. Sûfîlerin ilham, keşf, kerâmet, veli ve nebi, velâyet ve nübüvvet, hatm-i nübüvvet ve hatm-i evliya gibi konularda İslâm düşünce tarihi boyunca kelâmcı ve fıkıhçılarla geniş ayrılık ve ihtilaflar içine düşmüş olmaları, konuyla ilgili gerçeğin diğer yarısını teşkil etmektedir.

Bu arada usûl-i fıkıhta da ilham ve keşfin şer'î bir delil olarak kabul edilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Özellikle Debûsî'nin Takvîmü'l-edille'si ve Molla Fenârî'nin Fusûlü'l-bedâyi'si gibi çeşitli usûl-i fıkıh kitaplarında ilham ve keşf konusu "fâsit deliller" başlığı altında incelenmiştir. Bu eserlerde ilham ve keşf hakkında Ehl-i sünnet kelâmcılarının yaklaşımları esas alınmış, ilham ve keşfin olsa olsa sadece sahibini -o da yalnızca hakkında lehte veya aleyhte herhangi bir delil bulunmayan konularda ve mubah alanlarda- bağlayabileceği, ilham ve keşf yoluyla helalin haram, haramın da helal kılınamayacağı sonucuna varılmıştır.[195] Molla Fenârî ilhamın "feyiz yoluyla kalbe ilkâ etmek" olduğunu yani "Yüce Allah'ın gâfil kişinin kalbinde zarurî bir bilgiyi yaratması" anlamına

---

[193] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Meselesi*, İstanbul 2005, İstanbul, II, 1066.

[194] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", II, 1044.

[195] Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 392-399.

geldiğini ve bu bilginin nazarî veya amelî olması arasında herhangi bir farkın bulunmadığını söyler. Molla Fenârî ilhamın ancak Nebî'ye (a.s.) gelmesi halinde, hem kendisi ve hem de başkaları için hüccet olacağını, bu durumun nebî dışındaki kişiler için ise geçerli olmadığını belirtir. Şu kadar var ki, velînin ilhamı sadece kendisi için geçerli olur; çünkü velî hakkında ilham -bağlılığının bereketiyle- bağlı olduğu peygamberin vahyine ilhak edilmiştir.[196] Sonuç olarak, ilham ve keşif, usûl-i fıkıh açısından şer'î bir delil ve genel bir bilgi kaynağı değildir.

Bununla birlikte, müçtehidin re'y ve içtihat yoluyla Kitap ve sünnetten çıkardığı mana ve hükmün bir benzerine sûfînin, en azından mubah alanda ve sadece kendisini bağlamak şartıyla ilham, keşif ve manevî tecrübeyle ulaşıp ulaşamayacağı konusunda; ilham, keşif ve kerameti kabul eden kelâmcı ve usûl-i fıkıhçıların çoğunluğunun olumlu baktığı söylenebilir. Bu hususta özellikle Osmanlı ulemasının genel yaklaşımını da yansıtması bakımından Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Biri istidlâl, diğeri müşahede olmak üzere iki tarîkle ilim/marifet tahsil edilir. İki tarîkden her biri diğerine müntehî ve vâsıl olur. Bu iki tarîkden her biriyle aynı hedefe ulaşana 'mecmau'l-bahreyn' denir. Bundan maksat ilim ve irfân denizleridir. Sülûk ehli için iki tarîk vardır: Bir yol ilimden (istidlâlden) başlar. Diğer yol (ilâhî tecelli ve cezbelerle) gaybdan başlayan, sonra şehadet âlemine ulaşan yoldur. Birinci yol Halil İbrahim'in (a.s.), ikincisi Habîbullah Muhammed'in (a.s.) yoludur."[197] Filozof İbn Sînâ ile sûfî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) arasında geçtiği söylenen bir görüşmeden/oturumdan sonra, İbn Sînâ'nın "O benim (akılla) bildi-

---

[196] Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 391-92.

[197] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul 1971, Milli Eğitim Basımevi, I, 53, 678.

ğimi görüyor", Ebû Saîd'in de "O benim (keşfen) gördüğümü biliyor" dedikleri rivayet edilmiştir.[198]

Bu açıklamalardan, usûl-i fıkıh kuralları çerçevesinde müçtehidin içtihat ve re'y yoluyla ulaştığı hüküm ile sûfînin ilham, keşif ve manevî tecrübe yoluyla ulaştığı sonucun – sadece kendisiyle ilgili ve mubah alanla sınırlı olması şartıyla- eşit değerde birer zannî bilgi oldukları söylenebilir. Şu kadar var ki, müçtehidin içtihadı Şâri'nin irade ve hükmünü temsil eder ve bu sebeple de hem bir fiili helal veya haram kılabilir hem de söz konusu müçtehidi kendisine müftü olarak kabul eden herkesi bağlar.

Kelâm ve fıkıh çerçevesi içinde kalmayı kabul eden tasavvufî bir anlayışta, başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere, usûl-i fıkıhta kabul edilen şer'î deliller kaynak olarak benimsenmiş demektir. Dolayısıyla, böyle bir tasavvufun "şer'î delil" bilgisini usûl-i fıkıhtan aldığı söylenebilir. Ne var ki, genel olarak tasavvufta, şer'î delillerin lâfzî ve zahirî manalarıyla yetinilmemiş ve onların birtakım bâtınî manaları bulunduğu ve hatta bu manaların zahirî manalarından daha üstün olduğu ileri sürülmüştür.[199] Bu görüşü savunanlara göre, söz konusu "üstün" bâtınî manaları çıkaran sûfîler, nasların zahirî manalarını çıkaran müçtehitlerden daha üstün olup gerçek fakihler de onlardır. Mesela, Ebû Tâlib Mekkî'ye (ö. 386/996) göre, "ulema-billâh" denilen Ehl-i bâtın peygamberlerin hakiki vârisleridir; zahir uleması yeryüzünün ve mülk âleminin ziyneti, bâtın uleması semanın ve melekût âleminin ziynetidir; zahir uleması âhirette sultanlar ve yöneticilerle, bâtın uleması ise peygam-

---

[198] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", II, 1070; Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, X, 221.

[199] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, Beyrut ts., Dâru Sadır (Kahire: 1310'un tıpkıbasımı), I, 131, 139.

berler zümresiyle haşr olunur.[200] Gazzâlî de "zahir uleması yeryüzünün ve mülkün ziyneti, bâtın uleması semanın ve melekût âleminin ziynetidir" cümlesini aynen tekrar etmiş ve bu görüşe katılmıştır.[201]

Bazı sûfîler çıkardıkları bu bâtınî mana ve yorumlarla kimi zaman nasların zahirî manalarını aşmış hatta söz konusu manaların tam tersi sonuçlara ulaşmışlardır. Çünkü onlar nasların zahirî manaları yerine genellikle sûfînin kişisel manevi tecrübesini ve metafizikçi filozofların ontolojik/kozmolojik yaklaşımlarını esas almışlardır. Böyle bir yöntem ise usûl-i fıkıh ilmi tarafından kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira usûl-i fıkıhta şer'î hükümlerin istibatı sırasında sadece şer'î delillerin açık (muhkem) ve objektif manaları ve şeriatın temel amaçları (makâsıd-ı şerîa) esas alınır. Tasavvuf ile usûl-i fıkıh arasındaki bu temel farklılık sebebiyle, İslâm düşünce tarihi bir anlamda nasların lâfzî ve zahirî manalarını aşan ve hatta onları tahrif eden bazı sûfiler (sofular) ile İslâm inançlarını, helal ve haram anlayışını korumaya çalışan kelâmcı ve fakihlerin (fakıların) mücadelesinin tarihi haline gelmiştir.[202] Sûfîler insan davranış ve halleriyle ilgili değerlendirmelerini İslâm inançları, İslâm ahlakı ve hukukunun (usûl-i fıkıh dâhil) ilkeleri yerine, birtakım ontolojik (kozmoloji) ve epistemolojik nazariyeleri yani felsefeyi esas alarak yaptıkları sürece ortaya "paralel bir din" ya da "dine karşı din" şeklinde bir yapı ortaya çıkacak ve bunun sonucu olarak da fakılar ile sofular arasındaki tarihsel mücadele sürgit devam edecektir.

---

[200] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 131-145.

[201] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 22.

[202] Fakihler ile sûfîler arasındaki mücadele ve gerginlikler için bk. Ferhat Koca, "Fakılarla Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni: Osmanlılarda Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (Çorum 2002), s. 73-131.

Bazı sûfîler dinî (kelâmî ve fıkhî) hükümler yerine felsefî nazariyeleri tercih ederek kelâm ve fıkıhla çatışmış ve bu sebeple de adı geçen ilimler tarafından "sapma" olarak nitelenen bazı konular (mesâil) tasavvuf edebiyatı içerisinde yer bulmuştur. Söz konusu sapmalara şu örnekler verilebilir: Tasavvufî anlayışta Allah'ın velileri (evliyâullah) arasında sayılan ve kendilerine Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve müdebbirât gibi meleklerin görevlerine benzer görevler verilen, âlemdeki manevi ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini ve kötülüklerin giderilmesi için çalışan birtakım "ricâlullah" ve "ricâlü'l-gayb" bulunmaktadır. Tasavvufî eserlerde unvanları, yetkileri, sayıları ve bulundukları yerlerle ilgili çeşitli bilgiler verilen bu kimseler arasında belirli bir hiyerarşi vardır. En başta olana "kutub, kutbü'l-aktâb, gavs, gavs-ı a'zam" gibi isimler verilir. Ayrıca, tasavvufta kalbini mâsivâdan temizleyip Allah'a bağlayan sûfîlerin birtakım özel bilgi ve hallere ulaştıklarına inanılır. Herkesin erişemeyeceği bu bilgilere "havas ilmi", buna sahip olan velîlere "havas", en üstün olanlarına ise "hâssü'l-havâs" denir.

Kelâm ve fıkhın (usûl-i fıkıh dâhil) kabul edemeyeceği bu tür anlayışlar yanında, yine tasavvuf tarihinde ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ve özellikle inanç sahasında Ehl-i sünnet'in genel kabullerine aykırı olan sapmalara; Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), kulun Allah ile birleşmesi (ittihad, vahdet-i vücut), yakīn elde edilince ibadetin düşmesi, hakikat karşısında şeriatın değerini yitirmesi, evliyanın peygamberlerden üstün sayılması, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi (tenâsüh), haram diye bir hükmün kabul edilmeyip her eylemin mubah sayılması (ibâha), insanın cebir altında bulunduğu iddiası, riyadan kurtulmak için dinin temel kurallarına aykırı davranılması, sûfîlerin vesîle ve vâsıta, istimdâd ve râbıta konularındaki bazı anlayışları; giyim, kuşam, zikir

(raks, sema ve devrân) şekilleri ve bazı tarikat kuralları gibi hususlar da örnek gösterilebilir.

Usûl-i fıkıh ile tasavvuf arasındaki ilişkiler konusunda sonuç olarak biz, tasavvufun birtakım maksat ve mebdeleri bulunan, ahlaktan ayrı ve bağımsız bir alan olduğunu kabul ediyoruz. Ayrıca, usûl-i fıkhın temel amaç ve önermeleri ile tasavvufun maksat ve mebdeleri arasında da belirli bir uyumun sağlanabileceği kanaatindeyiz. Usûl-i fıkıh (fıkıh da dâhil) ile tasavvuf arasındaki ilişkilere bir bütünlük içerisinde bakıldığı zaman, "fıkıh" (şeriat) ve "tasavvuf"un Kur'ân ve Sünnet'in objektif kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları söylenebilir. Onun bir yüzünü, fukahânın/usûlcülerin temsil ettiği "dinin maddî ve zâhirî algılanış ve yaşanışı", diğerini de sûfiyyenin temsil ettiği "manevî algı ve yaşayış biçimi" teşkil eder. Ancak bu durum, usûl-i fıkıh (fıkıh da dâhil) ile tasavvuf arasında her alanda tam bir uyumun bulunduğu anlamına gelmez. Yukarıda çeşitli defalar belirttiğimiz üzere, özellikle tasavvufa göre vasıtasız bir şekilde Allah'tan alınan ilhamın, usûl-i fıkıhta sadece ilham sahibi kişiyi –hem de yalnızca mubah alanda- bağlayabileceği yaklaşımı ile tasavvufta sûfînin manevî tecrübesiyle ulaştığı bâtınî manaların usûl-i fıkha göre nasların zâhirî anlamı ve makâsıd-ı şerîa tarafından kontrol edilmesi gerektiği görüşü, adı geçen iki disiplinin temel çatışma alanlarıdır.

Netice olarak, tasavvuf ibadet ve amel (tâaat ve sülûk), hal ve vecd (his ve heyecan), ilham ve keşf olmak üzere çeşitli boyutlara sahip bir alandır.[203] Bu boyutlardan bazısı usûl-i fıkıhla kesişirken bazısı da çelişmektedir. Özellikle usûl-i fıkıh (fıkıh da dâhil) ile tasavvufun çeliştiği -yukarıda zikredilen- alanlarda İslâm düşünce tarihinde pek çok gerginlikler yaşan-

---

[203] Süleyman Uludağ, "Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi", II, 1090.

mıştır. Bütün bu gerginliklere rağmen, İslâm düşünce tarihinin başlarında tasavvufun "zühd ahlakı" şeklinde ortaya çıkmış olması ve "şeriat"ı olmazsa olmaz bir yolculuk (sülûk) şartı kabul etmesi, bu sebeple de İslâm âlimlerinin onu "vicdânî/bâtınî fıkıh" olarak nitelemesi, bize göre fıkıh (usûl-i fıkıh dâhil) ile tasavvuf arasındaki ilişkileri daha az tartışmalı hale getirecek tarihsel bir zemindir.

Günümüzde fıkıh (usûl-i fıkh dâhil) ile tasavvuf arasında verimli bir uzlaşmanın sağlanabilmesi öncelikle tasavvuf ve fıkıhla (usûl-i fıkh dâhil) uğraşan ilim adamlarına düşen bir sorumluluktur. Bunun için tasavvuf alanında araştırma yapan ilim adamlarının tasavvufu filozofların ontolojik/kozmolojik nazariyelerinin bir parçası haline getirmek yerine, temel önermelerini İslâm inançları (kelâm), İslâm ahlakı ve usûlünden (usûl-i fıkıh) alan "Tasavvuf Tarihi" adıyla objektif bir ilim haline getirmeye çalışmaları daha isabetli olacaktır. Onların böyle bir çalışmayı yaparken tarih ilminin usûl ve metotlarından yararlanmaları, kendileri ile araştırma konuları arasına belirli bir mesafe koymaları, savunmacı ve mürîdâne bir dil kullanmaktan kaçınmaları ümit edilir. Kelâmcı ve fıkıhçıların (usûl-i fıkıhçılar dâhil) ise İslâm'ın inanç esaslarını ve ibadetlerini her türlü sapma, bidat ve hurafeye karşı korurken, insanların düşünce, inanç ve ifade hürriyetlerine saygı göstermeleri, "öteki" grup veya ilimlere karşı ilhad ve tekfir silahını kullanmaktan kaçınmaları gerekir.

Sonuç

Usûl-i fıkıh ilmi, şer'î hükümlerin kaynakları olması açısından "şer'î delilleri" inceleyen kurucu ve aslî bir ilimdir. Bu ilim sayesinde şer'î delillerden hangi yol ve yöntemlerle şer'î hüküm elde edileceği öğrenilmiş olur.

Tarihsel süreçte, doğrudan doğruya şer'i-amelî hükümlerden bahseden fıkıh ilmi, şer'î hükümlerin elde edilme yol ve

yöntemlerini araştıran usûl-i fıkıh ilminden önce tedvin edilmiştir. Ancak bu durum usûl-i fıkıh ilminin daha önceden bulunmadığı anlamına gelmez. Bize göre, "şer'î delil" (kaynak) anlayışı ve bu delillerden hüküm çıkarma yol ve yöntemleriyle ilgili bazı temel ilke ve önermeler, fıkıh ilminin tedvin edilmesinden önce, başta Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetinde olmak üzere, sahabe, tâbiîn ve müçtehit imamların zihinlerinde mevcut bulunmaktaydı. Ancak, insanların öncelikli ihtiyaçları bir konudaki şer'î hükmün "nasıl çıkarıldığı"ndan ziyade "ne olduğu" hususunda yoğunlaşmış ve bu sebeple de şer'î hükümlerin bilinmesiyle ilgili fıkıh ilmi daha önce tedvin edilmiştir.

Günümüzde bazı araştırmacılar fıkıh usûlünün esas işlevinin, Müslümanların mevcut ve geleceğe yönelik ihtiyaçlarıyla ilgili yeni içtihatlar yapılmasını temin eden bir metodoloji olmaktan çok geçmişteki içtihatların açıklamasını ortaya koymak ve tutarlılığını denetlemek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bize göre, böyle bir anlayış, -en azından- usûl-i fıkıh ilminin tedvininden önceki dönemde mevcut bulunan geniş şer'î hükümler yığınının nasıl ve ne şekilde meydana geldiği ya da üretildiği konusuna herhangi bir açıklama getirmemektedir. Biz usûl-i fıkıh ilminin doğuş tarihini tehir eden ve onu önemsizleştiren bu tür anlayışlar ile fıkhı (hukuk) Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaştırarak sünnette arayan, "sünnet"i de Arap örf ve adetlerine indirgeyerek İslâm hukukunu vahiy döneminden ve alanından (din) dışarı çıkarmaya çalışan klasik oryantalist anlayış arasında bir paralellik olduğunu veya bu iki anlayışın birbirini beslediğini düşünmekteyiz.

Öte yandan, usûl-i fıkıh ilmi diğer kurucu İslâmî ilimlerden kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf ile derin bir ilişki ve irtibat içerisinde olmuştur. Ancak günümüzde İslâm felsefesiyle uğraşan bazı kişiler, "aile fertlerine karşı özgürlüğünü ispat etmeye çalışan ergen psikoljisi" içerisinde ontoloji, epistemolo-

ji, ahlak ve estetikle ilgili bütün konuların kendilerine ait bulunduğu, bu sebeple de İslâm düşüncesinin yegâne kurucu ilminin felsefe olduğu, felsefe dışında şayet "hakikat arayıcısı" bir ilim varsa onun da "tasavvuf" olabileceği, kelâmın hakikat peşinde koşan bir ilim değil sadece "savunmacı" bir yaklaşım olduğu, usûl-i fıkıh ve diğer dinî ilimlerin ise bu tartışmada yerlerinin dahi olmadığı şeklinde birtakım "tripler" atmaktadırlar. Bazı tasavvuf tarihi araştırmacıları ise bu tripler sırasında kendilerine lütfedilen pasın arkasından "ezik" bir biçimde koşarak tasavvufu hem -kökleri felsefeye dayanan- vahdet-i vücut nazariyesiyle özdeşleştirmeye ve bu nazariyenin dışında kalan bütün kurumlaşmış tasavvuf tarih ve kültürünü tasavvuftan dışlamaya hem de diğer İslâmî ilimlerin "kurucu" rollerini reddetmeye çalışmaktadırlar.

Bu inhisarcı, kibirli ve müstağni tavırlara karşı şunlar söylenebilir: Bizim burada birbirleriyle irtibat ve ilişki içerisinde olduklarını anlattığımız ilimler "genel felsefe" değil, "İslâm Felsefesi" ve "İslâm Tasavvufu"dur. İslâm felsefesi ve tasavvufunu, genel felsefeden veya –mesela- Batı felsefesi ve mistizminden ayıran özellikler nelerdir? Bu özellikler sadece söz konusu felsefe ve mistik tecrübeleri savunanların isimlerinin Ali, Ahmet veya Mehmet olması değil, istidlâl ve kişisel tecrübelerinde akıl ve keşifleri yanında, İslâm'ın ilkelerini de esas almış olmaları veya İslâmî unsurlardan yararlanmış olmalarıdır. Bu ilke ve unsurlar ise Kitap'tır, sünnettir, sahabe görüş ve uygulamalarıdır, kelâmî esaslardır, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilkeleridir. Dolayısıyla, İslâm felsefesi ve tasavvufu genel ilke ve önermelerini (mebâdi) kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi çeşitli şer'î ilimlerden alır. Şayet İslâm felsefesi ve tasavvufu adı geçen bu ilimlerden yararlanmayıp da sadece aklî istidlâller veya kişisel tecrübelerle yetinmiş olsaydılar, o zaman birtakım tutarsızlıklar içerisine düşer ve hatta adındaki "İslâm" sıfatını da kazanamazlardı. Nitekim İslâm düşünce

tarihinde felsefeciler böyle tutarsız, sorumsuz ve İslâmî değerleden müstağni bir tavırla felsefî konuları tartıştıkları zaman Gazzâlî Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserini yazmak zorunda kalmış; bunun sonunda da İslâm düşünce tarihinde geniş tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmalar ancak yüzyıllar süren çaba ve çalışmalar sonunda "akıl ve naklin uzlaştırılması" (muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl) noktasına ulaşabilmiştir. Yukarıda bahsedilen, günümüzdeki bazı İslâm felsefecilerinin tutarsız, sorumsuz ve müstağnî tavırları İslâm düşüncesinde yeniden "akıl-nakil çatışması"nı kışkırtma potansiyeline sahip bulunmaktadır. Ne var ki, içeride zâhir-bâtın, ittifak-ihtilaf, otoriteryanizm-liberalizm, istikrar-değişim (evrensellik-tarihsellik), mutlakiyet-demokrasi ve din-devlet… tartışmalarıyla, dışarıda ise medeniyetler arası gerginliklerle bîtap ve yorgun düşmüş olan İslâm düşüncesini günümüzde tekrar akıl-nakil veya akıl-din çatışmasına sokmak isabetli bir tercih olmasa gerektir.

Öte yandan, İslâm düşünce tarihinde felsefe ve tasavvufun birer ilim olarak ortaya çıkmaları geç (muahhar) tarihlere rastlar. Çünkü Grekçe, Süryanice, Koptça, Sanskritçe, Hintçe ve Farsça felsefî metinler Arapçaya tercüme edilmeden önce İslâm dininin kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm nazil olmuş, yazıya geçirilmiş, iki kapak arasına alınmış ve nüshaları çoğaltılmış; Hz. Peygamber görüş ve uygulamalarıyla (sünnet) İslâm toplumunu inşa etmiş, sünnet malzemesi yazıya geçirilmeye başlanmış, sahabe ve tâbiîn neslinden meydana gelen selef-i sâlihîn yaşamış, İslâmî fetihler en hızlı bir biçimde gerçekleşmiş ve hemen hemen toplum hayatının her alanında İslâmî kurum ve kavramlar oluşmaya başlamıştır. İşte bütün bu işler olurken Müslümanlar arasında henüz salt akıl kaynaklı ve felsefe menşeli herhangi bir nazariye mevcut değildi. Dolayısıyla, İslâm düşüncesi salt aklı veya kişisel tecrübeyi esas alan bir felsefî anlayış ortaya çıkmadan önce doğmuş ve neşvü nema bulmuştur. Yani felsefe yokken İslâm düşüncesi vardı ve

felsefe olmasaydı da İslâm düşüncesi olurdu. Bu süreçte felsefenin İslâm düşüncesine girmesiyle birlikte, "İslâm ağacı"nın (şecere-i tayyibe) daha da kuvvetlendiği, gürleştiği ve çiçeklendiği bir gerçektir. Ancak bu gelişmeyi sadece felsefenin İslâm'a (İslâm kültür ve düşüncesine) katkısı olarak değerlendirmek yanlış olur. Bize göre, felsefenin İslâm ve Müslümanlarla tanışması İslâm kültür ve düşüncesine olduğu kadar doğrudan doğruya felsefeye de pek çok katkıda bulunmuş ve böylece "İslâm felsefesi" adıyla genel felsefeden ayrı yeni bir dal meydana gelmiştir. Şimdi bu "İslâm felsefesi"nden "İslâm" niteliğini çekip aldığımızda yani "İslâm filozofları" kabul edilen kişilerin eserlerinde geçen İslâmî kavramlar, imgeler, metaforlar, algı ve anlayışlar bu eserlerden çıkarıldığı zaman geriye "felsefe" adına "orijinal" ne kalacaktır? Geriye kalsa kalsa Anaximandros, Demokritos, Heraklitos, Pythagoras, Parmanides, Thales, Sokrates, Aristoteles, Platon ve Plotinos gibi antik çağ ve Hellenistik dönem filozoflarının görüşlerinin toplaması, çıkarması, çarpması ve bölmesi (yani tercümesi, şerhi ve hâşiyesi) kalacaktır. Dolayısıyla, kendilerinden başka kurucu ilim tanımayan yukarıdaki inhisarcı "İslâm felsefecileri"nin adlarında bulunan "İslâm" teriminin felsefeye getirdiği katkıları tekrar gözden geçirmeleri ümit edilir.

Bu arada, usûl-i fıkıh (fıkıh dâhil) ilminin kurucu/aslî ilim olmadığına dair iddianın ise ciddiye alınacak herhangi bir tarafı bulunmamaktadır. Zira Müslüman olsun gayri müslim olsun, İslâm medeniyeti ve düşünce tarihini az veya çok bilen, insaf sahibi herkes İslâm medeniyetinin bir "fıkıh medeniyeti" olduğunu kabul etmektedir. İslâm medeniyetinin bir "felsefe medeniyeti" olduğunu söyleyen herhangi bir kişiye ise bendeniz henüz rastlamış değilim. İslâm medeniyetinde ilimden sanata, savaştan barışa, musikîden mimariye kadar ne varsa bunların hepsine değer yargısı ve meşruiyet veren fıkıh (usûl-i fıkıh dâhil) olmuştur. Başta İmam Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes,

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere fıkhın (usûl-i fıkıh dâhil) kurucu imamları ise, herhangi bir felsefî düşünce veya akımdan etkilenmeden bu ilmi inşa etmişlerdir. Dolayısıyla, biz fıkıh ve usûl-i fıkhın felsefe ve tasavvufla sıkı bir işbirliği içerisinde olmasını tercih etmekle beraber, felsefe ve tasavvuf olmadan da fıkıh ve usûl-i fıkhın var olabileceğini, ancak fıkıh (usûl-i fıkıh dâhil) izin verip meşru görmeden "İslâm" adına bir felsefe ve tasavvuftan bahsedilemeyeceğini ifade etmek zorundayız. Nitekim böyle bir meşruiyet elde edemediği için "İslâm resmi" veya "İslâm heykeltıraşlığı" gibi bir sanat dalı İslâm medeniyet ve düşünce tarihinde gelişememiştir.

Sonuç olarak, usûl-i fıkıh ilmi öncelikle inanç esasları, bilgi vasıtaları, şer'î delillerin sübutu ve şer'î hükümler konusuyla ilgili birtakım temel önerme ve meselelerini kelâm ilminden almış, kelâm da bu mebde ve meseleler hakkında İslâm felsefesinden yararlanmıştır.

İslâmî ilimler arasındaki bu irtibat ve yardımlaşmalar (istimdât) bazı kişi veya gruplar tarafından zaman zaman söz konusu ilimlerin varlıklarına karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Mesela, bazı kimseler usûl-i fıkhın kelâm, fıkıh, felsefe ve Arap dili gibi bazı ilimlerden aldığı çeşitli mebde ve meselelere bakarak, onun kendi başına aslî varlığı bulunmayan bir "vasıta ilim" (âlet) veya çeşitli ilimlerden meydana gelmiş "parçalar ilmi" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bize göre, böyle bir iddia isabetli gözükmemektedir. Çünkü ilimler arasındaki "âlet ilmi-aslî ilim" ilişkisi sadece tek bir boyuttan ibaret değildir. Bir ilim aynı anda hem temel bir maksadı olan aslî bir ilim hem de diğer bir ilmin âleti (aracı) olabilir. Ayrıca, hemen hemen her ilim sadece temel bir mevzuu ile ilgilenmiş ve o mevzunun irtibatlı veya iltisaklı olduğu diğer veçhelere dair bilgi ve önermeleri ise başka ilimlerden almıştır. Mesela, İslâm felsefesinin temel konularından biri "bilgi"dir (el-ilim). İslâm felsefe-

sinde bilginin tanımı, kaynakları, çeşitleri ve dereceleri ele alınmış ve bu çerçevede "haber"in esbâb-ı ilimden (bilginin kaynakları, vasıtaları) olduğu kabul edilmiştir. Kelâm ilminde, söz konusu "haber"in İslâm inançları açısından değeri tartışılmış ve onun "haber-i sâdık" olması şart koşulmuştur. Böylece Hz. Peygamber'in getirdiği ilahî vahiy ve söylediği sözlerin (sünnet) "bilgi" kaynağı olduğu kabul edilmiştir. Ulûm-i tefsirde Kur'ân'ın; ulûm-i hadiste ise Hz. Peygamber'in sünnetinin "haber olarak" sübutu (senet) incelenmiştir. Usûl-i fıkıhta sübutu kati olan Kur'ân ile onun sübutu kati olmayan şâz rivayetlerinin delil değeri, Hz. Peygamber'den farklı sübut dereceleriyle sabit olan sünnetin hücciyeti ile onlardan hüküm çıkarma yol ve yöntemleri ele alınmıştır. Fıkıh, ahlak ve tasavvuf ilimlerinde ise söz konusu şer'î delillerden (haberler) insanın iç ve dış dünyasına, huy ve davranışlarına dair çıkarılan şer'î hükümler ve değer yargıları konu edinilmiştir. Görüldüğü üzere, yukarıda adı geçen ilimlerin her biri "haber" konusunun sadece bir yönü üzerine odaklanmış, diğer yönleri hakkında ise öteki ilimlerden yardım almışlardır. İslâmî ilimler arasındaki bu yardımlaşma ve irtibat, onların gelişme süreçleriyle de uyumlu bir şekilde seyretmiştir.

Yine, bazı kişi veya gruplar da felsefe ya da kelâm (akâit) alanındaki temel eğilimlerinin veya mezheplerinin bir sonucu olarak, usûl-i fıkıh ilminin konularının yeniden düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre mesela, felsefî temayülleri ağır basan bazı kimseler usûl-i fıkhın içindeki felsefî meselelere ağırlık verilerek bunun dışında kalan konuların usûl-i fıkıhtan ayıklanmasını savunmuş; kelâma daha çok meyilli olan bazı kimseler usûl-i fıkhı "kelâm" ilmi haline getirmeye çalışmış; felsefe ve kelâm karşıtı selefî düşünceye mensup kimseler ise usûl-i fıkıhtaki felsefî ve kelâmî mebde ve meselelere karşı çıkarak bu konuların usûl-i fıkıhtan tümüyle temizlenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bize göre, canlı bir organizmayı meydana getiren organlar/unsurlar arasında nasıl zorunlu bir bağ ve ilişki varsa, bir bütün halinde "İslâm düşüncesi"ni meydana getiren İslâm ilimleri arasında da "zorunlu bir varlık ilişkisi" bulunmaktadır ve ilim adamlarına düşen görev, söz konusu ilimlerin kendi özel kimlik ve mahiyetlerini zedelemeden aralarındaki bu ilişkiyi sürekli kılmak ve yeni meseleler, kavramlar ve sistematiklerle söz konusu irtibatı geliştirip zenginleştirmek olmalıdır.

MÜZÂKERELER

Vecdi AKYÜZ*

Ben de teşekkür ederim. Ferhat Hocamıza, özellikle teşekkür ediyorum. Ben birkaç noktaya değinmek istiyorum sadece. Ferhat Hocamız dedi ki: "Fıkhı, klasik oryantalistler, fıkhı Kur'an-ı Kerim'den uzaklaştırmaya veya sünnette aramaya, sünneti de Arap örf ve adetlerinde aramaya çalışıyorlar." Müsteşrıklar, sadece Kur'an'ı ve sünneti değil, neredeyse bütün fıkhı, şer'î hukukla ilgisiz görmeye çalışıyorlar. Sade bu kadar da değil, bazan Yahudiliğe, Roma Hukuku'na veya hatta Sasani Hukuku'na da gidiyorlar. Yeter ki, müslümanların kendi özgün bir faaliyetleri olarak, fıkhı, fıkıhçıların faaliyetleri olarak görmesinler. Dolayısıyla sadece bununla sınırlı değil. Kaldı ki bu hukuklardan yararlanmak, İslâm hukuku açısından bir sorun oluşturmaz, çünkü kendi sistematiği içine alarak yararlanıyorlar.

Hüsn-kubh, "Fıkıh usûlünde neden yer alıyor?" diye, anlayamadım dedi, Ferhat Hocamız. Bence yer alması, çok önemli. Şayet hüsn-kubh, bize bazı ölçütleri vermeseydi, bugün fıkhî temellendirmede zorluk çekebilirdik. Özellikle eğer kendimizi, geleceğin fetret döneminde kabul edersek, ki buna işaret etti Ferhat Hocamız, dolayısıyla yeni yeni ortaya çıkan meselelerde, bir bakış açısı, bir temellendirme yaparken, hüsn-kubhtan kesinlikle yararlanmalıyız. Diyelim ki, organ nakli veya başka bir yeni meseleyle ilgili değerlendirme yapacağız.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, vecdiakyuz@gmail.com

Burada hüsn-kubh kavramlarını, bu yaklaşımları göznünde bulundurmazsak, bir kere temellendirmede eksikliğimiz olur. Ayrıca, bu konunun, sorumlulukla da bir ilişkisi var. Zararlı-faydalı açısından baktığımız takdirde, ya da cezai sorumluluk açısından, teklif sorrumluluğu açısından baktığımız takdirde, konunun insanın genel sorumluluğunun yanında, hukuk sorumluluğuyla da bir bağlantısının olduğunu düşünmemiz gerekir. Yani bunu, sadece geçmişteki fetret ehli görmek gibi, hatta onları müçtehitlerden de daha değerli görmek gibi, geçmişe yönelik olarak bakmamız, doğru değil diye düşünüyorum. Tam tersine bizi, bugüne getiren ve her an, her olayda yeniden bu açıdan bir değerlendirme yapmamız gerektiğini düşündüren bir yaklaşımdır. Aksi takdirde, lafzi yorumlara mahkûm kalırız ve kısır değerlendirmelere mahkûm kalırız.

Mustafa Fayda hocamız, bir defasında, adeta beni sorgular gibi, hatta biraz haşladı, dedi ki: "Bu fıkıhçılar, neden ahlakla ilgili eser yazmamış?" Ben de "Hocam, dedim, bunu bir zuhul ve gaflet eseri mi söylüyorsunuz, yoksa bizi tahrik etmek için mi?" dedim. "Yok, dedi, fıkıhçılar ahlakla ilgilenmiyor." dedi. "O zaman dedim, Debusi'nin el-Emedü'l-Aksa'sı var, aklıma o geldi, Maverdi'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din'i var, filancanın filancanın.. Osmanlı'da bile, dedim, fakihlerin ahlak eserleri var." "Yok" dedi. Ben de "Siz bilmiyorsanız, yok anlamına gelmez bu". Ben de birkaç öğrenciye, fıkıhçıların ahlak eserlerine dair birkaç ödev hazırlattım. Haikaten, bu dediğim sonuç çıktı. Yani fıkıhla, fıkıhçının ahlakla ilgili faaliyeti, ahlak eseri yazması, ortada olan bir şey. Dolayısıyla, nereden böyle düşünceler geliyor insanların aklına, bilemiyorum? Mustafa Fayda hocamız da böyle değerlendirdi. Bunun bir hata olduğunu yaptığımız araştırmalarla da böylece görmüş olduk. Gene fıkhın arkasında, Ahmet Yaman hocamızın da çalışması var, daha da fazla çalışılması gereken bir şey, fıkhın arkasında ahlakî anlayış var. Bu, hüsn-kubhla da bence

bağlantılı. Yani hüsn-kubhun, fıkıh usûlünde yer almasının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Ahlakla da bağlantılı olduğunu düşünüyorum.

Tasavvuf konusuna gelince, bir arkadaşımız inşallah tasavvuf uygulamalarının fıkıh açısından değerlendirilmesi diye bir doktora tezi çalışmasına başladı. İnşallah, ben de merak ediyorum, nasıl bir eser, çalışma ortaya çıkacak? Bu çalışma, bize de bazı konularda ipuçları verecek inşallah.

Ferhat Hocamızı, ben tekrar tebrik ediyorum. Güzel bir özet oldu ve sunumu da gayet güzel oldu.

Çok teşekkür ederim.

Mehmet ERDOĞAN*

Ben sevgili hemşerim değerli dostum Ferhat Hocamı tebrik ediyorum. Doğrusu bu görev bana verilmiş olsaydı ben bunun altından kalkamazdım. Maşallah büyük bir başarı ile bu cami tebliğini hazırlamıştır. İlimler arasındaki ilişkilerin tespiti ve değerlendirilmesi gerçekten zor bir şeydir. Bir tek ilmin bile genel bir değerlendirmeye tabi tutulması bir hayli zor ve o ilmi ihatayı gerekli kılarken bunca kurucu ilmin birbiri ile olan ilişkisini ele almak ve başarılı bir sunum yapmak gerçekten takdire şayandır. Ferhat hocamız bunu hakkıyla başarmıştır.

Ben, genelde Ferhat hocamızın tespitlerine katılıyorum. Ancak usûl-ı fıkhın yüzünün ileriye dönük olduğu yani yeni yeni meselelerin çözümünü ortaya koymada esas olduğu ve usûlden hareketle bu işin kotarıldığı şeklindeki tespiti üzerinde düşünülmeye ihtiyaç var gibime geliyor. Uygulamaya ve fıkhın tarihine de baktığımız zaman bu hep böyle olmuş, daha sonra tedvin edilen fıkıh usûlü daha çok geçmişi anlamaya ve mevcudu korumaya yönelik olmuştur. Bu, meleke halinde usûle ilişkin bir takım kuralların adem-i mevcudiyeti şeklinde de anlaşılmamalıdır. Genelde yeni bir mesele ile karşılaşan sahabi ve ardından gelen halife ve imamlar sahip oldukları birikim ve fıkıh melekesi ile hükmün ne olması gerektiğini kestirir ve ondan sonra da gerekmesi halinde delil arayışı içine girerler. Delil ikamesi de daha çok hükme ulaşmaktan ziyade itmi'nane ermek, muhatapları ve varsa itirazı olanları ilzam ve iskat içindir. Söz gelimi İmam Şâfiî, kendisine İcmanın Kuran'dan delilini soran ve kendisine üç gün mühlet veren bir ihtiyar karşısına çıkıncaya kadar onun delili ile hiç ilgilenmemişti. Ne zaman ki muhatabın ilzam ve iskatı gerekli oldu işte o zaman Kuran'ı baştan sona okuyarak kendisine delil olabile-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, merdogan@marmara.edu.tr

cek bir şeyler aradı ve sonunda da "Kim müminlerin yolundan başkasına uyarsa…"[1] [en-Nisâ 4/115] ayetini icmaya delil kıldı.

Aynı şekilde Hz. Ömer de bilindiği gibi Sevad uygulamasına karar vermiş, ancak itirazcıları susturabilmek için üç gün sonra Kur'an'dan bulduğunu söylediği delili [el-Haşr 59/8-11] ileri sürerek yakasına yapışanları ilzam ve iskat etmişti.

Bugün için de ben bunun farklı olduğu kanaatinde değilim.

Asıl konuya gelince benim itikadımca ilk başta tek bir ilim vardı ve o da fıkıhtı. Başka bir ilim yoktu. Diğer ilimler zamanla fıkhın bünyesinden çıkmış ve müstakil ilimler halini almışlardır.

İlk zamanlarda "ilim" sözcüğü, vahiy kaynaklı rivayete dayalı bilgi anlamında kullanılırdı. "er-Rıhle fi talebi'l-ilm" derken kastedilen rivayete dayalı olan hadisti. İnsani bir çaba sonucu sistematik olarak elde edilen ilme ise fıkıh denirdi ki bugün bizim kullandığımız "bilim" karşılığında idi. "Fıkhu'l-lüğa" Dil bilim demekti. Bugün bizim kullandığımız bilim anlamında fıkıh kullanılmaktaydı. Bu ilk dönemde eğer gerçekten adına bugünkü anlamda bir ilim diyebileceğimiz bir ilim varsa o da yegâne olarak fıkıhtı. Ben bu müzakerede temel İslâm bilimlerinin birbirlerine olan nispeti ve aralarındaki ilişkiler üzerinde bir katkıda bulunmak istiyorum.

Efendim Hüseyin Atay hocamız demiş ki: "Aklıma çok güzel bir fikir geldi ama henüz Kuran'dan ayetini bulamadım!"

Allah selâmet versin hocamız aslında bilerek ya da bilmeyerek hepimizin içinde olduğu bir duruma işaret etmiş olmaktadır.

---

[1] وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

İlimlerin temellendirilmesi ve bir birleriyle olan ilişkisi konusunda bendeniz ayetini de buldum. Bu ayet bence temel İslâm bilimlerinin mahiyetini ve birbirleri ile olan ilişkisini fevkalade güzel bir biçimde ve hem de adlarını koyarak ortaya koyuyor.

Bu hususu faydanın daha genel olması için önceden yayınlamış olduğumuz Fıkıh İlmine Giriş kitabımızın ilgili sayfalarından aktarmak istiyorum:

24. Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti).

25. (O ağaç), Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.

26. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer.

27. Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar. (İbrahim 14/24-27)

İbrahim suresindeki bu ayetlerde kelime-i tayyibe, şecere-i tayyibe'ye benzetilmektedir.

"Kelime" sözcüğü, mecaz ilişkisi ile "kelâm" ve onun aracılığı ile insanlığa mal edilmiş olan din anlamında kullanılır. Nitekim yaygın olarak kullanılan "ilây-ı kelimetullah" tabirinde geçen kelime'nin nihaî anlamda din olduğu açıktır. Çünkü bu tabir Allah'ın dinini yüceltmek anlamında kullanılmaktadır.

Din, bu ayetlerdeki şecere-i tayyibe benzetmesinde olduğu gibi kökler, gövde ve dallar ile semere olmak üzere üç unsurdan oluşur. "Asluhâ sâbit" kısmı köklere, "ve fer'uhâ fi'ssemâ" kısmı gövde ve dallara, "tü'tî ükülehâ külle hıynin bizni rabbihâ" kısmı da semereye tekabül eder.

Bunlar birbirinden ayrılamaz. Bunun dinî terminolojideki karşılığı Cibrîl hadisinde İman, İslâm ve İhsan olarak belirtilmiştir.

Başlangıçta her üçünü birlikte ifade eden terim "et-Tefakkuh fi'd-dîn" (Tevbe 9/122) dir. "Men yüridillâhu bihî hayran yufakkıhhu fi'd-dîn", "Allahummü fakkihhu fi'd-dîn" gibi kullanımlarında bu kavram, dini bir bütün olarak ihata etmek ve kavramak anlamında kullanılmaktadır.

Zamanla ilmî birikimin gelişmesi sonucunda bu bütünün zihin dünyasında parçalara bölünerek ayrı isimler altında uğraş konusu edildiği görülmektedir.

Ağacın köklerine nispetle dinin esaslarına ayetten ödünç alınarak "usûlü'd-dîn" denilmiştir. Zira yapılan benzetmede ağacın kök kısmı için "asıl ç. usûl" kelimesi kullanılmıştır. Usulü'd-dîn denilince artık inanç konuları kastedilir olmaktadır. Bu alan ilk önceleri gene fıkıh şemsiye kavramının altında "fıkh-ı ekber" diye isimlendirilmişse de zamanla öğretisi için Akait, savunusu için de Kelâm ilimlerinin ilgi alanı olarak kabul edilmiştir. Bu tabir benzer biçimde Türkçe'mize de "İslâm Dini Esasları" olarak çevrilmiş ve fakültelerimizde de bu isim altında bu konular okutulmaktadır.

Furû'uş-şecere'ye tekabül etmek üzere, dinin insanların eylem ve davranışları ile ilgili olan kısmına da "furû'd-dîn" tabir olunmuştur. Bu kısım, nasıl ki ağacın köklerinden alınan güçle ağacın toprak üzerindeki görünür kısmı ayakta durur ise, insanın iradî davranışlarının da inançları üzerine bina edildiği kabul edilmiştir. İlk önceleri gene fıkıh şemsiyesi altında bu kısma da "fıkh-ı zâhir" ya da "fıkh-ı asgar" denilmiştir.

Geriye semeretü'ş-şecere karşılığında "semeretü'd-dîn" kalmaktadır. Bir ağaçtan asıl maksat da herhalde semeresidir. Ağacın köklerle sağlam bir zemine tutunması, oradan beslen-

mesi, gövdesinin göğe ağması ve dal budak salması bütün bunlar sonuçta ağacın semereye durması içindir. Dinin semereye tekabül eden ilgi alanı da insanî erdemler olmalıdır. Vaktiyle bu kısım da "fıkh-ı bâtın" adıyla ele alınırken sonraları müstakil bir bilim olarak ortaya çıkan tasavvuf ve ahlakın konusu olmuştur. Günümüzde de bu isimler altında ele alınmaktadır.

Bu izaha göre et-tefekkuh fi'd-dînden zaman içinde kelâm, fıkıh ve ahlak/tasavvuf üçlüsüne ulaşılmıştır. Elbet bu olumlu bir gelişme gibi görülebilir. Ne var ki, bunların bir bütünün ancak zihnî bir çaba sonucunda ayrılması imkânı ile sınırlı olması gerekirken gerçekten de sanki bunlar birbirinden müstakilmiş gibi telakki edilmiş ve hatta bunlar zaman içinde birbirlerine zıtmış gibi de algılanabilmiştir. Bu anlayışa ve gidişata zaman zaman karşı çıkılmıştır. Gazalî'nin çalışmasını *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Din ilimlerinin diriltilmesi) olarak isimlendirmesi ve içeriğini de ilk baştaki gibi iman, amel ve ahlâk üçlüsü üzerine oturtması bu açıdan anlamlıdır.

Gazzâlî *el-Mustasfâ*'sında da dinî ilimlerin tasnifini yaparken benzer bir tavırla kelâmı bütün diğer ilimleri ihata eden en temel ilim (ağacın kökleri gibi) kabul eder ve diğerlerini kelâm esası üzerine oturtur.

Ağaca hayat veren, sudur. Su olmadan hiçbir çekirdeğin ağaç haline gelmesi ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Ancak su, bu kadar önemine rağmen ağacın bir unsuru değildir. Din ağacına hayat veren öğe de vahiydir. Bunun günümüzde öğretimini Tefsir ve Hadis ilimleri deruhte etmektedir. Esasen bunlar dinin membalarıdır ve ona hayat veren can damarlarıdır. Bu izaha göre günümüzde temel İslâm bilimleri arasına Tefsir ve Hadisin de konulmuş olması isabetli görülmeyebilir. Zira bunların, o bütünü besleyen kaynaklar olarak

algılanması ve ona göre değerlendirilmesi daha uygun ve yerinde olur.

İmdi bu izahtan sonra şunu belirtmekte yarar vardır. Biz bu ağaç örneği üzerinden anlatımda da olduğu gibi ilimlerimizi bir bütünün değişik boyutları olarak görmemiz halinde ancak başarılı olabiliriz.

Akademik at körlüğü denilen hatalı bir tutum içinde olamayız. Söz gelimi benim elime bir ceviz verildiği zaman ben bu cevizin kendi başına kaim olduğu şeklinde bir düşünceye zahip olma gibi bir hamakatın içinde olamam. Bilmem lazımdır ki bu ceviz dala, dal kola, kol gövdeye ve gövde de köklere bağlıdır. Cevizin hem bir amaç ve hem de bir sonuç olarak meydana gelebilmesi ancak bu bütünlük içinde söz konusudur. Bunların ayrılığı gerçeklikte değil tamamen iş bölümüne dayalı ve zihinde bir ayrılıktır. Hal böyle iken ben ağacın semeresine tekabül eden bir tasavvufa nasıl karşı çıkabilir, ona arkamı dönebilirim. Burada bir hatırama yer vermek isterim.

Vaktiyle bir panelde konuşmacı olacaktım. Ankara'dan gelen bir hadis hocamız, bir de buradan katılan tasavvuf hocamız vardı. Ben kendi kendime Ankara'dan gelen hocamızla takışabiliriz şeklinde bir düşünce ile gardımı alırken hiç ummadığımız bir şekilde tasavvufçu arkadaşla karşı karşıya geldik. O sözünü ettiğimiz bütünlüğe uymayan ve sanki tasavvuf apayrı bir dinmiş gibi bir anlayış ve takdimi çağrıştıran bir şeyler söyledi. Ben de itiraz ettim. Bana dedi ki: Havuzlarımız ayrı, benim bu dediğim dolayısıyla hatalı görülmemeli. O günlerde de Yeni Zelanda'dan gelen bir dans grubu Demirel'in önünde Haka dansı yapmıştı. Gösteride bizde küfür sayılacak dil çıkarma, el kol hareketleri de vardı. Onu da delil getirdi. Bizim için küfür olan bir şeyin onlar için öyle olmayabileceğine dair yorumda bulundu. Havuzlarımızın ayrılığını vurguladı. Ben de havuzlarımızın ayrı olması ve her birinin kendine göre

özelliklerinin olmasının normal ve hatta bir zenginlik olacağını, ama gerçekten bütün bu havuzların Rabbi aynı ise o zaman hepsinin aynı şebekeden beslenmesi gerektiğini ifade etmiştim. Öyle ya havuzlarımız farklı olsun, bu bir zenginliktir. Ama beslendiğimiz şebeke aynı olmak zorundadır. Aksi takdirde bir bütünün ayrı ayrı veçhelerinden değil, ayrı ayrı birbirinden tamamen bağımsız farklı gerçekliklerden bahsetmemiz söz konusu olacaktır.

el-Veledü li'l-firaş diye bir hadis ilkemiz var. Yani bir yatakta doğan çocuk o yatağın sahibine aittir. Başka bir ifade ile evlilik içinde doğan çocuk doğuran kadının nikahına sahip olan erkeğe/ kocaya aittir. Makul bir süre içinde doğmuşsa nesebini reddetmedikçe o çocuğun nesebi nikahın sahibinden sabit olur.

Şimdi yatağımızda bulduğumuz her çocuk gerçekten bizim çocuğumuz mudur: Tasavvuf mücerret İslâm medeniyet havzasında doğmuş ve neşvü nema bulmuş diye onun nesebinin sahih ve bize ait olduğunu söyleyebilir miyiz? Kayıtlı bir şekilde sorarsak fıkhı fıkhımız, kelâmı kelâmımız olmasa da tasavvuf bizim nesebi sahih çocuğumuz mudur? Öyle ya mademki tasavvuf, medeniyetimiz içinde doğmuş ve neşvü nema bulmuştur öyle ise meşruiyeti tartışılamaz diyebilir miyiz? Ya ökse otu gibi ise, Şecere-i Tayyibemize bir şekilde eklemlenmiş, onu sömürmekte, ondan beslenmekte ama tamamen genetik olarak farklı, özüyle, esasıyla, yemişi ile tamamen ayrı asalak bir bitki ise.

Yatağımızda bulduğumuz her çocuğun bize aidiyeti iddiasını her zaman ve zeminde benimseyebilir ve sürdürebilir miyiz? En azından sağlamasını yapmanın bir imkânı yok mu? Hani ördüğümüz duvarın doğru - düzgün olup olmadığını şakul tutarak, sıvanınkini mastara vurarak, dört işleminkini

sağlamasını yaparak belirleriz ya? Burada da öyle bir imkân yok mudur?

Söz gelimi önümüze konulan yemişin İslâm'ın Şecere-i Tayyibesi'ne ait olduğunu, en azından bizim ağacın dalları ucunda mı yetişmiş, o dallar bizim ağacın köklerinden mi beslenmiş şeklinde bir sağlama yoluna gidebiliriz. Bittiği dallar bizim ağacın dalları değil, dallar bizim ağacın köklerinin uzantısı değilse yani ne fıkhımıza ne de akaid ve kelâmımıza tabi ise o takdirde belli ki bu ökse otu gibi bünyemize eklemlenmiş ve bizi sömürmüş genetik olarak yabancı bir unsur deriz ve ondan Şecere-i Tayyibemizi kurtarmaya çalışırız. Yok, öyle değil de fıkhı fıkhımız, akaid ve kelâmı bizim akait ve kelâmımız ise o takdirde verdiği semerelerin, o İslâm ağacının Hz. Peygamber döneminde henüz vermiş bir meyvesi olmamasını önemsemeyiz. Zira "her an yemiş veren" İslâm ağacı/ Şecere-i Tayyibe kimi anlık, kimi günlük, kimi aylık, kimi yıllık, kimi de (her yüzyılda bir müceddidin yetişmesi gibi) yüz yıllık meyveler verecek özelliktedir. Hz. Peygamberin mescidinden zaman içinde onlarca kurumun çıkıp neşvü nema bulması, bilkuvve/ nüve halinde olanın bilfiile dönüşmesinden başka bir şey değildir. Şimdi bütün bunları Hz. Peygamber döneminde yoktu diye, bidat/ gayrimeşru sayıp atabilir miyiz?

İlm-i tasavvuf ve onun pratik yönünü oluşturan tarikatların hala sürgit bir meşruiyet tartışmasına konu olmaları boşuna değildir. Bu itibarla hem tasavvufun hem de tarikatların kendi konuşlandırılmalarını Şecere-i Tayyibe'nin yemişine nispetle temellendirmeleri, dolayısıyla o ağacın hem gövde ve dallarına hem de onu sabit tutan ve besleyen köklerine sahip çıkmaları ve bunun böyle olduğunu her vesile ile beyan etmeleri, tavırları ile ortaya koymaları üzerlerindeki ithamların bertaraf edilmesi açısından gereklidir. Zira tasavvuf bazen öyle söylemlere sahiptir ki İslâm ilimleri içinde en küllî ilim kendisiymiş de ne fıkha ne de kelâma ihtiyacı varmış gibi, hatta

sanki ayrı bir dinmiş gibi, hem kendi teolojisini/kelâmını hem de fıkhını kendi belirleyen küllî bir yapı imiş gibi davranabilmektedir.

Özetle söylemek gerekirse tasavvuf bizim İslâm ağacımızın/ Şecere-i Tayyibe'mizin dalları ucunda hayat bulmuş yemişlere tekabül ediyorsa, o bütün İslâm ilimlerinin ve pratiklerinin hem amacı hem de tabii sonucudur. Yok, öyle değilse, yatağımızda bulduk diye bu çocuğa sahiplenmek sürgit tartışmalara sebep olacağa benziyor.

Bir hususa daha değinmek istiyorum. Usul-ı fıkhın birçok önermelerini Kelâm ilminden aldığı söyleniyor. Burada usûl-i fıkıhtan neyi anladığımız önem kazanıyor. Malum olduğu üzere fıkıh usûlü deyince daha çok metodoloji kastediliyor ve Ferhat Beyin kastının da bu şekilde olduğu anlaşılıyor. Ancak Fıkıh usûlü terkibinin fıkhın esasları, temelleri anlamında da kullanıldığını biz biliyoruz. İmam Şâtıbî merhum, *el-Muvafakat* adlı kitabının giriş kısmında birtakım mukaddimelerden bahseder. Birinci mukaddime Fıkıh usûlünün katî olması gerektiğidir. Ancak onun bu mukaddimede fıkıh usûlünden kastettiği fıkhın temelleri ve esaslarıdır. Mesela şu binaya göre temeller ve taşıyıcı kolanlar ve kirişler ne ise fıkhın temelleri ve esasları da öyle olmalıdır. Bunlar ferî delilerin istikrası sonucu elde edilen zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat gibi fıkhın temellerini oluşturan katî küllîlerdir. Bunlar fıkhın temelleridir ve füru-ı fıkıh binası işte bu temeller üzerinde yükselir. Temellerin ve taşıyıcı unsurların katî olması gerekir, aksi takdirde bina çöker. Örnekte de görüldüğü gibi fıkhın bu anlamdaki esasları aynı zamanda fıkhın kendindendir, onun haricinde deliller ya da yöntemler değildir. Bu noktaya da işaret etmek istedim. Teşekkür ederim. Değerli Ferhat Bey kardeşimi kutlarım.

Abdullah KAHRAMAN*

Böyle önemli bir toplantının vücuda gelmesinde emeği ve katkısı olan İSAV yetkililerini ve coordinator hocamız Prof. Dr. İlyas Çelebi'yi tebrik ederek sözlerime başlamak istiyorum.

Genel Olarak

Değerli hocalarım ve kıymetli katılımcılar!

Toplantının format hakkında bir iki hususa dikkat çekmekte yarar görüyorum. Bu ilimler arasındaki ilişkiyi tartışırken daha net sonuçlar elde etmek için dönemsel bir planlama yapılsa ve mesela ilk iki asır veya teşekkül dönemi denilse daha isabetli olurdu. Bir de bir tebliğci kendi bıranşı yanında en fazla bir ilimle karşılaştırma yapsaydı daha az yorulur ancak daha analitik bilgiler elde edebilirdik.

Öncelikle şu soruyu sormak gerekir: Bu ilimler arasında neden karşılaştırma yapıyoruz? Bunun Pratik faydası nedir?

Esasen ilimler beşer mahsulü olmaları sebebiyle hepsinin birbiriyle bir şekilde ilişkisi vardır. Felsefecilerin ifadesiyle söylersek: Evrendeki her şey her şeyle ilişkilidir. Beşerden sudur eden ve sujesi de beşer olan ilimlerin birbiriyle ilişkili olmaması zaten düşünülemez. İlimler teşekkülleri ve gelişme aşamalarında insan zihninden, insana ilişkin olandan ve insan toplumundan bağımsız olmamışlardır.

Tarih boyu toplumların birbirleriyle değişik vesilelerle ilişkili olması, ilimlerin de doğduğu coğrafyaların ve zihinlerin dışına çıkmasına yol açmıştır. Bu da etkileşimi beraberinde getirmiştir. İlim temelde insan yararına olan şeyleri elde etmek için geliştirilen malumatlar manzumesi olduğundan, ortak hedefte birliktelik yakalayan ilimlerin etkileşiminde de garip-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, a.kahraman@hotmail.com

senecek bir şey yoktur. Durum böyle olduktan sonra ilim olarak önce hangisinin var olduğu ve ondan hangisinin etkilendiğinin yani tarih sahnesine önce veya sonra çıkmanın bir önemi yoktur. Ancak etkileşim sonucunda ne oldu? Sorusu, üzerine durulması gereken önemli bir sorudur. İşte bu noktada kelâm, fıkıh usûlü, felsefe ve taravvufun etkileşiminin ve bunun sonuçlarının irdelenmesi önem arzetmektedir.

Her ilmin tarih sahnesine çıkmasına zemin hazırlayan harici ve dâhili sebepler vardır. Bu harici ve dâhililik hem toplum hem insan bazında düşünülebilir. Hiçbir ilim tesadüfen ortaya çıkmış ve teşekkül etmiş değildir. İnsanoğlu bir şekilde herhangi bir ilmin ortaya çıkmasına ihtiyaç duymuştur. Bu noktada ihtiyaç ve yarar önemli belirleyiciler olmuştur.

Buna göre felsefenin, kelâmın, fıkıh usûlünün ve tasavvufun ortaya çıkmasının özel ve genel sebepleri vardır. Mesela fıkıh usûlüne, özellikle İmam Şafiî nin *er-Risale*'sine baktığımız zaman fıkıh usûlünü doğuran sebepleri daha net görebiliriz. Bunlar arasında kelâmla ilgili olanlar elbette bulunmaktadır. Bilgi ve delil nazariyesiyle ilgili olanlar ve âhad haber ve icmanın bağlayıcılığı bunlardandır. Ancak o, eserini daha çok nassların anlaşılması konusuunda bazı prensipleri ortaya koymak için kaleme almıştır. Çünkü o dönemde onun eserine konu yaptığı önemli konular o gün değişik boyutlarıyla tartışılmakta idi.

Kelâm ilminin doğmasına da genel olarak felsefe sebep olmuştur. Konu ve fonksiyonları itibariyle hemen hemen aynı hususları ele alan kelâm, felsefe ve tasavvufu birbiriyle karşılaştırmak daha kolay olduğu halde, konusu ve gayesi önemli ölçüde diğerlerinden ayrı olan fıkıh usûlünü bu ilimlerle karşılaştırmak bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce fıkıh usûlü bu ilimlerle birebir değil bazı yönlerden karşılaştırılabilir.

Tebliğ sahipleri de (Ferhat Koca hariç) böyle yaparak daha çok kelâm, felsefe ve tasavvuf karşılaştırması yapmışlardır.

Fıkıh usûlünü bu ilimlerle karşılaştırdığımız zaman neler söyleyebiliriz?

Bir kere fıkıh usûlü hükmü ele alırken onun tanımını yaparken ve hükmü inkâr edenin durumunu tartışırken yolu mecburen kelâmla kesişmiştir. Hâkim ve mahkûmun bih konusunu incelerken de kelâmla fıkıh usûlünün birlikte hareket etmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Mütekellimun metoduyla fıkıh usûlü telif edenlerin baştanberi, fukaha metoduyla yazanların ise en azında Alauddin Semerkandî ile birlikte bilgi ve tanım nazariyesine eserlerinin girişinde yer vermeleri, ilerleyen zamanlarda da fıkıh usûlü kitaplarında "el-Mebâdiü'l-kelâmiyye" gibi başlıkların yer alması[1], kelâmın fıkıh usûlüne önemli ölçüde nüfuz ettiğinin ya da yakın işbirliğine girdiklerinin açık delilidir. Ayrıca, hükmü vaz eden şari kimdir? Şari'in özelliği nedir? Şari'in hükmüne uyulmaması dinen nasıl bir sonuç doğurur? Sorusu da kelâm ile fıkıh usûlünü işbirliğine mecbur etmiştir.

Fıkıh usûlünün felsefeyle münasebeti mantık ve kelâm üzerinden olmuştur. Bu sebeple doğrudan bir etkileşim ve ilişkiden çok dolaylı etkileşimden söz edilebilir.

Fıkıh usûlü baştan beri tasavvufla ilişkili olmuştur. Bir kere delilleri serdederken ilhamın ve keşfin objektif bir delil olmayacağına dair usûlcülerin geneli tarafından Kabul gören yaklaşım fıkıh usûlünün aynı zamanda tasavvufun da usûlü olduğunun göstergesidir. Belli dönemden sonar *hikmet-i teşri* kısmının bazı fıkıh usûlü eserlerinde görülmeye başlanması[2]

---

[1] Mesela, Memzuc metodla ilk fıkıh usûlü örneğini ortaya koyan Hanefi İbn Saati'nin Bediu'n-nizam adlı eserinde böyle bir başlık vardır.

[2] Mesela, Molla Fenari'nin *Fusûlü'l-bedâyi'* adlı eserinde böyle bir bölüm vardır.

da fıkıh usûlü-tasavvuf ilişkisine kapı açmıştır. Hüsün ve kubuh tartışmalarının da tasavvufla alakalı tarafı vardır.

Bu genel bilgilerden sonar şimdi şunları ifade edebillirim:

Öncelikle Ferhat Hocayı en az dört kişinin yapabileceği bir işi üzerine alması sebebiyle cesaretinden ötürü kutlamak istiyorum.

Tebliğ çok uzun olduğu için müzakereye çok da elverişli olmadığını ifade etmek gerekir. Ancak bazı noktalara şu şekilde işaret edebiliriz:

Bir kere tebliğ çok yoğun ve her bilim alını kendi tarihi içinde tanımaya ve bu tarihi özetlemeye çalıştığı için de rafine olmamış. Bilgiler üstüste yığılmış ve gerekli değerlendirmelere fırsat kalmamış. Tebliğ sahibinin bu işi yaparken ne kadar yorulduğunu tahmin edebiliyorum.

Tebliğde, fıkıh usûlüyle kelâm arasında ilişki kurulduğu söylenilerek sanki ilk defa bu ilişkiyi tebliğ sahibi fark etmiş gibi bir şey ima ediliyor. Aslında metnin bütünlüğü içerisinde baktığımız zaman Hanefî usûlcü Alauddin es-Semerkandî, kelâmla fıkıh usûlünün baştanberi etkileşim içinde olduğunu kabul ediyor. Ancak onun esas dikkat çektiği ve tabir caizse vahlandığı şey Iraklı Hanefî usûlcülerin mutezile kelâmını eserlerinde temel almalarıdır. Halbuki ona göre kelâm usûlde temel alınmalı ancak bu Mâtürîdî kelâmı olmalıdır. Ancak onun bu çabası memzuc yönteme kadar en azından Buhara ve Semerkant Hanefî fıkıh okulunda pek taraftar bulmamıştır. İbn Saati'den sonra kelâm fıkıh uule zaten büyük ölçüde dâhil olmuştur.

Koca, Malikî Şafiî ve Hanbelîlerin mütekellimun yöntemini benimsemesinin sebebinin hala netleşmediğini ve araştırılması gerektiğini söylüyor. Hemen devamında ise bunu Eşari

kelâmının benimsenmesine bağlıyor. Bunu tek sebebe bağlamanın isabetli olmadığı kanaatini taşıyoruz. Zira burada kelâm ilminin asıl kabul edilmesi ve genel olarak kelâmın gelişmesinin ve baskın hale gelmesinin rolü olduğunu söylemek daha isabetli olabilirdi. Nitekim, tebliğ sahibinin de belirttiği gibi, Semani gibi Fukaha metotla yazan şafiiler vardır.

S. 14'te yer alan ve "Taşköprüzade'ye göre… devam eden cümle anlaşılmıyor.

S. 16'da İbn Akil'den nakledilen görüşler abartılıdır. Yani İbn Akil'in bu âlimlerin fıkhı bilmediklerini söylemesi münazara ve sataşma tarzında söylenmiş olup hakikati ifade etmemektedir. Tebliğ sahibi bunu kabul edilmiş bir doğru gibi aktarmaktadır.

S. 17'de ehl-i eserin kelâma mesafeli davranmasının anlaşılabilir olduğu söyleniyor. Peki, aynı durum ehl-i rey olarak bilinen Hanefiler için nasıl anlaşılabilir olarak takdim edilmektedir? Bu pek anlaşılamıyor. Yine aynı sayfada yer alan son paragrafın 2.maddeden önceye alınması metnin akışı açısından daha uygun gözükmektedir.

S. 20'de v) maddede yer alan "peygamberin doğruluğunun tespit edilmesi" ifadesi ne demek istiyor, anlaşılamıyor.

S. 22'de kelâmın belli başlı konularının fıkıh usûlünde yer alması desteklenip anlaşılır bulunurken "kendisine ilahi kitap ulaşmamış kimselerin hüsnü ve kubhu bilip bilmeyecekleri ve bu bilgiden sorumlu olup olmayacakları" meselesinin usûl-ı fıkhla ilgisinin anlaşılmadığı ifade ediliyor. Halbuki itiraz edilecekse hüsün ve kubhun fıkıh usûlünde yer almasına itiraz edilebilirdi. Hüsün kubuh meselesi, doğrudan hukukla, hukukun kökeniyle, kanun koyucunun kim olduğu ve yetkilerinin sınırı konusunda önem arz eden bir meseledir ve fıkıh usûlünde olması gerekir.

Tebliğde, ihvan-ı safa topluluğu ifade edilirken parantez içinde "temizlik kardeşleri" ifadesi kullanılarak çok lafzi bir tercüme yapılmış. Bu ifade böyle bir topluluğun amaç, hedef ve yapısına uygun düşmemiş. Bunun yerine mesela, "sinesi saf ve vefalı olanlar topluluğu" denilse daha isabetli olabilirdi.

S. 27'de "temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilahi kitaplar" ifadesi ihvan-ı safa bağlamında ifade ediliyor. Ancak bu ne demek, gerçekten ihvan-ı safa risalelerinden mi nakledildi yoksa başka yerden mi alındı? Çünkü bildiğim kadarıyla ihvan-ı safa Kur'an'ın dışında bir ilahi kitap kabul etmiyor. Incil ve Tevrat'tan yararlanması onları temel kitap Kabul etmeleri anlamında değildir.

S. 28'de ihvan-ı safa'nın ayetleri keyfi yorumladığı iddia ediliyor, ancak buna dair örnek verilmiyor. Halbuki ihvan-ı safa'nın orijinaline müracaat edilse bunun böyle olmadığı görülebilirdi. Maalesef bu toplulukla ilgili çoğu kere üçüncü el kaynaklardan bilgi nakledilip risalelerin orijinali ihmal ediliyor.

S. 31'de felsefe ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişki denildiği zaman ilk akla gelen mantık ile ilişkisidir deniliyor. Bu mutlak değildir. İlişkiyi kuranın niyet ve maksadına göre değişiklik arz eder.

S. 33'te mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesinin temel amacının "nasslardan rasyonel bir tasarıma göre hüküm çıkarmak" oldğu ifade ediliyor. Halbuki böyle bir maksat yok ya da "rasyonellik" burada maksadı aşan bir ifade olmuş.

S. 38'de usûldeki kıyasın mantıktaki analojinin (temsil) olduğu ifade edilirken devam eden paragrafta mantıktaki kıyasın usûldeki kıyasla aynı olmadığı ifade ediliyor. Aynı sayfada mantıki ve usûli kıyas arasındaki farkların bir kısmı prob-

lemli ve özensiz görünüyor. (Örnek olarak 2. ve 5. maddelere bakılabilir.)

S. 46'da Türk hukukçular hukuki mesailerini anadillerinde yapsalardı ülkemizde fıkıh usûlü eğitiminin gelişmesinin ve kavram zenginliğinin daha farklı olacağı ifade ediliyor. Bu biraz açıklanabilirdi.

S. 49'da fıkıh ve fıkıh usûlünün insanın dışsal kurallara olan bağlılığı ile ilgilendiği söylenmektedir. Ancak başta nityet ve makasıd olmak üzere insanın ferdi ve özerk yapısıyla ilgili olan hususlar gözden kaçırılmaktadır.

S. 50'deki meselelere kazaî-diyani ayrımı da katılsa daha iyi olurdu.

S. 55'te Hasan Basri'nin fakih tanımı eksik verilmiştir. Tebliğin konusu açısından önemli olan bu tanımın tamamı şöyledir: "Gerçek fakih, dünyayı hakir görüp ahirete yönelen, dini konusunda idrak ve firaset sahibi, Rabbine kullukta devamlı, müttaki, müslümanların ırz ve namusuna göz dikmeyen ve mallarına el uzatmayan (afif), toplumu iyiliğe yönlendiren kimsedir"[3].

S. 57'de tasavvuf ve fıkıh usûlü hedef açısından karşılaştırılıyor. Ancak bu çok isabetli değil. Çünkü her iki ilmin maksadı farklıdır. Her iki ilim karşılaştırılırken kaynak açısından karşılaştırma yapmak maksat açısından yapmaktan daha isabetlidir.

Ferhat Koca, tebliğinde müracaat ettiği kaynakları şimdilik hazfettiğini, sonra ilave edeceğini söylüyor. Halbuki düşüncelerin doğru değerlendirilmesi için kaynaklar çıkarılmamalıydı.

---

[3] Ebu Talib el-Mekki, *Kutu'l-kulûb*, 315.

Tebliğ sahibi, memzuc metodu devam ettirenler Eşari kelâmını mı yoksa Mâtürîdî kelâmını mı esas aldılar, yoksa mesele bazında tercih mi yaptılar? bu belirtilmeliydi. Kendi tercihinin de hangi yönde olduğunu belirtmesi gerekirdi.

Sonuç olarak şunu ifade etmek isterim ki, İslâmî ilimler bir bütünün gerekli ve mantıklı parçalarıdır. Teşekkül dönemi ve sonrasında bu ilişkiler tesadüfen kurulmamış bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bazı ilimler birbiriyle ilişkilendirilirken aşırıya kaçılıp dozajın ayarlanmasında problemler yaşanmış olabilir. Mesela, usûl-i fıkıh ve kelâm, mantık ilişkisinde detaya girilip yer yer esas maksattan uzaklaşılmış olabilir. Ancak bunun telafi edilme imkânı vardır. Her ilimden makul olan kısımlar diğerinde de uygun şekilde kullanılmalıdır.

Mehmet GÜNAY*

YENİ METİN GELİRSE

Davut YAYLALI*

Tebliği büyük bir zevkle okudum. Çok faydalandım. Tebliğcinin kaynaklara vukufiyeti ve konulara hâkimiyeti tebliğde kendini göstermektedir. Eskilerin tabiriyle "Efradını cami, ağyarını mani" olacak şekilde bir tebliğ. Kendisini tebrik ediyorum. Büyük emek mahsulü, ciddi ve istifadeli bir çalışmadır.

Sayın Koca, tebliğinde okuyucuya hatırlatmak üzere usûlü fıkhın tanımını, doğuşunu, usûlü fıkıh eserleri yazan kişilerin temel eğilimlerini çok güzel bir şekilde özet olarak verdikten sonra, usûlü fıkhın amacını, işlevini ve sistematiğini anlaşılır bir dille belirtmiştir. Usulü fıkhın ilimler arasındaki yerini farklı müelliflere göre tarihi seyir içerisinde ele almış, bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İslâmî ilimlerin birbirinden kopuk, bağımsız, aralarındaki ortak duygu, düşünce ve amaç birliğini kaybetmiş bir durumdan kurtularak tekrar, bir organizmanın birbirinden ayrılmaz parçaları haline getirilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

Tebliğci çok isabetli bir şekilde, usûlü fıkhın tedvininin fıkıhtan sonraya kalmasının onun ikincil bir ilim olduğunu göstermeyeceğini, tam aksine İslâm düşünce tarihinde usûl fikrinin vahyin başlangıcına kadar götürülebilecek tarihi bir geçmişe sahip olduğunu vurgulayarak onun "Şer'i delillerden hüküm çıkarmaya yarayan kurallar ilmi" olması bakımından

---

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hmgunay@gmail.com; hgunay@sakarya.edu.tr

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, davut@atauni.edu.tr

asli bir ilim olduğunu belirtmiştir. Doğru değerlendirilmesi durumunda usûlü fıkıh ilminin sadece fıkhın değil, bütünüyle İslâm düşüncesinin ve anlamanın metodolojisi olabileceğini ifade etmiştir. Gerçekten de usûlü fıkhın temellerinin Kuran'da da, Hz. Peygamberin sözlerinde de, sahabe hükümlerinde de bulunduğu çok nettir.

Sayın Koca, Usulü fıkhın diğer kurucu İslâmî ilimler ile ilişkisini ele aldığı tebliğin esas kısmında da sırasıyla, Usulü fıkhın Kelâm, İslâm Felsefesi(Mantık, Ahlak da dâhil) ve Tasavvuf ilimleriyle ilişkilerini aynı şekilde gayet güzel usûl ve metotla ele alıp incelemiştir. Çok iyi tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Usulü fıkhın Kelâm ilmiyle ilişkisinde farklı yaklaşımları belirttikten sonra isabetli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelere genellikle katılmakla birlikte, özellikle kelâmî bir konu olan "hüsün-kubuh " meselesinin Usulü fıkıhta yer alışının isabetli olmadığı kanaatine katılmadığımı belirtmek isterim. Çünkü "hüsün-kubuh" tartışmaları, onun dediği gibi sadece asli kaynakların olmadığı veya onlara ulaşılamadığı yerlerde aklı devreye sokmak için değil; aynı zamanda şer'î hükümlerin illetini kavramada temiz/helal şeyleri, pis/haram şeyleri tespitte ve yeni ortaya çıkan meseleleri çözmede de fakihin üzerinde durması gereken hususlardır. Bu bakımdan, usûlü fıkıhta bu gibi konuların belli ölçüde yer alması önemli ve faydalıdır.

Sayın Koca, Usulü fıkhın İslâm Felsefesiyle ilişkisini de gayet maharetli bir şekilde, konulara vukufiyetini gösteren yetkin bir kişi olarak ele almış; gerekli değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle mantık ile usûlü fıkhın ilişkisini çok net bir tarzda ortaya koymuştur. Bu iki ilmin birbiriyle ilişkisi klasik kaynaklarımızda açıkça görülmektedir. Fıkıh kitaplarımızın tam olarak anlaşılmasında diğer ilimler yanında mantık

ilminin bilinmesi de çok önem arz etmektedir. Zira bu kitapları yazanlar tahsillerinde mantık ilmi de okumuşlardır. Sonrakilerin de bu eserleri tam olarak anlamaları, bu ilimden de haberdar olmalarıyla doğru orantılıdır. Bugün bizim alt yapıyı tamamlamadan yani İslâmî ilimleri bütünüyle bilmeden branşlaşma girdabına girmemiz, büyük bir eksikliktir. Eski âlimlerimize bakıyoruz bu kurucu İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eser yazabilecek seviyedeler. Her branşta yazdıkları eserler de mükemmel.

Tebliğci son olarak ta Usulü fıkhın Tasavvufla ilişkisini ele almaktadır. Bu kısımda her iki ilmin de şer'î delil olarak Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi delilleri esas aldıklarını belirttikten sonra keşif ve ilham konusundaki farklı değerlendirmelere işaret ederek mubah alanda olmak ve kendisini bağlamak kaydıyla mutasavvıfın keşif ve ilham yoluyla elde ettiği bilginin tıpkı müçtehidin içtihadındaki gibi zanni bilgi olacağını belirtmektedir. Ayrıca tasavvufun maksat ve mebdeleri ile usûlü fıkhın temel amaç ve önermeleri arasında büyük bir uyum olduğu kanaatini belirterek günümüzde fıkıh usûlü/fıkıh ile tasavvuf arasında verimli bir uzlaşma ve ahengin sağlanabilmesinin öncelikle tasavvuf ve fıkıhla uğraşan bilim adamlarına düşen bir görev sorumluluk olduğunu da hatırlatmaktadır. Zaten fıkhın ön gördüğü ölçüler çerçevesinde farza helala-harama riayet ederek yaşayan insanın tasavvufta da önemli yol almış olacağı muhakkaktır. Her iki ilmin konusu da iyi ameller olduğu için bu iki ilmin büyük ölçüde uyuşmaları tabiidir. Tebliğcinin de belirttiği gibi nazariyat bir tarafa bırakılırsa bu iki ilim erbabının birbirleriyle çatışmaması gerekir.

Bu kurucu İslâmî ilimlerin her birinin alanı ve yöntemi farklı olabilir. Ancak bunlar, tebliğin baş kısmında da işaret edildiği gibi bir bütünün parçalarıdır. Birbirinden ayrıldıkları noktaları çatışma sebebi olarak görmemek gerekir. Müşterek

noktaları tespit edip onlar üzerinden İslâm'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamayı hedef almamız esas olmalıdır. İşte bu tartışmalı ihtisas toplantısının hedefi ve maksadı da bu olsa gerek.

Prof. Dr. Ferhat Koca, İslâmî ilimlerin birbirleriyle münasebetlerini çok iyi bir şekilde ele alıp işledikten sonra güzel bir sonuçla tebliğini bitirmiştir.

Kendisini güzel, verimli ve çok faydalı bulduğum bu tebliğinden dolayı tekrar tebrik ediyorum. .Böylesine önemli bir konunun ele alınıp incelenmesini sağlayan İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV) yetkililerine de aynı şekilde şükranlarımı arz ediyorum.

Şamil DAĞCI*

İslâmî ilimler Araştırma Vakfı'nın periyodik olarak sürdürdüğü **" İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi "** başlıklı toplantıların altıncısına ilişkin mülahazalarım aşağıda kısaca özetlenmiştir.

I. Öncelikle Vakfın seri olarak metodoloji/usûl konularının akademik düzeyde tartışılmasını ve uzmanlarına, tebliğler hazırlatarak tartışmaya açmasını takdire şayan bir durum olarak görüyorum. Ancak müzakerelerin, sadece sunum sırasında edinilen bilgiler üzerinden yapılmaması için, tebliğ metinlerinin müzakere tarihinden makul bir süre önce müzakere edecek uzmanlara gönderilmesinin; onların da ön hazırlık yaparak toplantıya katılımlarının sağlamasının, daha uygun ve müsmir olacağı kanaatindeyim.

II. Değerli akademisyenlerden her biri uzmanı oldukları alanın konularını (içerik analizlerini), kaynaklarını, amaçlarını, yöntemlerini, tarihsel sürecini, geçirdikleri istihaleleri ve diğer ilimler ile ilişkilerini vukufla ortaya koymuşlardır. Emek mahsûlü tebliğlerinden istifade ettiğim değerli ilim adamı arkadaşlarımı da, bu hayırlı hizmete vesile olan İSAV'ı ve emek veren arkadaşlarımı da tebrik ediyorum. Bendenizin bu ilmi toplantıya katkısı, toplantı sırasında dinlediğim tebliğ metinleri üzerinden ve sadece fıkıh-fıkıh usûlü ile sınırlı olacaktır.

III. Tebliğleri bütünlük içinde okuyup değerlendiren ilim adamları, doğrudan olmasa bile, kendi uzmanlık alanları ile nisbî olarak kesişen ve nev-i şahsına münhasır kaynakları bulunan ilimlerin yöntemlerinden nasıl ve ne ölçüde faydalanabileceklerini düşüneceklerdir. Kuşkusuz muayyen ilmî konulara farklı açılardan bakılabileceğinin ortaya konulması bile entelektüel bir zenginliğe vesile olacaktır. Ancak bu durum her

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, samildagci@hotmail.com

ilmin kendine özgü, kaynak, içerik, yöntem ve amaçlarının bulunduğu gerçeğini de ortadan kaldırmayacaktır.

IV. Fıkıh tarihimiz sadece kuru bir müesseseler ve kurallar tarihi değil, aynı zamanda tevârüs ettiğimiz zengin fıkhî mirasın ve medeniyet değerlerimizin bir panoramasıdır. Fıkıh mezheplerinin teşekkülünden itibaren çok önemli doktrinal kaynakların telif edilmesi, yargı kararlarının tescil ve muhafaza edilerek günümüze kadar korunması, güçlü bir fıkhî hafızamız olduğunun göstergesidir. Bu hafıza, tarihsel tecrübenin hangi aşama ve süreçlerden geçtiğini ve günümüze nasıl yansıdığını gösteren bir ayna; geleceğe nasıl yürünebileceğine dair de bir projektör fonksiyonu icra edebilir.

V. İslâm medeniyetinin bir **"fıkıh medeniyeti"** olduğu ön kabulünden hareketle, bu medeniyetin kurucu unsurlarından birini oluşturan fıkıh ve usûl ilminin teşekkül sürecinin, müslüman toplumların ekonomik, toplumsal, siyasi ve hukukî tecrübesine katkısının bilinmesi (fıkıh ve usûl ilmini tanıma bakımından) zorunludur. Ancak en az bunun kadar hatta bundan daha önemlisi, aralarında organik bir bağ bulunan ve bütünlük oluşturan bu iki ilmin özü (cevheri), nasıl bir insan, toplum ve hukuk modeli amaçladığı ve yaşayan insanın problemlerine sunduğu/ sunabileceği çözüm yöntemleridir. Bu bakımdan fıkhın ve usûlün tartışılması gereken problemlerini, bu ilimlerin sadece tarihi ile sınırlandırmamak gerekir. Çünkü çağdaş bir fakih, bütün mesaisini ve ilmî birikimini bu ilimlerin tarihinin tetkiki ile tüketmek durumunda değildir. Fakihin, yaşadığı çağın problemlerine çözüm arama sorumluluğu da bulunmaktadır.

VI. İslâmî ilimler günümüzdeki durumuna ulaşıncaya kadar önemli istihaleler geçirmiştir. Bu itibarla günümüzde

nev-i şahsına münhasır birer isim ve içerik kazanan ve her birinin farklı yöntemi bulunan bu ilimler arasındaki (özellikle yatay) ilişkileri değerlendirirken bunların doğuşunu, teşekkül dönemini, inkişafını, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimini ve günümüzdeki durumunu ayrı ayrı değerlendirmek gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu ilimlerin doğuş ve inkişaf dönemindeki durumları ile günümüzdeki konumları önemli farklılıklar arz etmektedir. Gerek konu ve içerik gerekse usûl açısından yaşanan bu ilmî tecrübe süreçlerinde, ilim-siyaset ilişkisinin, sosyal ve siyasal alanın genişlemesinin, ilimlerin alan ve kavram içeriklerinin genişleme veya daralmasının (problemlerin farklılaşmasının), algıyı etkileyen diğer iç ve dış faktörlerin önemli etkileri olmuştur.

VII. Her ilmin belli bir sistematiği olduğu kuşkusuzdur. Ancak Kur'ân ve Sünnet'in, doğru anlaşılmasına yönelik ilk sistematik çabaların usûlî (metodik) arayışlar olduğu ifade edilebilir. Burada şu dakîk (ince) ayrıntıya (nüans) işaret etmek gerekir ki erken dönemdeki usûl arayışında, sadece şer'î-amelî hükümlere indirgenmeksizin *şer'î-itikadî, şer'î - ameli ve şer'î - ahlâkî* alanlara da tatbik edilebilir genel ve kapsayıcı bir "İslâmî İlimler Metodolojisi" oluşturma çabası sözkonusudur.

Örneğin; erken dönem "usûl" çalışmalarında bir yandan (günümüzde artık hadis usûlüne konu olan) özellikle nakle dayanan bilgilerin; kavlî ve fiilî sünnetin, mütevâtir ve gayr-i mütevâtir haberlerin sübûtunun (güvenirliliğinin) tespit ve değerlendirilmesine temel teşkil edecek birtakım ilkeler oluşturma amaçlanırken (**Cessâs**'ın, fıkıh usûlü ile ilgili değerli eseri **el-Fusûl'**ünün üçüncü cildini tamamen haberlere, rivayetle ilgili konuların değerlendirilmesine ayırması bu açıdan anlamlıdır); diğer taraftan bu kaynakların doğru anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan hüküm çıkarılmasına esas teşkil edebilecek ilkelerin belirlenip bir yöntem oluşturmanın amaçlandığı dikkati çekmektedir. Günümüzde de usûl-i fıkhın, sa-

dece fıkıh değil, tefsir ve hadis gibi islâmî disiplinler için genel ve kapsayıcı bir metodoloji olabileceği görüşünde olan ilim adamları bulunmaktadır. Pek tabîî farklı kanaat taşıyanların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu tespiti biraz da bir sonraki yöntem toplantısının başlığı: **(Fıkıh Usûlü İslâmî Disiplinler İçin Ortak (Genel) Bir Metodoloji Olabilir mi?**) şeklinde belirlenebilir ve sadece bu başlık tartışma ve müzakere konusu olabilir mi? diye dillendirmek istiyorum.

VIII. Kelime olarak Şâri'in vazettiği hükümlerdeki maksadını, eşya ve hâdiselerin arka planındaki derin ilişkiyi (illi mantığı) bilmek المعرفة بقصد المتكلم anlamındaki fıkhın amacının, Kur'ân ve Sünneti doğru anlamak olduğu ifade edildikten sonra bunun tabii bir sonucu olarak bu ilmin, bütün islâmî ilimlerle ilişkisinin bulunacağını kabul etmek gerekir. Erken dönemde, fıkhın kapsamı sadece tafsîlî delillerden şer-î amelî hükümleri çıkarıp bilmek ile sınırlı olmadığı gibi fıkıh usûlü de sadece tafsîlî delillerden fıkhî - amelî hüküm istinbâtı için gösterilen metodik çaba ile sınırlı değildir.

IX. Erken dönemdeki fıkıh kavramının, bütün şer'î hükümleri (şer'î-itikâdî, şer'î-amelî, şer'î- ahlâkî hükümleri) kapsadığı; fıkıh usûlünün de bütünüyle bu ilimlere yönelik bir yöntem olduğu şeklindeki kanaatimiz, pek çok ilim adamı tarafından da paylaşılmıştır. Bu kanaatimi şöyle temellendiriyorum: Usûl kavramı erken dönemde sadece fıkha izafe edilmeyip genellikle usûli'd-dîn (imân ve i'tikâd konuları) için kullanıldığı gibi fıkıh kavramı da sadece sonradan kazandığı teknik anlamdaki "şer'î amelî hükümler" için değil, genel anlamda, dinin doğru anlaşılması için gösterilen zihnî çabalar anlamında kullanılmıştır. Bu açıdan İmam Ebû Hanîfe'nin itikâdî konuları içeren risâlesini *el-Fıkhu'l Ekber* olarak isimlendirmesi çok anlamlıdır. Fıkıh kelimesinin usûle izâfe edilmesi de fıkıh ilminin sadece amelî hükümlerle sınırlandırılması da daha sonraki dönemin eseridir. Ebû Hanîfe'nin " معرفة النفس ما

لها و ما عليها" şeklindeki genel fıkıh tanımına (عملا) ilavesi de kendisinin değil, daha sonraki dönemde (muhtemelen öğrencileri döneminde) gerçekleşmiştir. Daha genel ve kısa bir cümle ile hicrî II. asrın II. yarısına kadar Kur'ân ve Sünneti doğru anlama çabalarının tümünün "fıkıh" olarak mütâlaa edildiğini, İslâmî ilimlerin her birinin özel birer isim ve içerik kazanmalarının *(clasification)* muahhar dönemin ürünü olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu tarihî vâkıanın tabîî bir sonucu ve bir önceki paragrafta verilen bilgiye dayanarak usûl ilminin (en azından doğuş dönemindeki durumu dikkate alındığında) sadece fıkıh ile sınırlı olmayıp tefsîr, hadîs, kelâm, … gibi islâmî disiplinler için ortak bir metodoloji çabası olduğunu düşünebiliriz. Daha sonra te'lîf edilen tefsîr usûlü kitaplarının, fıkıh usûlü kaynaklarındaki (hâs, âmm, müşterek, müevvel; zâhir, nass müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih; ibârenin, işâretin, iktizânın ve delâletin delâleti…) gibi dilsel anlamaya ilişkin (lafzî mebhasler başlığı altında verilen) bilgileri; hadis usûlü kaynaklarındaki usûlî bilgilerin de yine fıkıh usûlü kitaplarındaki hadis ve sünnet ile ilgili konuların tekrarından ibaret olduğu dikkati çekmektedir. Bu durum da (tefsîr, hadîs kelâm, tasavvuf…) gibi İslâmî ilimlerin metodoloji arayışına girmelerinin, kronolojik olarak fıkıh usûlünden sonra olduğunu göstermektedir.

X. İslâmî ilimlerin gelişim sürecinde değişik şartların önemli fonksiyonu olmuştur. Karşılaşılan kültür ve medeniyet havzalarının genişlemesi bu bağlamda ele alınabilir. Çünkü kültür ve medeniyet havzalarının genişlemesi, ilimlerin kapsamının da genişlemesine, problemlerin çözümünde nasslara bakış açılarının da farklılaşmasına, ilimlere yeni kavram ve konuların girmesine, bazen de kavram ve konuların daralmasına veya genişlemesine yol açmış, başlangıçtaki sâde ve genel olarak nass-inanç eksenli anlamayı önceleyen yeknesak (homo-

jen) anlayış, zaman içinde değişik tonlarda da olsa aklîleşerek, daha komplex ilmi örgülere müncer olmuştur.

XI. Bazı klasik kaynaklardaki "her şeyi elde etmeye çalışmanın, bütünü kaybetmeye yol açabileceği" **(طلب الكل فوت الكل)** şeklindeki ifade, zımnen belli alanlarda uzmanlaşmanın önemini vurgulamaktadır. Ancak günümüzde gelinen bu aşırı alt uzmanlaşma (bir bilim dalının bile pek çok alt bilimlere ayrılarak mikro bilimsel analizlere konu olması), acaba ana cevheri (gövdeyi) göz ardı mı ediyoruz endişesini doğurmuş ve (belli alanlarda uzmanlaşmak gözardı edilmemekle birlikte) yeniden ana gövdeyi, bütünü, bütüncül anlayışla ele almanın gerekliliğini doğurmuştur. (Acaba Vakfın disiplinler arası ilişkileri konu edinen bu akademik tartışma dizileri de bu bağlamda değerlendirilebilir mi?)

XII. İslâmî ilimler arasında bazı konularda kesişen yönler bulunmakla birlikte, dayandıkları bilgi kaynakları ve kullandıkları yöntem açısından aralarında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Bundan dolayı fukahânın, sûfîlerin ve filozofların dili farklılıklar arz etmektedir.

Konuları ve yöntemleri farklı olan bu ilimlerin her biri, bütüne farklı cepheden baksalar da bazı ortak kesişim noktaları bulunmakta ve son tahlilde her biri kendi alanında mükemmele ulaşmayı amaçlamaktadır. Örneğin hem naklî (şer'î) hem de aklî dayanakları bulunduğu için, fıkhın ve usûl-i fıkhın, salt aklî bir ilim olan mantıkla ve bilgi kaynağı olarak vahyî bilginin yanında aklı da esas alan kelâm gibi bilimlerle ortak konuları vardır (kelâm'da hüsün-kubuh, mantıkta kıyas vb konuları gibi). Usûl âlimlerinin, usûl ile kelâm arasındaki ilişkiyi değerlendirme konusunda da farklı yaklaşımlarının olduğu dikkati çekmektedir. Konularını felsefî yöntemlerle temellendirme çabasında olan kelâmcı anlayışa mesafeli duran usûlcüler olduğu gibi, sınırlı da olsa usûl ile kelâm ve felsefî

ilimler arasında bir bağ kurulabileceğini savunan, buna karşılık fıkıh usûlünü kelâm ilminin bir fer'i veya alt başlığı gören usûlcüler de bulunmaktadır.

XIII. İlimlerin, konu ve kaynaklarının farklılığı, yöntemleri farklı ilimlerin doğuşuna zemin hazırlamakla birlikte zamanla bazı zaruretler bazı yakınlaşmalara da vesile olmuştur. Fıkıh usûlü ile mantık arasındaki yakınlaşma bu duruma örnek verilebilir. Bu yakınlaşma Gazalî'nin mantığı fıkıh usûlüne sokma çabasında açık olarak görülmektedir. Bu bakımdan bu iki ilim arasında belli konulardaki metodik ilişkinin sistematik olarak değerlendirilmesinde Gazâlî öncesi ve sonrası ayırımı yapılmasının gerekliliği kanaatindeyim. Gazâlî ve sonrasında Fahru'd-Dîn er-Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî, İbn Hazm, Âmidî, Sadru'ş-Şerîa, Molla Fenârî, Molla Hüsrev vb. âlimler tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmi ilimler için mantığın gerekliliğine dikkat çekmiş, mantık bilmeyen kişinin sözüne itimat edilemeyeceğini ve bunların müctehit olamayacağını ifade etmişlerdir. Mantık ilminin fıkıh usûlüne girmesi ile bu ilim Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde okutulmaya ve mantık felsefe kavramları fıkıh usûlünde de kullanılmaya başlanmıştır. Buna karşılık Hatib el Bağdâdî, İbnü's Salâh, İbn Teymiyye ve İbnü'l Kayyim el- Cevziyye gibi bazı âlimlerin, Yunan düşüncesinin ürünü olduğu gerekçesiyle mantık ve felsefe ilimlerine mesafeli durmayı tercih ettikleri dikkati çekmektedir. Ancak şu da tarihi bir hakikattir ki İslâm ilim tarihinde Gazâlî'den önce de Fârâbî ve İbn-î Sînâ gibi felsefî ilimlerle yakından ilgilenen hatta Aristo'nun eserlerini tercüme, şerh ve analiz eden büyük filozoflar yetişmiştir.

Fârâbî ve İbn-i Sînâ'dan sonra yetişen Fahruddin Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî, Kemaluddin İbnu'l-Hümâm, Taftazânî, Sadru'ş- Şerîa vb. büyük fakih ve usûlcülerinlerin aynı zamanda büyük birer filozof, mütekellim veya mutasavvıf olmaları, ya da ifadeyi biraz değiştirerek kimi büyük filozof, mutasavvıf

ve mütekellimlerin aynı zamanda güçlü birer fakih olmaları, bu ilim dallarının da sürekli ve karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu gösterir.

VIX. Fıkhın konusu hukukî fiiller, yani hukukun kendisine hukûkî-şer'î bir sonuç bağladığı hükümlerdir. Bu anlamda insanın pratik yansımaları olan bütün eylemleri hukukîdir. Çünkü Şârî' mükellefin eylemlerin her birine vucûb, nedb, ibâha, tahrîm gibi sonuçlar (el-hükmu'ş-şerî) bağlamaktadır. Fakîhin görev alanı da somut (maddî) hukuki olaylara çözüm aramaktır. Kelâmın konusunu ise genel olarak İslâmın iman, itikât esasları (sem'iyyat) konuları oluşturmaktadır. Biri **itikâdî,** diğeri **amelî** alanları konu edinmekle birlikte kelâm ve fıkıh ve usûl ilimleri **şer'î** olma ve vahyî-naklî bilgiyi kaynak kabul etme ortak paydasında birleşmektedirler.

Buna karşılık kelâmcı için vahyî bilgi (haber-i Resûl) kesin bilgi olarak görülürken, felsefeci için bu tür bilginin değeri aklî bilginin altındadır ve zannîdir. Bu yönü ile ilmî delil ve yöntem olarak nassa ve akla bağlılığı ilke kabul eden kelâm, salt aklı esas alan felsefeden ayrılmaktadır. Diğer taraftan sûfîler keşf ve ilhâma dayanan bilgiyi öncelerken, bir fakihin keşf ve ilhama dayanarak hüküm vermesi düşünülemez. Kelâmcı için de bunlar birer bilgi kaynağı olarak kabul edilse bile sübjektifliği sebebiyle kesinlik ifade eden birer delil olamazlar. Bu yönüyle de fıkıh (konu itibariyle) tasavvuf ve kelâmdan ayrılmaktadır.

Bir mantıkçı için hükmün (ulaşılan sonucun) doğruluğunun-yanlışlığının tesbitinde, matematik bir ifade ile sağlamasının test edilmesinde, aklın ilkeleriyle uyum veya aykırılık temel kriterdir. Buna karşılık fıkıh açısından amelî bir konunun hükme bağlanmasında ise akla uygunluk ile birlikte nassa mutâbakât (en azından sonucun nassa aykırı olmaması) temel ilkedir.

XV. Şer'î hükümleri, itikâdî ve amelî olmak üzere ikiye ayırdığımızda kelâm ve fıkıh konularının kapsamının faklılığı görülür. Ancak İman esaslarının temellendirilmesini amaçladığı için dinî ilimlerin aslını oluşturan kelâm ilminin konuları, bir mü'min olması itibariyle usûlcü için de ilk aşamayı oluşturur. Fakihin, fıkhın iman boyutunu oluşturan kelâmî konuları bilmesi ve onlara iman etmesi zorunludur. Bu bakımdan nassa dayanan şer'î-amelî hükümler ile şer'î itikâdî hükümler (yaratıcı, vahiy ve nübüvvet konuları…) iç-içedir. Aynen iman konuları gibi, mesnedini, delâleti kat'î nasslar oluşturan amelî konularda hüküm vermesi için önce fakihin kendisinin verdiği hükmün kaynağının (nassların) bağlayıcı olduğuna inanması gerekir. Kısaca şer'î delillerden hüküm çıkarmak, öncelikle bu delillerin şer'îliğine, yani vahyin ve peygamberin şer'î hüküm kaynağı olduğuna inanmayı zorunlu kılar. Çünkü emir ve yasak ifade eden hukuki normların kaynağı şârî olduğuna göre şârîin emirlerine uyup yasaklarından kaçınmak da iman konusudur.

XVI. Toplum düzenini sağlama açısından (pratik fayda) fıkhın öncelikli bir ilim olması, fakîhin diğer naklî ve aklî ilimlere, şer'î hükümlerin arka planındaki ahlâkî, sosyolojik, felsefî ve mantıkî inceliklere bîgâne kalması anlamında değildir. Çünkü hukûkî normlar halinde kalıba dökülerek formüle edilse de bunlar, bir imanın, bir ahlakî, ictimâî ve felsefî örgünün tezahürüdür. Yani fıkıh ilminin de kendine özgü psikolojik, sosyolojik, ahlâkî dayanakları bulunmaktadır. Büyük emekler ve çalışmalar sonucu hukuki normlar halinde formüle edilen hukûkî hüküm cümlelerinde bu dayanakların ayrı ayrı zikredilmemesi, hükümlerin sosyal, siyasi, ekonomik, ahlaki ve psikolojik dayanaktan yoksun olduğu veya hüküm koyucunun sosyal, siyasi, ekonomik ve ahlaki realite ve vakıaları ihmal ettiği şeklinde algılanmamalıdır. Hukuk tekniği bakımından bütün bu dayanakların normda mündemiç olduğunu kabul etmek gerekir.

Kanaatimizce fıkıh, İslâm ahlakına giydirilen müeyyideden ibarettir. Bu anlayışın tabîî bir sonucu olarak da İslâm ahlâkına aykırı hükümler, İslâm hukukuna, İslâm hukukuna aykırı hükümler de İslâm ahlâkına aykırı olacaktır. Daha genel bir ifade ile fıkhî normlar imandan, ahlaktan ve "insan"a insanlık bilincini kazandıran özelliklerden soyutlanamaz. Soyutlanması durumunda da yazılı norm olarak varlığını (zoraki olarak) sürdürse bile sosyal hayat ile intibak etme ve toplumsal problemleri çözme vasfını sürdüremez.

XVII. Günümüzde bazı ilim adamlarının fıkhî hükümlerin güçlü dayanaklarını ve fakihin üstlendiği son derece önemli fonksiyonu göz ardı ederek "usûl-i fıkh(ın) genel anlamda bir anlama yöntemi değil, külli ve cüz'î delillerden hüküm istinbat etme yöntemi" olduğunu ve "usûlün Kur'ân'da ve Sünnette yer alan emirleri sadece hukûki yükümlülük açısından ele aldığı (nı), emirlerin sosyal, psikolojik ve ahlaki hayattaki yansımalarından söz etmediği"ni ifade etmektedirler. Ancak bu kabil iddiaların yukarıda serdettiğim bilgiler ışığında yeniden değerlendirilmesinin ve fıkhın ahlaki, sosyal ve felsefî yansımaları ile birlikte düşünülmesinin faydalı olacağını mülâhaza ediyorum.

XVIII. Netice itibariyle İslâmî disiplinler arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesinde, totalci veya indirgemeci anlayış yerine karşılıklı olarak bu disiplinlerin birbirinden faydalanabileceği konu ve yöntemler olabileceğini düşünerek seçici bir yöntem benimsenebilir. Kanaatimizce bir fakîhin mantık ile veya bir mütekellimin felsefî veya tasavvufî konularla da ilgilenmesi, bu ilimlerin her birinin kendine özgü, kaynak, içerik, yöntem ve amaçlarının bulunduğu gerçeği ile çelişmez. Fıkıh ve usûl konularının müzakeresinde, bu disiplinin kendine özgü kaynak ve yöntemleri esas alınmalı ve fıkıh problemleri de tasavvufî veya salt mantıksal ya da felsefî yöntemlerle değil yine fıkhın mantık ve sistematiği içinde çözümlenmelidir.

Ahmet YAMAN*

Ferhat Bey, fıkıh usûlünün diğer ilimler ile alakasını kurmadan önce bu ilmin mahiyeti ile ilgili bence hayatî olabilecek şeyler söyledi. Öncelikle ortada bir ilim var mı? Bu ne zaman teşekkül etmiş? Hangi sâiklerle ortaya çıkmış? Amacı ne? Bundan sonra diğer ilimlerle irtibatı nasıl kurulabilir? Bu bağlamda yaptığı tespitlere ben de gönülden katılıyorum.

Daha önce yine bu salonda metodoloji toplantıları çerçevesinde fıkıh usûlü ilminin mahiyetine dair tartışmalar da yapılmıştı. Acaba bu ilim mezheplerin oluşmasından sonra mezheplerin iç tutarlılığını tespite ve diğerleri ile polemiğe girdiği zaman fakihlerin ellerinde bir argüman olmak üzere mi oluşturuldu? Yoksa şer'î kaynaklardan usûlünce bir hükme ulaşabilmek, bir semereyi elde edebilmek amacıyla mı oluşturuldu? Tartışmaya katılanlar ve izleyenlerin malumudur, günümüzdeki bazı araştırmacılar, birinci zaviyeden bakarak, "aslında bu ilim, her şey olup bittikten, amelî mezhepler kurulup yerleştikten sonra, olup biteni anlamlandırmak üzere hikâyeyi tespit eden bir ilimdir" değerlendirmesini yapıyorlar ve bunun arkasından da "Bu ilmin yüzü geçmişe dönüktür. Bugüne ve geleceğe bir şey söylemez." diyorlar. Bu benim açımdan kabul edilebilir bir yaklaşım değil. O zaman da bu yorumu niye benimsemediğime dair bazı gerekçelerimi paylaşmıştım.

Peki, niye böyle? Burada Abdullah Bey'e itiraz olarak şunu söyleyeceğim: Bu fıkıh usûlü dediğimiz olgunun ilim haline gelmesi, yazıya geçirilmesiyle mi olmuş yoksa bu bir ilim olarak zaten mevcut muydu? Çünkü bunun uygulaması var, furûu var; yeknesak, tutarlı, kendi iç bütünlüğünü korumuş, mezhepler içerisinde çerçevesi çizilmiş bir fer'î hükümler hazinemiz var. Bu hazinenin birikmesinin yani hüküm istinbat

---

* Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yamanahmet@hotmail.com

ve tefrîinin oturmuş bir alt yapısı (mâ yübnâ aleyhi ğayruh) olarak, bir arka planı olarak zaten mevcut muydu? Ben bu ikincisinin olduğunu düşünüyorum. Zira böyle olmasaydı fıkhımız bir yeknesaklığa, bir tutarlılığa sahip olamazdı. Bir mezhep bütünlüğünden bahsedemezdik. Yazımını İmam Şâfiî ile başlatsanız bile Şâfiî'nin yazımı da mezhebinin temellerini attıktan sonradır veya onunla at başıdır.

Mesela örnek olarak burada şu anda şöyle bir konuyu tartışsak: "Çay nasıl demlenir? Bununla ilgili bir metodoloji tespit etmeye çalışsak" desem, buradan görüşleri alsak, herkes bir öneride bulunsa ve sonuçta biz "Çay şöyle demlenir" diye bir neticeye varsak, yarın da bir arkadaşımız bunu yazsa ve neşretse, çayın nasıl demleneceği ilmi, bugün cumartesi itibariyle var mıdır? Yoksa yarın pazar günü yazıya geçirildiğinde mi var oldu? Fıkıh usûlü de böyle bir şey. Yani Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in hüküm koyma süreçlerine baktığımız zaman, sahabe-yi kiramın kullandığı kavramlara baktığımız zaman orada örfü de, kıyası da, neshi de, tahsisi de, önceki şeriatlara atfı da, rivayetlerin değerlendirme ölçütlerini de görüyoruz. Dolayısıyla yazılmasa bile bir sistematik yapı var ve buna göre de vakti ile mezheplerden önce oluşmuş tutarlı bir amelî hayat, bütünlüklü bir ahkâm dizgesi sunmuş bir usûl var. Böyle olunca yüzü sadece geriye dönük olmayan, yaşayan ve bundan sonra da vizyoner olarak bulunan bir ilimden bahsetmiş oluyoruz.

Eğer hal böyle değilse, yani usûlü'l-fıkh sadece geçmişe dönük ise benim iddiam şudur: Bugün karşılaştığınız yeni olaylara siz fıkıh usûlü ilkelerini ve deliller hiyerarşisini kullanarak hüküm veremezsiniz. Tekrar ifade edeyim. Yani eğer siz "fıkıh usûlü bugün için işlevsel değil, sadece geçmişte olan biteni anlatan bir ilimdir, yüzü geriye dönüktür" derseniz, o zaman bugün karşılaştığınız problemlere çözümü o geçmişten

devşirmek durumunda kalacaksınız, sadece tahriçle bir sonuca varabileceksiniz demektir. Böyle yaptığınız zaman da sıkıntılı sonuçlara hazır olmalısınız.

Mesela, şimdi aklıma gelmiş bir örnek olarak arz edeyim: Dondurulmuş bir embriyoyu sperm sahibi öldükten sonra karısına iddet süresi içerisinde nakletsek veya dondurulmuş spermi, kişi öldükten sonra iddet bekleyen eşinin yumurtasıyla dölleyip tüp bebek yöntemiyle gebeliği sağlasak doğan çocuğun nesebi sahih midir? Bu işleme cevaz verebilir miyiz? Eğer siz kendinizi sadece tahriçle sorumlu görür, yani "fıkıh usûlü ilkelerini işleme katmadan; Kitap, sünnet, icma, kıyas, diğer deliller, bunların kullanılma ilkeleri, işin felsefesi olan makâsıd vb. şeyleri dikkate almadan, oluşmuş bir mezhep sistematiği içerisinde cevap vereceğim" derseniz o zaman şöyle bir şey göreceksiniz: Şâfiî mezhebinde tuhaf bir ayrıntı var: Bir cariye ümmü veled statüsü elde edebilmek amacıyla henüz yeni ölmüş efendisinin bir şekilde dışarıya çıkmış olan spermini değişik yollarla kendisine naklederek gebe kalmış olsa, doğumu takiben ümmü veled olur mu? Şâfiî fakihleri "olur" demişler. Bundan hareketle günümüzde, bireysel çalışan müftülerden vazgeçtim bazı fıkıh kurulları bile mezhepteki bu hükme dayanarak cevaz vermişlerdir. Ama siz fıkıh usûlünü yaşayan bir ilim olarak görseydiniz o zaman işin içerisine daha öncelikli delilleri alacaktınız, hem makâsıdı hem şeriatın genel ilkelerini alacaktınız ve daha tatmin edici bir neticeye varabilecektiniz. Hâsılı fıkıh usûlünün mahiyetiyle ilgili tespitleriyle ben Ferhat Hocamızın isabetli bir noktada durduğunu, nâcizane teslim etmiş oluyorum.

Fıkıh usûlünün istiklali meselesine gelince: Sabah ki oturumda kısmen söylemeye çalışmıştım. Her ne kadar mebâdiini başta kelâm olmak üzere dil, fıkıh, diğer ulûm-i İslâmiye ve akliye gibi birçok ilimden alıyorsa da bir hakikat var ki usûl, bu aldıklarını mezcetmiş; aldığı ilimlerden çok daha ileri bo-

yutlarda daha derinlemesine tahlil etmiş ve sonuçta kendine özgü bir kavramsallaştırma ve sistemleştirme yapmış ve böylece müstakil bir ilmî hüviyet kazanmıştır. Mesela dil bahislerini ele alsanız her hangi bir dilciden çok daha teknik analizlerle karşılaşırsınız. Mesela usûl, dilcilerde görülmeyen bir tasniflemeyle açık, kapalı lafızlar ayrımını yapmıştır. Mesela âmmın tahsisi, mutlakın takyidi meselesinde çok incelikli dil tahlilleri üretmiş; adeta yeni buluşlar yapmıştır. Hatta öyleki usûlü'l-fıkhın geliştirdiği kimi terimler ve konular nahivciler tarafından iktibas edilmiş ve böylelikle gramer eserlerine yeni içerikler kazandırılmıştır. Mesela dilci Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis* isimli nahiv kitabında özellikle Hanefî usûlcülerin kıyas, illet, illetin tahsisi, istihsan, kıyasü'l-furû alâ fesâdi'l-usûl, teâruz gibi kavramsallaştırmaları nahve uygulanmıştır. Keza bir başka dilci Ebû'l-Berakât Abdurrahman el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-İnsâf fî mesâili'l-hılâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* isimli eseri, hılâfiyât alanındaki fıkıh eserlerinin metoduna göre kaleme alınmıştır.[1] Dolayısıyla mebâdiinde dilin-nahvin olması usûlün Arapçadan bağımsız olmadığı anlamına gelmiyor.

Geçmişte mesela ilk 3-4 asırdaki ilimler tasnifine baktığımız zaman da bizim âlimlerimiz veya feylesoflarımız tarafından fıkıh usûlünün müstakil bir ilim olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*'da malumunuz bir dörtlü beşli ilim tasnifi yapıyor. Medenî- tabiî ilimler ayrımında mesela medenî ilim altına iki tanesini yerleştiriyor, kelâm ve usûlle beraber fıkıh. Biri zihniyeti kuruyor diğeri de onun yaygınlaşmasını ve yaşamasını sağlıyor. Hârizmî ondan birkaç on yıl sonra şer'î ilimler diye bir bahis açıyor, burada yine iki ilme

---

[1] Ayrıntılar için bk. Abdülmelik Abdülvehhab En'um, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahv ve usûlih ve'l-fıkh ve usûlih", *Mecelletü'ş-Şerîa ve'l-Kânûn*, sy 46 (2011), s. 303-342.

usûlle beraber fıkıh ve kelâma yer veriyor. Gazzâlî, aklî, naklî, hem aklî hem naklî ayırımı yapıyor işte bu üçüncüsünde fıkıh ve usûlünü sayıyor. İbn Haldun keza benzer bir bakış sergiliyor. Dolayısıyla fıkıh usûlünün istiklali konusunda da çok eskiden beri teslim edilmiş bir özelliği var.

Sözün burasında izniniz olursa bu mütekellim-fukaha ayırımına ben de bir iki cümleyle değinmek isterim. Burada da hocalarımızın dile getirdiği üzere bu ayırım, anlaşılması ve kavranılması biraz zor bir içeriğe sahip. Hadd-i zâtında bu, merhum İbn Haldun'un bize hediye ettiği bir ayrımdır. Acaba ondan önce literatürde böyle bir ayırım var mıydı? Mesela bir müellifin kendisini "ben bir mütekellim usûlcüyüm ya da fakih usûlcüyüm" tarzında bir nitelemesi var mıydı? Diyeceksiniz ki, "Evet, Sem'ânî'nin buna dair ifadeleri var." Birazdan onu aktaracağım. Gazzâlî'nin de mesela *el-Mustasfâ*'sının başlangıç bahislerinde "tabiatlarında kelâm ilminin baskın olduğu mütekellim usûlcülerden; keza lügat ve nahiv yönleri galip olan usûlcülerle fıkıh sevgisinin yönlendirdiği Maverâünnehir usûlcülerinden" bahsettiğini görürüz. Fakat o kendisini bunlardan hiçbirine nispet etmez; aksine hepsini usûl konularını kendi rotasından çıkarmakla eleştirir. Burada dikkatimizi çeken husus, eleştirdiği bu tutumları Gazzâlî'nin birer müstakil yöntem olarak isimlendirmemesi; belki meslekleri yani uzmanlıkları sebebiyle bazı konulara fazlaca yer veren birer tavır olarak değerlendirmesidir. Dolayısıyla aslında çok net bir biçimde fukaha-mütekellim-memzuc şeklinde ayırabileceğimiz farklı usûl metotlarından bahsetmek kolay görünmemektedir. Ama dediğim gibi İbn Haldun merhumun bir hediyesi olmak üzere biz bunu bugünlerde hala konuşmaya devam ediyoruz.

Sem'ânî böyle bir ayırımdan bahsediyor demiştiniz. Onun *Kavâtı'u'l-edille*'sinde ilgili cümleyi okuyayım size. Sem'ânî kim? Önce Hanefî iken sonra Şâfiîliğe intisap etmiş bir âlim. Bu âlim hangi metoda göre eserini yazmıştır diye sorsa-

nız, size verecekleri cevap büyük ihtimalle "mütekellim metoduna göre yazmıştır" olacaktır. Ama bakın kendisi ne diyor mukaddimesinde:

وما زلت طول ايامي اطالع تصانيف الاصحاب في هذا الباب وتصانيف غيرهم فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام و رائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه وقد رايت بعضهم قد اوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه بل لا قبيل لهم فيه ولا وفير ولا نقير ولا قطمير...

Bakın mütekellimûn vadisinde değil bambaşka vadilerde dolaşan Sem'ânî bunları dedikten sonra şunu ekler:

وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه اسلك فيه طريقة الفقهاء

Sonra Gazzâlî'ye bakın. Mütekellimûn eserlerinin mütûnü erba'ası içinde dördüncü sırada onun *el-Mustasfâ*'sı sayılır. Nitekim İbn Haldun da öyle yapmıştır. Peki o kendisini öyle mi tanıtır? Hayır. O da mukaddimesinde der ki "herkesin tabiatı, telifâtına yansımıştır. Dilciler kitaplarında dil konularına ağırlık vermişler, kelâmcılar da tabiatlarına kelâm hâkim olduğu için onun kavramlarıyla veya konularıyla kitaplarını doldurmuşlar. Fakihlerinki de öyle. Ben bu üçünden de uzak kalacağım". Bizim bir gruba dâhil ettiğimiz bir âlimimiz "ben o gruptan uzak kalacağım" diyor mesela. Dolayısıyla bu ayırımlar çok köşeli, sınırları belli ayırımlar değildir. Sabah kısmen ifade etmiştim, Pezdevî mesela, usûlünün girişinde adeta bir iman manifestosu yazar ve hangi itikad çizgisinde durduğunu belirtir. Yani mütekellim diyecekseniz işte Pezdevî, mutezileden uzak kaldığını ifade etmek için, Ebû Hanîfe'nin itikadına sahip çıktığını göstermek için mesela kelâmî tercihlerini dile getirir. Diğer taraftan Şâfiî usûlcü ve fakihi Şîrâzî'yi ele alın, onu da yine mütekellim usûlcülerden sayacaklar; ama o da usûle kelâmın karıştırılmaması gerektiğini söyleyecektir.

Şimdi son noktaya intikal ediyorum: Hüsün-kubuh niçin usûlde ele alınmıştır? Ben de vaktiyle bunu garipsemiştim. Hatta daha sonra Şâtibî'nin de usûle dahîl olan (sonradan giren), aslında onun öz çocuğu olmayan meseleler arasında bunu saydığını da görünce haklı olduğuma kanaat getirmiştim. Ama sonradan sonradan anladım ki -burada Ahmet Sâim Kılavuz hocam da dile getirdi- bu hüsün-kubuh meselesi, sanki zihniyeti kuran şablonun bir boyutu. Bu "zihniyet oluşturma" konusuna ikinci defa değiniyorum zira sabah da söylemiştim. Sanki burada, siz de "ideoloji" kelimesini kullandınız Ferhat Bey Hocam, sanki ideolojiyi tahkim ve zihniyeti oluşturma amacıyla bu konuya yer vermişler. Yani hâkim kim? Hükmün sahibi kim? Kimin nereye kadar yetkisi var? Acaba müçtehit kişi, şer-i münzel olmadan bir hüküm koymaya muktedir midir veya salahiyet sahibi midir? Acaba amelî sorumluluk fıtratla mütenasip olabilir mi? gibi tartışmalara bir arka plan oluşturmasını sağlıyor gibi geliyor bana ve bu, iyi ki yapılmış diyorum ben de şimdi.

Mesela fetret dönemindeki sorumlulukla alakalı yorumlar bağlamında meseleye yaklaşsak hüsün-kubuh teorisinin bize fıtratla ilgi kurma fırsatı verdiğini görürüz. Nasıl mı? Bir fabrika ayarlarımız var bizim, tabir yerindeyse. Fıtrî değerlerimiz var. Ona bağlı olarak insan eğer hakikaten insansa o zaman yalanın ne olduğunu, zinanın ne olduğunu, hırsızlığın ne olduğunu tespit edebilir. Bir yaratıcının varlığını da tespit edebilir. İşte bu fabrika ayarları bakımından bir vurgu yapıyor bu hüsün-kubuh. Yani o fetret dönemlerinde, tamam işin ibadet ve muamelatla ilgili ayrıntılarına ilişkin bir hüküm yok, şer-i münzel yok, bunula ilgili sorumluluk da yok ama en azından temel insanî değerler ve fıtrî değerler ve kurallar bakımından fabrika ayarlarıyla uyumlu bir toplumsal ve bireysel hayat, insan tarafından kurulabilir. İşte bunun da zeminini hüsün ve kubuh teorisi oluşturuyor diye düşünemez miyiz?

Bu soruya benim cevabım "evet, tam da budur" olur. Geldiğim bu son noktayı arz etmek istedim.

Ve son bir sorum Ferhat Bey Hocama: Ebû Hanîfe Hocamızın acaba bir vicdanî ve bâtınî fıkıh ayırımı ve kavramsallaştırması var mı? Ben yanlış anlamadıysam ondan böyle bir ayırım nakledilmiş oldu. Doğrusu, Ebû Hanîfe'nin böyle bir ayırım yaptığını hatırlamıyorum. Ittılâımın eksikliğiyle bunu bir soru olarak tevcih etmek istiyorum.

Teşekkür ederim.

Şükrü ÖZEN*

METİN GELİRSE

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sukrumahmut@yahoo.com

Hatice ARPAGUŞ*

FIKIH USULÜ YÖNTEMLERİ

Prof. Dr. Ferhat Bey'e uzun ve geniş muhtevalı tebliğinden dolayı teşekkür edip birkaç nokta da durmak istiyorum.

Tebliğde fıkıh usûlüyle ilgili üç metottan ve her bir metodun önde gelen temsilcilerden bahsedilmektedir. Bunlar içinde özellikle mütekellimûn metodunun Şafî ve Eş'arî ulemadan oluştuğu örnekler üzerinden anlatılmıştır. Ancak Ferhat Bey ehli eser müelliflerinin nasıl bu kategori altında yer aldığını "ehl-i rey ve kelâmî akıl yürütme yöntemlerine karşı olan Malikî, Şafiî ve Hanbelîler'in nasıl olup usûl-i fıkıhta mütekellimûn metodunu benimsedikleri hususu, usûl tarihi bakımından hala araştırılması gereken önemli bir konudur" ifadeleriyle değerlendirmektedir. Aslında bu şekilde soru sormak yerine bu tarzdaki tasnifin genel geçer bir kanaat mi yoksa belli bir dönemde yapılmış bir tasnif mi olduğunun ortaya konması daha uygun olacaktır. Dolayısıyla Ferhat Bey'in konunun araştırılmasını bu tasnifin ne zaman yapılmış olduğuyla alakalı olarak gündeme getirmesi meselenin anlaşılmasında daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim tasnifler incelenince -her ne kadar bu şekildeki kategorik yaklaşımı tasvip etmesem de- mantığı çok net bir şekilde anlaşılmaktadır. Hanefî ekolü fukaha metodu, Eş'arî ekol de mütekellimûn metodu olarak nitelendirilmiş ki bu şekildeki isimlendirmeye katılmak oldukça zordur. İlk ehl-i rey mensupları fakih kabul edilip Eş'arîlerin mütekellimîn metodunun temsilcileri olmaları, tutarlılığı bulunmayan bir yaklaşım gibi görünmektedir. Muhtemelen başlangıçta böyle bir metottan bahsetmek mümkün değildir. Bu yaklaşımın Gazzâlî dönemi sonrasındaki bir

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arpagush@yahoo.com

isimlendirmeye denk gelmiş olmalıdır. Eş'arîler'in Ehl-i Hadis kelâmcıları olarak anılmalarına karşı fıkıhta Şafiî olmaları, Kadı Abdülcebbar'ın da fıkıhta Şafiî olması onunla Eş'arî ulemayı aynı kategori içine bulundurmuş görünüyor. Ancak bu kategori içine Hanbelîliği koymak makul gibi görünmemekte ve Hanbelî bir örnek de verilmemektedir. Felsefenin ve özellikle mantığın İslâmî ilimlere girmesinden sonraki döneme memzûç denmesi de kendi içinde yine tutarlılığı bulunmayan bir yöntemdir. Yani felsefenin İslâm dünyasına girmesinden sonra yapılmış bir kategorileştirmede Eş'arîler mütekellimûn metodu içinde kalmaya devam ederken Hanefîlerin erken dönemi fukeha, felsefe sonrası döneminin de memzuç olması, kendi içinde bütün ekolleri sağlıklı bir şekilde değerlendiremeyen bir tasnifleme yöntemi gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki tanımlama ve tasnife gitme üzerinde yeniden düşünülmesi çok daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Bu açıdan pek izah edilemeyen fukaha, mütekellimûn ve memzuç metot yerine kelâm tarihi esas alınarak hareket edilse çok daha anlaşılır ve makul yöntemlerden bahsetme imkânı bulunabilirdi. Mesela Hanefiliği Bağdat, Mavearünnehir merkezli ve felsefe sonrasında incelemek, Eş'arîliği de Gazzâlî öncesi ve Gazzâlî sonrası şeklinde ele almak çok daha makul bir tasnif yöntemi olacaktır. Nitekim karma metot da felsefenin etkisiyle mantığın fıkıh usûlünün inşasına etki ettiği döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin mütekellimûn metot içinde kalarak karma metot da Hanefî Sadruşşerî'a'nın bulunması, yukarıda da ifade edildiği üzere sağlıklı bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Bunun yerine Mutezile, Mâtüridîlik ve Eş'arîlik şeklindeki üç ana ekolün yöntemlerinden hareket etmek ve bunların başlangıçlarından zaman içinde yaşadıkları süreci de dikkate alarak tasnif etmek daha doyurucu bakış açısına ulaşmaya vesile olacaktır. Teşekkür ederim

Ahmet Saim KILAVUZ*

Ferhat bey'i böyle güzel, efradını câmi ağyârına mâni bir tebliğ hazırladığı için tebrik ediyorum. Toplantının amacına uygun bir tebliğ olmuş. Yalnız tebliğinde "kelâmcıların fetret dönemi insanların durumu ile ilgili hüküm vererek, kendilerinden sonra gönderilen bir şeriatle önceki dönem insanlarının sorumlu olduklarını söylemelerini anlayamadığını!" dile getirdi. Bu konuya açıklık getirmek gerekirse; kelâmcıların fetret dönemi insanlarının sorumluluğu konusunda konuşmaları, fetret meselesini, hüsün-kubuh meselesini tartışmalarının sebebi değil, sonucu kabul etmelerinden kaynaklanır. Siz eşyanın veya fiilin zatında iyilik-kötülük özelliği bulunduğunu , bu iyilik ve kötülüğü de en iyi bilenin Allah Taala olduğunu, O'nun da bu bilgisi doğrultusunda iyilik özelliğine sahip fiili emrettiğini, kötülük özelliğine sahip fiili yasakladığını söylerseniz, hüsün-kubuh konusuna böyle bir yaklaşım sergilerseniz, tabiî ve zorunlu olarak böyle bir yaklaşım sizi peygamber tebliğatı herhangi bir şekilde kendisine ulaşmamış (fetret dönemi) kişinin sorumluluğu konusunda da söz söyleme mecburiyetine götürür. Kaldı ki, mükellefin fiilleri ile ilgili hükümlerin tamamı Kur'an ve Sünnette ortaya konulmuş değildir. Müctehid, Kitap ve Sünnetin boş bıraktığı alanda hüküm verirken neye göre hareket edecektir. Kitap ve sünnetin genel prensipleri doğrultusunda şekillenmiş ve yoğrulmuş bulunan zihni, düşüncesi ve bilinci ile fiilin zatında var olan iyilik ve kötülüğü tesbit edip bu tesbite göre hüküm koyacaktır. Fiili, müstahsen bulursa emredecek, kabih bulursa yasaklayacaktır. Nitekim Hanefiler, kıyasa göre ortaya çıkan sonuçtan vazgeçerek, müctehidin kendince müstahsen bulduğu sonuca itibar ederken, yani istihsanda bulunurken, fiillerin zatında mevcut bulunan iyiliği tesbit edip, bu tesbite göre hüküm bina etmiyorlar mı?

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, askilavuz@uludag.edu.tr

Aynı şey fert ve toplum yararı vb konularda (maslahat) da geçerli olmuyor mu? Konu ile ilgili olması bakımından Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh anlayışını da kısaca zikredelim:

Mâtürîdiyye'ye göre fiillerin hüsn ve kubh ile nitelenmeleri zâtları gereğidir. Akıl bir çok fiilin güzellik ve çirkinliğini din gelmeden de kavrayabilir. Akıl, sadece dinin getirdiklerini idrâke aracı değildir. Fiiller dinin emir ve yasaklarının kapsamına girdiği için sonradan iyilik ve kötülük niteliğini kazanmış değildir. Allah Teâlâ iyi oldukları için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için yasaklamıştır. Mâtürîdîler'e göre, hüsn emrin, kubh da yasağın işaret ettiği bir sonuçtur (medlûl). Allah'ın bir şeyi emretmesi, o şeyin iyilik ve güzelliğini, yasaklaması da kötülük ve çirkinliğini göstermektedir.

Mâtürîdîler teoride böyle söylemekle beraber, insan fiillerini üç grupta incelerler: Birinci grup fiiller, aklın muhakemeye gerek duymadan idrâk edebileceği, Allah'ın varlığı ve birliğini bilmek, inanmak, adalet, iyilik, hayat kurtarma vb. fiillerdir. Akıl, din gelmeden de bunların iyiliğini kavrayabilir. İkinci grup fiillerin ise iyi veya kötü olduğu muhakeme ile ve delile baş vurularak istidlâl ile bilinir. Bir caninin elinden bir masumu kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi oluşunu kavramak gibi. Üçüncü grup fiillerin iyilik ve kötülüğü ancak dinin ve vahyin açıklamasına bağlıdır. Akıl bunları yalnız başına kavrayamaz. İbadetlerin şekli ve sayıları gibi.

15 Kasım 2015 Pazar

ÜÇÜNCÜ OTURUM

İSLÂM FELSEFESİ

(10.00-12.30)

Başkan: **Prof. Dr. Ali DURUSOY**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

3. Tebliğ: ***Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle ve İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkhın Kelâm, Tasavvuf İle Olan İlişkisi***

Tebliğci: **Doç. Dr. Ömer TÜRKER**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

III

BİRLEŞEN VE AYRIŞAN YÖNLERİYLE USÛL-İ FIKIH, KELÂM, TASAVVUF, İSLÂM FELSEFESİ

Ömer TÜRKER[•]

Felsefe, kelâm, tasavvuf ve fıkıh usûlünün birleşen ve ayrışan yönlerinin neler olduğu sorusu, iki alt soruya ayrılabilir. Birincisi, İslâm'da felsefî ilimler ile dinî bilimlerin hangi meselelerde kesiştiği ve ayrıştığı sorusudur. İkincisi de kelâm, tasavvuf ve fıkıh usûlünün hangi meselelerde kesiştiği ve ayrıştığı sorusudur. Ayrıca kesişme ve ayrışma, sadece meselelerde buluşma ve ayrışma anlamında değil de görüş birliği ve ayrılığı anlamında anlaşılırsa söz konusu disiplinlerin kesiştiği meselelerde farklı ve ortak görüşlerin neler olduğu da sorulabilir. Ancak bu soruları cevaplamaya geçmeden önce felsefî ve dinî ilimlerin konularına ve kesiştiği meselelere kısaca işaret etmek gerekir.

1. Konu ve Meseleler Bakımından Felsefî ve Dinî İlimler Arasındaki İlişki

A. Şer'î Bilimler

Şer'î veya dinî bilimler; kelâm, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, ferâiz ve tasavvuf kısımlarına ayrılır. Kelâm ilmi, aşağıda daha ayrıntılı bahsedileceği üzere başlangıçta inançla ilgili ayetlerin bir tefsiri konumunda iken ikinci asrın sonlarına doğru özellikle Nazzam, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Câhiz gibi Mutezile kelâmcıların nezdinde dinî nassları dikkate alarak

---

[•] Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi, om.turker@gmail.com

varlığın bütünü hakkında araştırma yapan ve bu anlamda eşyanın hakikatini kavramayı amaçlayan bir tümel disipline dönüşmüştür. Dolayısıyla bu ilmin konusu "mevcut olmak bakımından mevcut"; meseleleri, mevcut olmak bakımından mevcuda ilişen durumlar; gayesi ise hakikat araştırmasının nihâî sonucu olan Tanrı'yı bilmektir. Bir kısım kelâmcılar ise Mutezilenin yoklukta sübûtu bulunan sâbit şeyler ile varlık ve yoklukla nitelenemeyen haller görüşü kelâmda incelendiği halde "mevcut olmak bakımından mevcudun" dışında kalacağı gerekçesiyle kelâmın konusunun "ma'lûm" olduğunu ve kelâm ilminin ma'lûmu dini akidelerinin ispatıyla ilişkili olması bakımından incelediğini iddia etmişlerdir. Bu durumda kelâmın meseleleri ma'lûma ait olup dini inançlarla ilgili olan bütün nazarî hükümler olmaktadır.[1] Konusunun bütün mevcutları kuşatmasından ötürü kelâm ilmi, şer'î ilimlerin en genelidir. Bu ilmin ilkeleri, ya kendiliğinden açık olan kavram ve önermelerdir ya da yine bu ilimde açıklanan kavram ve önermelerdir. Kelâm ilminin en önemli meselesi Tanrı'nın zâtı ve sıfatları olduğundan bu ilme "ilmü't-tevhîd ve's-sıfât"; nazar ve istidlâl yöntemini kullandığından "ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl"; dinin aslî yani inançla ilgili hükümlerini incelediğinden "usûlü'd-dîn" adı verilmiştir.

Tefsir ilminin konusu, murâda delalet etmesi bakımından Kurân ayetleridir; meseleleri ise ayetlerin bu yönden özellikleridir. Buna göre "tefsir, Allah'ın kelâmının Onun muradı-

---

[1] Kelâmın konusu hakkındaki tartışmalar ve farklı görüşler için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, 134-45. Konunun tarihsel bir incelemesi için bkz. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005/1, sayı: 28, s. 5-35.

na delalet etmesi bakımından hallerinin incelendiği ilimdir".[2] Bu inceleme, dil bilimlerinden ve diğer şer'î bilimlerden destek alınarak yapılır.[3] Kıraat ilmi, Kurân lafızlarının nasıl okunacağını inceler. Dolayısıyla kıraat ilminin konusu, Kurân iken meseleleri bu yönden Kurân lafızlarına ilişen durumlardır. Hadis ilminin konusu, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve halleridir. İlkeleri, hadislerin durumları ve özellikleridir. Meseleleri ise bu ilmin ulaşmayı amaçladığı şeylerdir. Hadis ilmi, temelde rivayetlerin derlenmesini amaçlamakla birlikte rivayetlerin hangi şartlarda muteber kabul edileceği, sıhhat açısından farklılıkları ve nasıl tasnif edileceğine ilişkin kural ve terimleri de içerir. Söz konusu kural ve terimler, özellikle ilk üç yüzyılda hadis mecmualarının baplandırılmasında ve kitap içinde hadisle ilgili değerlendirmelerde doğrudan veya dolaylı olarak ifade edilirken ilerleyen yüzyıllarda ya hadis kitaplarının girişinde ya da "mustalahu'l-hadîs" denilen müstakil bir literatürde incelenmiştir.

Fıkıh ilminin konusu, vaciplik, mendupluk, helallik ve haramlık bakımından mükelleflerin fiilleridir. Meseleleri ise amelî dini hükümlerdir. Fıkıh; Kurân, sünnet, İslâm ümmetinin icmâı ve kıyas olmak üzere dört delil üzerine kuruludur. Bu nedenle bir kısım âlimler fıkhı "şer'î amelî hükümlerin ayrıntılı delillerden hareketle bilinmesidir" şeklinde tanımlamışlardır. Fıkhın amacı, dini bakımdan sorumlu kimsenin bütün amelî fiillerinin dinin temel esasları açısından durumunu belirlemektir. Bu nedenle kelâm ve tasavvufun yanı sıra dinî nassların yaşanan hayatla veya insan fiilleriyle doğrudan ilişkisini kurmayı yani dinî nassların yorumlanması işini üstlenen temel

---

[2] Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, (Keşşâf hamişinde basılmıştır, Beyrut ts.), I, 15.

[3] Bk. Muhyiddîn Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), s. 14-21.

bilimlerden biri olup insan fiilleriyle ilgili çok geniş bir araştırma sahasına sahiptir. Fıkıh da diğer şer'î ilimler gibi Basra, Küfe, Medine ve Mekke gibi belli başlı şehirlerde tedris faaliyeti yürüten sahabilerin etrafında oluşan halkaların sonucu olarak gelişmiş olup birey, toplum ve devletle ilgili pratik sorunların çözümü amacıyla yapılan yorum (içtihat) faaliyetlerinin ürünüdür. Ancak ilk asırda müçtehitlerin tikel hükümlerden ayrıştırarak müstakil bir yöntem olarak tedvin etmediği nasslardan hüküm çıkarmanın kuralları, ikinci asrın sonlarında İmam Şafiî tarafından (ö. 204) tespit edilerek fıkıh faaliyetinin yöntemi tedvin edilmeye başlanmıştır. İlerleyen yüzyıllarda Ebû Hanife, Malik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi müçtehit imamların takipçileri de kendi yöntemlerini tikel fıkhî hükümlerden ayrıştırarak müstakil eserler telif etmişlerdir. Dolayısıyla fıkıh ilmi, Kurân, sünnet, icmâ ve kıyastan amelî hükümler çıkarmanın keyfiyetini inceleyen ve diğer şer'î ilimlerde de kullanılabilen bir alet ilminin doğmasını sağlamıştır: Fıkıh usûlü. Fıkıh usûlü, tahkîkî olarak fıkıh yapmayı sağlayan tümel kuralların bilgisidir. Bu bakımdan fıkıh usûlünün konusu, şer'î deliller ve hükümlerdir. Bu ilmin meseleleri, delillerin ve hükümlerin kendilerine has özellikleri; ilkeleri ise doğruluğu kabul edilerek meselelere dayanak teşkil eden kavram ve önermelerdir. Fıkıh usûlü ilkelerini, genellikle dil bilimleri, kelâm ve fıkıhtan alır.

Yukarıda fıkıhla ilgili açıklamalar, fıkhın insanın dış organlarıyla gerçekleştirdiği fiillerin hallerini incelediğini göstermektedir. Fakat insan fiilleri, dış organlarla yapılan fiillerden ibaret değildir; bunun yansıra İslâm düşünürlerinin "kalbe" ait olduğunu söylediği bir takım fiiller vardır. Bu fiillerin bir kısmı inançlar iken bir kısmı da korku, ümit, hayâ, edep gibi kalbin halleridir. İnançlar kısmı yukarıda zikredilen kelâm ilmi tarafından incelenir. Erken dönemde hem inançlar hem de dış fiiller için fıkıh kelimesi kullanılabildiğinden kelâm ve fıkhı

ayırmak için birincisine "el-fıkhü'l-ekber", ikincisine ise el-fıkhu'l-asğar" denmiştir. Kalbin halleri kısmını ise tasavvuf ilmi konu edinmiştir. Tasavvufun gayesi, Kurân ve sünnete tabi olmak suretiyle kalbi arındırarak marifetullaha ulaşmaktır. Dolayısıyla bu gayede kelâm ilmi ve felsefenin metafizik kısmıyla ortaktır. Ancak her ikisinden de yöntemiyle ayrışır: Allah'ı bilmek, kalbin amellerle saflaştırılması sayesinde Allah'ın kulun kalbine tecellisiyle gerçekleşir. Sufiler, kelâm ve felsefenin kullandığı istidlâl yönteminin yanlış olduğunu değil, eksik olduğunu iddia ederler. Onlara göre istidlâl süreci, kulun Allah'a yaklaşmasını engelleyen nefsanî afetleri ortadan kaldırmadığı ve kalbi saflaştırmadığından şeylerin hakikatlerini olduğu gibi kavramakta yetersizdir. Bu nedenle kişi, Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olarak "Allah'ın ahlakıyla ahlaklandığı" takdirde marifetullaha ulaşabilir. Bu anlayış, hicri ilk iki asırda daha ziyade bir tavır olarak görünmesine rağmen ilerleyen yüzyıllarda belirli bir zümrenin temsil ettiği, kendisine özgü terimleri ve kaideleri olan bir bilim olarak temayüz etmiştir. Ancak tasavvufun gerçek anlamda metafizik bir disiplin olarak kurulması, Gazzâlî sonrasında İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî tarafından gerçekleştirilmiştir. Konevî, tasavvufun konusunu "varlık olmak bakımından varlık (Tanrı)"; ilkelerini Tanrı'nın isimleri; meselelerini ise Tanrı-alem ilişkisi olarak tespit etmiştir.[4]

B. Felsefî Bilimler

Bilindiği üzere felsefî bilimler, teorik ve pratik olmak üzere iki ayrılır. Teorik ilimler, bir eyleme götürmesi amaç-

---

[4] Sadreddin Konevi, *Miftah-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücud*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s.1–5. Tasavvufun konusu ve meseleleri hakkında ayrıntılı bir tartışma için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 63-95.

lanmayan ve bilginin kendisinin amaç olduğu ilimlerdir. Pratik ilimler ise bilginin kendisi nedeniyle değil, bir eyleme götürmesi için elde edildiği ilimlerdir. Teorik ilimler; doğa ilimleri, matematik ve metafizik olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç ilmin ilmin hiyerarşideki yeri, konularına göre belirlenir. Hiyerarşinin tepe noktasında metafizik bulunur. Çünkü metafiziğin konusu, "mevcut olmak bakımından mevcut"; meseleleri, zorunlu, mümkün, birlik, çokluk, kuvve, fiil, illet, malûl vb. mevcudun mevcut olması bakımından ilişenleri; ilkeleri ise kendiliğinden açık ve herhangi bir ilimde ispatlanmaya ihtiyaç duymayan kavram ve önermelerdir.[5]

Dolayısıyla dışta varlığı bulunan her şey metafiziğin kapsamına girmektedir. Ancak bütün mevcutları tek tek incelemek hem mümkün olmadığı hem de aynı varlık tarzına sahip mevcutların ayrı ayrı konu başlığı yapılması gereksiz olduğundan mevcutlar aklî ve maddî kısımlarına ayrılarak meselelerin konuları oluşturulmuştur. Aklî mevcutlar kapsamına Tanrı, göksel akıllar, göksel cisimlerin nefisleri ve insan nefsi; cisimler kapsamına bütün cisimler girer. Bütün cisimler de cevher ve arazlardan oluşan kategorilere ayrıldığından metafizik, varlığın kategorilerini inceler. Metafizik, bütün mevcutları

---

[5] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. 8–15. Teorik ve pratik ilimler ayrımı Aristoteles'e dayansa da teorik disiplinlerden metafiziğin konusunu Fârâbî'nin kısa ama derinlikli risalesinden (*Risâle fî ağrâzi'l-Hakîm*) sonra ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk düşünür İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ'nın bu incelemesi kendinden sonra kelâm ve tasavvufun konularının belirlenmesinde metodolojik bir rol oynamıştır. Metafiziğin konusu tartışması için bk. Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn-i Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 45–62.

apaçık kavram ve önermelerden hareketle incelediği için felsefî bilimlerin zirvesinde yer alır ve en üstünü kabul edilir.

Metafiziğin hemen altında bulunan matematik ise ancak maddeye karışık olarak var olan ama maddeden soyutlanarak düşünülebilen varlıkları inceler. Matematiğin konusu, ya bizzat maddeden soyut niceliktir ya da nicelikli şeydir. Matematikte niceliğe nicelik olması bakımından ilişen haller incelenir ve bu ilmin tanımlarında bir madde türü veya hareket gücü kullanılmaz. Metafiziğin aksine matematik tek bir ilim değil, aritmetik, geometrik, optik, astronomi, musiki, mekânik ve ağırlık ilimlerini kapsayan bir ilimler mecmuasının adıdır. Dolayısıyla matematiğin konusu ya zihinde maddeden soyutlanmış ölçü veya zihinde madde ile birlikte alınan ölçü; ya maddeden soyutlanmış sayı veya bir maddede olan sayıdır. Matematik ölçünün soyut ya da bir maddede bulunan ölçü olduğunu veya sayının soyut ya da bir maddede bulunan sayı olduğu kabul edildikten sonra ölçü ve sayıya ilişen halleri inceler. Matematiğin kapsamına giren ilimler de sayı ve ölçü daha özel olarak kabul edildikten sonra sayı ve ölçüye ilişen arazları araştırır.

Matematik bilimlerin altında hem dışta hem de zihinde maddede bulunan, yani tanımında maddesi alınan şeyleri inceleyen doğa bilimleri (el-ulumu't-tabiî) yer alır. Doğa bilimleri, fizik, gökyüzü ve âlem, oluş ve bozuluş, etkiler ve edilgiler, mineraloji, meteoroloji, psikoloji, botanik ve zooloji kısımlarından oluşur. Fiziğin konusu, hareket ve sükûna konu olmaları bakımından doğal cisimlerdir ve bu ilim cisimlere bu yönden doğrudan (bizzat) ilişen arazları inceler. Gökyüzü ve âlem, âlemin unsurlarını oluşturan cisimleri ve hallerini inceler. Dolayısıyla bu ilmin ikincil konuları gökler, dört unsur, dört unsurun doğaları, hareketleri ve konumlarıdır. Oluş ve bozuluş; olma ve bozulma, doğurma, büyüme, yaşlanma, dönüşüm vb. durumları inceler ve bu ilimde söz konusu halleri kabul eden

ilk cisimlerin sayıları araştırılır. Etkiler ve edilgiler, dört unsura, imtizâcdan (karışım) önce göklerin tesiriyle ilişen hareket, genleşme ve yoğunlaşma vb. halleri inceler. Diğer bilimlerin konuları ise açıktır.

Pratik felsefe de üç ilimden oluşur: Ahlak, ev idaresi ve siyaset. Ahlak, insan bireyini; ev idaresi aileyi; siyaset ise toplumu konu edinir. Buna göre ahlak, erdemlerin türlerini, bunların nasıl kazanılacağını, erdemsizliklerin türlerini ve bunlardan nasıl kaçınılacağını inceler. Dolayısıyla ahlak, esas itibariyle nefiste ortaya çıkan halleri inceler. Ev idaresi, aynı evde yaşayan kimseler arasındaki ortak durumları inceler. Siyaset ise yönetimlerin, rejimlerin, medenî toplumların hallerini inceler; üstün ve düşük yönetimleri tespit eder. Bu üç ilmin de bir teorik bir de pratik kısımları vardır. Teorik kısmı, inceledikleri meselelerde tümel önermelerin ortaya konulmasıdır. Pratik kısım ise tümellerin tikel durumlara uyarlanmasını içerir.[6]

Aklî bilimlerin esasını oluşturan teorik ve pratik bilimlerin yanında bir de bu bilimlerde kullanılacak yöntemi inceleyen mantık sanatı vardır. Bütün bilimler, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere gitmek sûretiyle konuları hakkında bilgiye ulaşmayı amaçladıklarından mantık, bilinenlerden bilinmeyenlere gitmenin tümel formlarını inceler. İnsanın bütün bilgileri, kavram ve önermelerden oluştuğundan mantığı konusu, kavramlar ve önermeler yani bilinenlerdir ve mantık bilinenleri belirtilen açıdan inceler. Ancak mantık, bilenenden bilinmeyene gitmenin doğru formlarının yanı sıra yanlış formlarını da –bunlardan kaçınılması amacıyla- araştırır. Dolayısıyla mantık,

---

[6] Ahlakın felsefî disiplinler içerisindeki konumu ve İslam medeniyeti içerisindeki yansımaları için bk. Müstakim Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2015).

hem doğru düşünmenin kurallarını hem de hangi formlarda düşünmenin doğruluğunun ihlal edileceğini ortaya koyar. Bu nedenle mantık, tarif teorisinin temelini oluşturan beş tümelin incelendiği isagoji, önermeler, kıyas, burhân, cedel, hitabet, safsata ve şiir kısımlarından oluşur. Aristoteles'in mantık içinde ele aldığı kategoriler, İbn Sînâ tarafından metafiziğin konusu olduğu gerekçesiyle mantıktan çıkarılmıştır.[7] Sayılan bölümler içinde kıyas ve burhân mantığın özünü oluşturur. İsagoji ve önermeler, kıyasa hazırlık olarak; cedel, hitabet, safsata ve şiir kısımları ise kesin sonuç vermeyen kıyasları açıklamak amacıyla mantığa dâhil edilmiştir.[8]

Gazzâlî sonrasında Sühreverdî'yle birlikte İslâm felsefesinde İşrâkîlik adı verilen yeni bir tavır gelişmiştir. Bu tavır, Meşşâî felsefe karşısında mantığı içermekle birlikte onu aştığını düşündüğü bir yöntem teklif etmiştir. Bu yöntem, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin "makâmâtü'l-ârifîn" bölümünde izlerini gördüğümüz ve Sühreverdî öncesinde İslâm dünyasında sûfîlere ve başka medeniyet ve kültürlerde mistiklere nispet edilen riyâzet ve mücâhede yöntemidir. Sühreverdî mantık sanatında en yetkin ifadesini bulan istidlâl yön-

---

[7] İbn Sînâ kategorileri *Şifâ* külliyatının mantık kısmında incelese de *Kategoriler* kitabında bu konuların mantığın bir parçası olmadığını ve metafizikte incelenmesi gerektiğini, fakat Meşşâî geleneğe uyarak mantık içerisinde incelediğini belirtmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 4–5.

[8] Naklî ve aklî bilimlerin ayrıntılı olarak tasviri ve tasnifi için Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'u ile İbn Sînâ'nın *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'sine bakılabilir. İlimler tasnifinin tarihi incelemesi için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), s. 533-556; Selime Çınar, "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, FSM Üniversitesi: İstanbul, 2014, s. 1-12.

temi ile mücâhede yöntemini birleştiren hakîmlerce hakikatin en yetkin kavrayışına ulaşıldığını savunmuştur.[9]

Hem şer'î bilimlerin hem de aklî bilimlerin temel amacı, insanın bu dünyada ve öldükten sonraki hayatta –çünkü en azından doğu İslâm dünyasının önde gelen bütün filozofları ruhun ölümsüzlüğü hususunda hemfikirdir[10]- mutluluğudur. Bu nedenle, konularından da anlaşılacağı üzere, aklî bilimlerin bir kısmı şer'î bilimlerle kesişmektedir. Özellikle metafizik, kelâm ve müteahhirûn dönem tasavvufu, aynı konu başlıklarını incelerler.

Ahlak ve ev idaresi, kısmen fıkıhla ama özellikle de tasavvufla; siyaset bilimi, kısmen fıkıh kısmen de ahkâm-ı sultâniye eserlerinde ortaya konan verilerle kesişmektedir. Mantık; delalet, tarif, kıyas teorisinde fıkıh usûlüyle kesişmektedir. Bu bakımdan İslâm düşüncesi tarihinde aklî ve naklî bilimlerin kesiştiği konularda filozoflarla şer'î ilimlere mensup düşünürler arasında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Gazzâlî öncesi mantığa ve felsefeye yönelik bir tepki bulunmakla birlikte Gazzâlî ve özellikle Fahreddîn Râzî ile birlikte doğu İslâm coğrafyasında aklî ilimler yaygınlık kazanmış; fıkıh usûlü,

---

[9] Ömer Türker, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, ve Yunus Kaplan (İstanbul: Otto Yayınevi, 2014).

[10] Bu yargı doğu İslam dünyası için geçerlidir, zira Endülüs'ün üç önemli filozofu olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd arasından sadece İbn Tufeyl ruhun bireysel varlığını sürdüreceğini savunmuştur. İbn Bâcce ruhun küllî ruha karışacağını söylerken İbn Rüşd İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin görüşleri etkisinde kalmakla birlikte son kertede daha Aristocu olduğunu düşündüğü ruhun bedenden bağımsız var olamayacağı görüşünü benimsedi. Bk. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 250–260.

kelâm, tasavvuf gibi önde gelen şer'î ilimler, mantık ve felsefenin meselelerinden habersiz öğrenilemez hale gelmiştir.

C. Kelâm, Metafizik ve Tasavvuf

Yukarıda yapılan açıklamaları dikkate aldığımızda İslâm dünyasında Tanrı-âlem-insan üçlemesi hakkında üç disiplinin birbirine alternatif açıklamalar yapması beklenir: Kelâm, Metafizik ve Tasavvuf. Bu disiplinler arasındaki ilişkinin anlaşılmasında kelâmın bilimsel kimliğinin aydınlatılması büyük önemi haizidir. Bu nedenle önce kelâmın bilimsel kimliğine ilişkin kısa bir değerlendirme yapılacak, ardından tek tek her bir meselede söz konusu bilimler arasındaki ilişki tahlil edilecektir.

Bilindiği gibi kelâm ilminin kuruluşunu hazırlayan tartışmalar ashap dönemindeki iç savaşlara uzanır. İç savaşlar, başlangıçta büyük günah işleyenin dinî durumu hakkında İslâm dünyasındaki mezhep haritasını önemli ölçüde şekillendiren bir tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışmalarda Müslümanlar, ilk önemli teorik sorunu- insan özgürlüğü sorununu- keşfetmişler ve "insan yaptığı fiillerin fâili midir" sorusunu sormuşlardır. İnsan özgürlüğü sorunu, kısa süre içinde, Tanrı'nın özgürlüğü yahut kudretinin mutlaklığı sorununa evrilmiştir. Tartışma insanın iradesinin ilâhî kudretten özgür olup olmadığı hakkında olduğu için Müslümanlar, ilâhî kudretin mutlaklığının ne anlama geldiği cevaplamadan insan özgürlüğü sorusuna cevap veremeyeceklerini fark etmişlerdir. İlahî bir sıfat hakkında konuşmak ise ilâhî sıfatların tamamı hakkında kapsamlı bir teoriyi gerektirdiğinden tartışma zât-sıfat ilişkine dönüşmüştür.

Önceleri daha ziyade dinî nasların bir yorumu görüntüsü veren bu tartışma, çok geçmeden Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarının bilinip bilinemeyeceğine ve bilinebilir ise nasıl bilineceğine ilişkin bir bilgi teorisi sorusuyla daha geniş bir alana taşınmıştır. Kelâmcılar, bu soruya bilgi verilerini sağlayan araçları tes-

pitle cevap vermişlerdir: Akıl, duyular ve nakil. İmâm Eş'arî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi kimi kelâmcıların nispeten farklı duruşları olsa da genel olarak kelâmcılar, söz konusu her üç aracın da diğerinden elde edilmesi mümkün olmayan bir idrakler bütününe ulaştırdığını iddia etmişlerdir. Buna göre insan, bilen bir özne olmaya elverişli hale geldiği ilk durumda akılda başlangıç bilgileri (el-ilmü'l-mübtede') yaratılır. Bu bilgiler, insanın kendisini bilmesi gibi herhangi bir şekilde duyulara irca edilemezler. Evvelî adı verilen bu bilgilerin dışında aklın ulaştığı bütün bilgiler ya duyular vasıtasıyla doğrudan elde edilir yahut duyuların sağladığı veriler üzerine aklın nazar etmesiyle ulaşılır ve ulaşma durumuna göre zorunlu ve nazarî yahut bedîhî ve kesbî olarak adlandırılır. Bu bağlamda duyular, fiziksel dünyanın idrakine vesile olurlar. Göz görülenleri, kulak işitilenleri, dil tadılanları, dokunma gücü dokunulurları, burun koklananları idrak ederek insanın fiziksel dünyayı idrakini sağlar. Bu duyular vasıtasıyla idrak eden akıldır ve bütün idrakler, akıl tarafından bilgiye çevrilir.

Akıl, kelâmcılara göre, nihai tahlilde fiziksel olan bir mevcutta fiziksel olanın ötesine geçme yani fiziksel olmayan yegâne varlık olan Tanrı'yı bilme özelliğine sahiptir. Çünkü Muammer b. Abbâd es-Sülemî hariç kelâmcılar, bilme dediğimiz eylemin özü gereği anlamlarla ilgili olduğu ve böyle olduğu sürece de bilen öznenin, fiziksel olup olmadığı sorusundan bağımsız ele alınabileceğini düşünmüşlerdir. Nakil ise akıl ve duyuların ya ahiret bahisleri gibi kendi başına ulaşması mümkün olmayan yahut Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki bir kısım bilgiler ile bazı şer'î hükümler gibi çok uzun sürede ulaşabileceği verilerin elde edildiği araçtır. Dolayısıyla nakil, tıpkı duyular gibi idrak eden özne olan akla veri ulaştıran ve nihai tahlilde duyulardan işitme kanalı kapsamında değerlendiril-

mesi gereken bir araçtır. Bu sebeple kelâmcılar, nakle işitme anlamında sem' adını vermişlerdir.[11]

Ardından kelâmcılar, bilgi araçlarını ve bunların idrak alanlarını belirleyerek kelâmın temel meseleleri hakkında zorunlu ve/veya bedîhî bilgilerden nazarî bilgilere ulaştıran yöntemleri tespit etmişlerdir. Aklın zorunlu bilgilerinden kesbî bilgilere geçişi, genel anlamıyla duyu verileri yardımıyla gerçekleştiğinden Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, mevcutların tamamına yüklem olan durumlar, fiziksel varlığın gözleme konu olmayan yapısı (cevher ve arazların hükümleri) gibi meseleler hakkında teorik bilgiler, fiziksel dünyanın araştırılmasını gerektirmiştir. Bu sebeple kelâmcılar, hem ilâhiyât bahislerine temel oluşturması hem de genel olarak varlık tasavvurunun bir parçası olması bakımından fizik dünyanın teorik incelemesini kelâmın bir parçası haline getirmişlerdir. Böylece hicrî birinci yüzyılın ilk yarısında büyük günah işleyenin dinî konumunun ne olduğu sorusuyla inşa edilmeye başlanan kelâm ilmi, bilhassa Mutezile kelâmcıları tarafından hicrî ikinci yüz-

---

[11] Mütekaddimûn dönemi bilgi tartışmaları için bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru Sâdır, 2003, s. 69–76; Bakıllânî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000, s. 13–15; amlf., *Kitâbu't-temhîd*, nşr. Ahmet Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1987, s. 25–36; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meârif*, nşr. İbrahim Medkûr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963, s. 3–40; amlf., *el-Mugni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : et-Teklif*, s. 309–344; amlf., *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 72–99; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazim ed-Dib, Doha: Câmiatu Katar, 1978, s.111–158; İbn Fûrek, *Mücerred makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987, s.9–19; Nureddin es-Sabuni, *el-Kifâye fi'l-hidaye*, nşr. Muhammed Aruçi, İstanbul: Daru İbn Hazm, 2014, s. 39–52.

yılın ortalarından itibaren sistemli bir hakikat araştırmasına dönüştürülmüştür. Kelâm ilminin bilgi, yöntem (nazar), genel durumlar (el-umûr el-âmme), cevherler, arazlar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, nübüvvet, ahiret, şer'î isimler ve imâmet şeklinde bütün dönemlerde tahsil edilen konu sıralaması da bu dönemde oluşmuştur. Bu sıralama incelendiğinde kelâm ilminin mahiyeti ve diğer dinî ilimlerle ilişkisi hakkında iki önemli husus dikkat çeker.

Birincisi: Mutezile kelâmcıları, kelâm ilmini geniş anlamıyla bir varlık araştırması olarak tasarlamışlardır. Nasıl ki teorik felsefede, fizikten metafiziğe insan iradesinden bağımsız var olan şeylerin tamamı araştırma konusu haline getirilmişse kelâmda da insan iradesinden bağımsız var olan şeylerin tamamı araştırma konusu haline getirilmiştir.[12] Bu bağlamda kelâm, tam da Sadeddin et-Teftâzânî'nin söylediği gibi teorik felsefenin mukabili olacak şekilde tasarlanmıştır. Fakat kelâm tarih boyunca teorik felsefeden esaslı bir farka sahip olagelmiştir: Teorik felsefenin kapsamına giren mineraloji, meteoroloji, botanik, zooloji, psikoloji, aritmetik, geometri, astronomi, musiki, optik gibi disiplinler, fizik veya matematik varlığı belirli yönleriyle araştırma konusu haline getirir. Bu ilimler, fizik ve

---

[12] Bu hususta bk. Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebî ve Evlâduhû, 1938, II, 134-35; amlf., *Risâle fî sınâati'l-kelâm*, *Resâilü'l-Câhiz*, içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, IV, 243-250. Ayrıca Câhiz'ın *Kitâbu'l-Hayevân*'da, Ka'bî'nin *Kitâbu'l-Makâlât*'ta, Eşarî'nin *Makâlât*'ta ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'de önceki kelâmcıların görüşlerini aktardığı konu başlıkları ile İbn Nedîm'in önceki kelâmcıların yazdığı eserler hakkında verdiği listeler Mutezile tarafından inşa edilen kelâmın yapısını açıkça koyar. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: XII, sayı: 23, s. 75-92.

matematik varlığı inceledikten sonra araştırmayı metafiziğe bırakır. Metafizik, hem fizik ve matematiğin inceleme kapsamına girmeyen mevcutları inceler hem de bütün mevcutların varlık tarzlarını inceler. Bütün bu araştırmaların yöntemi, mantığın kıyas ve burhân sanatında ortaya konur ve söz konusu araştırmaların sonucunda burhânî bilgiye ulaşılması amaçlanır. Oysa kelâm mevcutların tamamını incelemesine rağmen hiçbir zaman böylesi bir bilimler zeminine sahip olmamıştır. Evet, kelâmın bilgi ve yöntem kısmı, teorik felsefenin mantığına, cevher ve arazlar kısmı, fizik ve matematik ilimlere, ilahiyat ve sonraki bahisler metafiziğe, genel durumlar kısmı, metafiziğin ilgili bölümüne tekabül eder. Fakat kelâmın cevher ve arazlar kısmı, fiziksel varlığın dış duyulara göre taksim edilip ortalama insanî tecrübenin eleştirel bir tahlilini içerir, fizik ve matematik ilimlerde olduğu gibi ilgili varlık alanının tecrübî araştırmasını içermez. Bu nedenle de kelâm, kapsam itibariyle teorik felsefenin mukabilinde bulunsa da bilimsel araştırmanın keyfiyeti itibariyle teorik felsefeyle aynı konumda değildir. Evet, mütekaddimûn döneminde bilhassa Mutezilî kelâmcılar, doğa bilimlerine merak salıp önceki dönemlerden intikal eden doğa bilimleri mirasına ilgi duymuştur.[13]

Bilhassa müteahhirûn döneminde Fahreddîn er-Râzî'den itibaren kimi kelâmcılar meslekten bilim adamı sayılacak denli doğa bilimleriyle meşgul oldu. Fakat bu durum, kelâmın teorik fiziğiyle uyumlu bir bilimler hiyerarşisi inşa etme ve fizik ve matematik alanda bilimsel faaliyet gerçekleştirme noktasına hiçbir zaman ulaşmadı. Tam tersine kelâmcılar, İbn Sînâ felsefesini tevarüs ettikleri dönemde dahi Meşşâî bilim geleneği içinde üretim yaptılar. Bu bağlamda kelâm, konu çeşitliliği

---

[13] Erken dönem Mutezile kelâmcılarının doğa ilimleri mesaisi hakkında kapsamlı bir tahlil için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi: İstanbul, 2015, s. 131-74.

bakımından teorik felsefenin mukabilinde iken inceleme tarzı itibariyle metafiziğin mukabilinde olmak gibi karmaşık bir konumda bulunur. Kelâm, mevcut olmak bakımından mevcudu konu yapması itibariyle metafiziğe benzer. Nitekim kelâmcılar, kelâmı dinî ilimlerin tümeli olarak görür ve metafiziğin felsefî ilimler üzerindeki konumuyla kelâmın dinî ilimler üzerindeki konumunun aynı olduğunu iddia eder. Mevcutların varlık tarzını ve Tanrı-âlem ilişkisini inceliyor olması bakımından bu iddianın doğru olduğu da söylenmelidir. Fakat kelâm, fiziksel varlıkları duyu idraklerine göre tasnif edip incelemesi itibariyle de metafizikten esaslı bir şekilde ayrılır. Zira metafizik, kelâmda olduğu gibi, söz gelişi koku ve tat türlerini kesinlikle incelemez çünkü bu, tikel bilimlerin yapacağı bir araştırmadır. Bu açıdan kelâm, teorik tikel disiplinlere benzer ama çelişkili bir şekilde kelâmcı tikel ilim erbabı değildir ve bu bölümlerin içeriği ya sağın gözlemlerden ya da felsefi tikel ilimlerden alınmıştır. Dolayısıyla kelâm, tarih boyunca metafizik olmak ile tikel bilimlerin ikincil konuları hakkında açıklamalar bütünü sunmak arasındaki gerilimi yansıtmıştır.

İkincisi ise kelâmın dinî ilimlerin tümeli olduğu iddiasının müteahhirûn döneminde tasavvufun metafizikleşmesiyle güç kaybına uğramasıdır. Her ne kadar Gazzâlî öncesi dönemde mutasavvıflar, müstakil bir zümre haline gelip marifetullah iddiasında bulunsalar da Ebû Zeyd ed-Debbûsî'nin *el-Emedü'l-Aksâ*'sı ve İbn Fûrek'in *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn* adlı eserlerinin, dahası Serrâc, Kelâbâzî ve Hücvirî'ye ait tasavvuf klasiklerinin gösterdiği gibi kelâmcılar ve bilhassa Ehl-i Sünnet kelâmcıları tasavvufu dinin derunî yaşantısı olarak değerlendirmişlerdir. Yine her ne kadar bir kısım fakih ve muhaddislerin kelâma karşı olumsuz tavırları bulunsa da kelâmcıların fıkha yaklaşımı da tasavvufa yaklaşımına benzer. Diğer deyişle kelâmcılar, kendilerinin teorisini ortaya koyduğu dinî düşüncenin pratiğinin fıkıh ve tasavvuf tarafından gerçekleştiril-

diğini, fıkhın azaların amellerini ve tasavvufun da kalbin amellerini düzenlediğini düşünmüşlerdir. Çünkü dinî düşüncenin ilkeleri olan Tanrı'nın varlığı, Kâdir-i Muhtâr olduğu, genelde peygamberliğin özelde Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ve ahiretin imkânı kelâm ilminde kanıtlanıyordu. Bu sebeple mütekaddimûn döneminde kelâm ile tasavvuf ve kelâm ile fıkıh arasında en azından kelâmcılar açısından bir tümel-tikel ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Fakat tasavvufun İbnü'l-Arabî tarafından metafizikleştirilmesiyle birlikte mutasavvıflar, açık bir şekilde tasavvufun tümel bir disiplin olduğunu iddia etmişler ve Fârâbîci sudur düşüncesini tevarüs ederek Tanrı-âlem ilişkisini kelâmcılardan farklı tarzda ele almışlardır. Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî takipçisi sûfîler, Tanrı'nın varlığı, peygamberlik ve ahiret gibi dinî düşüncenin temelini oluşturan meselelerle ilgili kanıtlama çabasını bırakıp dinî nasların bütününü dikkate alarak açıklama çabasına girmişlerdir.

Doğrusu kelâm ile diğer dinî disiplinler arasındaki irtibatın müteahhirûn dönemi tasavvufu ile diğer dinî disiplinler arasında kurulup kurulamadığını söylemek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bununla birlikte en azından kelâmcıların yeni tasavvuf hakkında Teftâzânî ile Cürcânî'nin temsil ettiği olumsuz ve olumlu tavırlar arasında bölündüğü ve mütekaddimûn dönemindeki ittifakın bozulduğu söylenebilir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri,[14] her ne kadar yazarın şöhreti nedeniyle meşhur olmuşsa da kelâm kitaplarında aynı meseleler hakkında

---

[14] Teftâzânî'nin eleştirileri, esas itibariyle Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ta vahdet-i vücud, hulûl ve ittihâd görüşlerine yönelik eleştirilerinin geliştirilmiş halidir ve kelâmcılar yönünden dikkate değer ilk ciddi eleştiri, benim tespit edebildiğim kadarıyla hulûl ve ittihâd bağlamında oldukça muhtasar şekilde Îcî'den gelmiştir. Bk. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts, s. 274-75. Cürcânî yorumu için bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 52-56.

kelâmcı ve filozofların görüşlerinin yanı sıra mutasavvıflarının görüşlerinin de tartışıldığı bir literatürün oluştuğu söylenemez. Molla Câmî'nin mütekellim, filozof ve mutasavvıfların varlık anlayışını inceleme amacı güden *ed-Dürretü'l-fâhira*'sı oldukça zayıf bir teşebbüstür ve kendisi ile birlikte Muslihuddîn el-Lârî tarafından şerh edilmişse de devamının geldiği söylenemez.[15]

Bu açıklamaların ardından genelde şer'î ve aklî bilimler özelde de kelâm-metafizik-tasavvuf ve usûl-i fıkıh-mantık arasındaki ortak ve farklı yönleri bilgi teorisi, doğa teorisi, metafizik olmak üzere üç ana başlık altında tartışmak mümkündür.

2. Bilgi Teorisi

Filozofların bilgi görüşleri münhasıran nefsin manevî /aklî cevher olduğuna dayalıdır. Buna göre insan, aklî ve maddî olmak üzere iki yöne sahiptir. Aklî yön, nefse tekabül ederken maddî yön bedene tekabül eder. Bilen özne, nefistir. Yani insanın "ben" derken işaret ettiği ve onun farklı kuvve ve parçalardan oluşan birleşik varlığını bütünleyen nefistir. Nefis, bedenin oluşumuyla birlikte metafizik illetten feyz olduğundan hâdistir. Dolayısıyla nefis ile beden arasında ancak bedenin ölümüyle bozulabilecek biricik ve tekrarlanamaz bir ilişki vardır. Filozoflar insanın bu ikili yapısını akıl ve arzu (şevk veya nüzu') güçleriyle ifade ederler. Nefis, zâtı itibariyle sadece bilme özelliğine sahiptir. Soyut bir varlık olduğu için nefis, yalnızca tümelleri bilir. Nefsin cisimler dünyasıyla irtibatını sağlayan ise bedende yer alan güçlerdir. Bedendeki güçler te-

---

[15] Tasavvufun teorik dönüşümü ve metafizikleşme süreci için bk. Ekrem Demirli, "İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008, II, 353-358.

melde müdrik ve muharrik olmak üzere iki kısma ayrılır. Muharrik gücün ismi, şevk veya nüzu' gücüdür. Bu güç, bedendeki bütün organ ve kuvvelerin kendi işlevlerini yerine getirmeleri için onlara hareket verir. Diğer deyişle her bir güç ve organın kendi fiiline yönelik arzu ve hareketinin kaynağı, şevk gücüdür. Bu sayede nefis, hem idrak hareketlerini hem de iradî ve gayri iradî hareketleri gerçekleştirebilir. Müdrik güçler, dış ve iç idrak güçlerinden oluşur. Görme, işitme, dokunma, tatma ve koklamadan oluşan dış güçler, maddî dünyayla doğrudan temas eder ve maddî nesnelerin özelliklerini iç güçlere aktarır. Dış güçlerden gelen idrak verileri, ortak duyuda (hiss-i müşterek) birleşir, oradan hayale geçer. Hayal, gelen verilerin hem depolandığı hem de soyutlama işleminin başladığı güçtür. Hayalde depolanan veriler, vehim tarafından idrak edilince ikinci bir soyutlamaya tabi tutulur. Hayaldeki soyutlama, dış idraklerin verileri arasında terkip ve tahlil işlemi iken vehimdeki soyutlama, anlamı açığa çıkarma işlemidir. Fakat vehim anlamı tümel olarak değil, tikel olarak kavrar. Vehmin kavradığı anlamlar hafıza gücünde depolanır ve hatırlama gücüyle de gerekli durumlarda hatırlanır.

İnsanî bütünlüğü sağlayan ve benliği oluşturan akıl olduğundan vehim gücüne kadar gelen bütün süreç, akıl tarafından yönetilir. Bu nedenle de vehmin anlamı tekil olarak idraki, aklın tümel olarak idraki için hazırlık oluşturur. Anlamı tümelliğiyle kavramaya hazırlanan akıl, Faâl Akıl'ın feyziyle tümel anlamı idrak eder. Vehimden akıl gücüne herhangi bir anlam intikal etmez, zira maddî bir cevherden aklî bir cevhere herhangi bir intikal mümkün değildir. Bu nedenle akılda meydana gelen anlam, aklın vehme kadar gelen süreci yönetmesi sayesinde anlamı kavramaya hazırlanması ve Faâl Akıl'dan gelen feyizle de kavramanın bilfiil gerçekleşmesi sayesinde olur. Faâl Akıl'dan nesnelerin hakikatleri feyiz olurken bu hakikatler arasında ilişki kurma ve terkipler oluşturma insan

aklının kendi fiilidir. Diğer deyişle anlamlar, vehimde olduğu gibi, akılda da terkip ve tahlil işlemine konu olur ve tasdikler oluşur. Dolayısıyla hükmü oluşturan şey, aklın kendisidir. Bu nedenle filozoflar hakikate ilişkin idraki dikkate aldıklarında bilgiyi bazen "şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir" şeklinde tanımlamışlardır. Kuşkusuz bu tarifte "suretin akılda meydana gelmesi" sözüyle "akılda meydana gelen suret" kastedilmektedir. Bazen de filozoflar akıldaki kesin hükümleri dikkate aldıklarında bilgiyi "A'nın B olduğunu idrak etmek ve yanı sıra B olmamasının imkânsız olduğuna ilişin ikinci bir idrake sahip olmaktır" şeklinde tanımlarlar.[16]

Nefis başlangıçta her türlü bilgiden yoksun ve bilgilerle donanıp biçimlenmeye müsait bir akıldır. Nefsin bu durumuna heyûlânî akıl denir. Duyu algıları belirli bir yekûna ulaştığında insanda "bir şey ya vardır ya yoktur" ve "bütün parçadan büyüktür" gibi ilksel (evvelî) bilgiler meydana gelir. Fakat aklın ilk bilgilerle donanıp heyûlânî akıldan bilmeleke akla intikali, kuvveden fiile intikaldir ve her türlü kuvveden fiile intikal, hâlihazırda bilfiil olan başka bir varlığı gerektirir. Çünkü bilkuvve olan şey, kendi başına fiil haline geçemez. İşte heyûlânî aklı, kuvveden fiile intikal ettiren şey, Faâl Akıl'dır.

Nefis yine duyu idraklerinin yardımıyla evvelî bilgilerden nazarî bilgilere geçerek bilfiil akıl seviyesine intikal eder. Bu intikal de aynı şekilde kuvveden fiile geçiştir ve Faâl

---

[16] Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 12; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Burhân*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 1-2. Filozofların nefs teorileri hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 58–130; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları 2010, s. 19-167.

Akıl'ın yardımıyla gerçekleşir. Dolayısıyla nefiste meydana gelen bilginin kaynağı, metafizik illettir. İster iç idrak güçlerinin ister organların hareketleri olsun aklın idrakini hazırlayan bütün fiziksel süreçler, nefsin Faâl Akıl'dan feyiz alması için hazırlık vazifesi görür. Bu bilgilenme süreci aynı zamanda nefsin teorik olarak yetkinleşme sürecidir. Nefsin yetkinleşmesi, maddeye bağımlılıktan, filozofların ifadesiyle maddî alakalardan kurtulma ve soyutlanma (tecerrüd) sürecidir. Nefis bilgilendikçe bilgiye konu olan nesnelerin maddî tahakkuklarına ihtiyacı kalmaz. Bu bakımdan filozoflar bilgiyi kimi zaman ademî bir durum olarak değerlendirip "nefsin soyutlanması" şeklinde tanımlamışlardır.

Akılda meydana gelen bilgilerin hazırlık süreçleri hem bilgiye konu olan şey bakımından hem de bilen öznenin mizaçsal ve kültürel özellikleri bakımından aynı değildir. Bu nedenle en genel haliyle evvelî ve kesbî olarak ikiye ayrılan bilgiler, kavram veya önermenin herhangi bir çaba göstermeden doğrudan oluşması veya önermeyi oluşturan kavramlar kesbe ihtiyaç duysa bile hükmün kesbe ihtiyaç duymaması bakımından bedîhî ve nazarî kısımlarına ayrılır. Biraz önce belirtildiği üzere nazarî bilgilerin kazanımında bireyin mizaçsal özellikleri ve kültürel ortamı etkili olur. Bu bağlamda aklın bir durumu meydana getiren nedeni yani orta terimi defaten kavramasına sezgi (hads) adı verilir.

Bilgilerin kesinlik bakımından sınıflandırılmasında vehim ve akıl güçleri hayati işleve sahiptir. Çünkü her iki güç de terkip ve tahlil işlemlerini yapar ve karar verme özelliğine sahiptir. İnsanî öznenin bütünlüğü akıl tarafından sağlandığı ve sonuçta vehim akla nispetle bir araç işlevi gördüğü için vehmin verdiği hükümlerin insanın kararı ve bilgisi haline gelmesini filozoflar, vehmin akla tahakkümü olarak değerlendirir. Aklın hükmünün vehmi ve diğer güçleri etkilemesi ise insanî

bütünlüğün kendi gereğini icra etmesi olarak değerlendirilir. Bir önermenin kesinlik değeri, konu, yüklem ve ikisi arasındaki nispetin kavramasında dış duyuların nesneyi idrakinde sağlıklı olmasının yanı sıra vehmin yahut aklın idraki ve hükmü kesinlemesine bağlıdır.[17]

Kelâmcıların idrak eden özneye ve bilginin tanımına ilişkin mülahazaları bilhassa Gazzâlî öncesinde filozoflardan epeyce farklılık gösterir. Meşhur Mutezile imamı Muammer (ö. 215) hariç mütekaddimûn dönemi kelâmcıları, herhangi bir yaratılmış nesnenin aklî varlığa sahip olmadığını iddia eder. Onlara göre Tanrı dışındaki her şey cismin latif veya kesif halinden ibarettir, dolayısıyla da hâdistir. Filozoflar Tanrı ve ilâhî varlıkların (akıllar, nefisler) insan tarafından bilinebilmesi için insanın mutlaka aklî bir yöne sahip olması gerektiğini düşünürken Muammer hariç kelâmcılar insan ruhunun böylesi bir varlık tarzı birliğini gerekli olmadığını düşünürler.[18]

Bununla birlikte kelâmcıların ruh görüşleri epeyce farklı bir yelpazeye yayılır. Muammer, yukarıda filozofların ruh-beden ilişkisine dair görüşlerinin bir benzerini savunur. Aslında Nazzâm da keskin bir şekilde ruh ve beden ayrımı yaparak tıpkı filozofların düşündüğü gibi ruh ile beden arasında mukârenet ilişkisi olduğunu düşünür. Nazzâm'ın farkı, ruhun cismin bir hali olduğunu düşünmesidir. Mutezile kelâmcılarının Ebû Hâşim kanadı, ruh ve beden ayrımı kabul etmez ve böylesi bir ayrımın insanî bütünlük ve birliğe aykırı olduğunu düşünür. Eşarî ve Mâturîdî kelâmcılar ise meşhur latif cisim

---

[17] Burada kısaca ifade ettiğimiz filozofların bilgi teorisine ilişkin daha detaylı bir inceleme için bk. Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, s. 1–97.

[18] Muammer'in ruh hakkında mütekaddimûn kelâmcılarının genel tavrından farklı ve filozoflara yakın görüşü için bk. Hayrettin Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s. 86-89.

görüşünü savunarak ruhun bedene gül suyunun güle sirayet etmesi gibi yerleştiğini (sereyânî hulûl) savunur. Dolayısıyla mütekaddimûn kelâmcılar, idrak eden ve bilen öznenin mahiyeti hususunda filozoflardan keskin bir şekilde ayrışır.[19]

Ruh ve beden ilişkisindeki farklılıklara rağmen kelâmcılar bilgilerin oluşması hususunda daha uyumlu bir tavır içindedir. Onlara göre insan yaratıldığı esnada ilk olarak "bir şey ya vardır ya yoktur" gibi ilk bilgiler de yaratılır. Bu bilgilerin özelliği doğrudan Allah tarafından yaratılmış olmalarıdır. Kelâmcılar bu özelliği vurgulamak amacıyla "el-ilmü'l-mübtede'" (başlangıçtaki bilgi) terkibini kullanmaktadırlar. Bu, filozofların evvelî bilgilerine tekabül eder. Fakat onlardan farklı olarak kelâmcılar bu bilgilerin oluşumunda duyu algılarının hazırlık sürecini şart koşmaz. Duyu algılarının doğrudan verileri kelâmcılara göre de bedîhî idraklerdir. Fakat başlangıç bilgilerinin oluşumu, duyu idraklerinden bağımsız olduğu için bu bilgiler, duyu algılarına indirgenemez.

Bilindiği gibi her iki ekol de peygamberlikte rüya ve ilhamın işlevini kabul eder. Bu bağlamda Fârâbî'den itibaren filozoflar, rüya ve vahyi hayal gücünün bir işlevi olarak değerlendiregelmiştir. Filozoflara göre diğer bütün insanların gördüğü rüyaların bir kısmı, metafizik illet olan Faâl Akıl'dan gelen feyzin hayal gücüyle somutlaştırılmasından ibarettir. Hayal gücünün arınmışlığına ve anlamı somutlaştırma kapasitesine bağlı olarak yoruma muhtaç olmayan veya çeşitli derecelerde muhtaç olan rüyalar görülür. Bunun bir aşaması da vahiy olarak adlandırılır. Dolayısıyla özelde vahiy ve genelde rüya, insan mütehayyilesinin bir işlevi olarak açıklanır. Bunun-

---

[19] Ayrıntı için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el- Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl : et-Teklif XIII*, ed. Muhammed Ali En-Neccâr ve Abdülhalim En-Neccâr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963, s. 309–344; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 1220-30.

la birlikte rüya da vahiy de hakikat bilgisini doğrudan ifade etmez ve yoruma muhtaçtır. Diğer deyişle nasıl ki duyulur nesnelerin hakikatine ulaşmak için onların bireyselliklerini soyutlamak gerekiyorsa rüya ve vahyin içerdiği hakikate ulaşmak için de onların somutluklarını soyutlamak ve anlamlarına ulaşmak gerekir. Bu ise türsel anlamları araştıran felsefe tarafından yapılabilir. Dolayısıyla bu hususta rüya ve vahiy, duyu verileri gibidir. Kelâmcılar da doğal olarak peygamberlik söz konusu olduğunda rüya ve vahyin bir bilgi kaynağı olacağını kabul eder. Zira vahyin formlarından biri de rüyadır. Fakat kelâmcılara göre vahiy, insan güçlerinden herhangi birine nispetle açıklanmaz, aksine tıpkı mübtede bilgide olduğu gibi doğrudan Allah tarafından kulun/peygamberin kalbinde yaratılır. Çünkü kelâmcılar, hem nedenselliği ve birden ancak bir çıkar ilkesini hem de madde-sûret teorisini reddettiğinden iç duyular görüşünü kabul etmez.

Rüya da sadık olduğu takdirde vahiy gibidir. Diğer rüyaların da ya yoruma ihtiyacı vardır ya da yorumlanamayacak derece karışıktır (adğâsü ahlâm). Fakat her iki ekole göre de vahyin aksine rüya nesnel bir değer ifade etmez. Vahyin ifade ettiği nesnel değer ise filozoflara göre hakikatlerin somut ve insanların geneli için anlaşılır bir anlatımı ve yasaların vaz edilmesi iken kelâmcılara göre ilaveten Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkında bilgi kaynağı işlevi görür. Fakat kelâmcılara göre de vahyin bilgi kaynağı olması, işitme kanalından alınan verilerin akıl tarafından bilgiye dönüştürülmesinde olduğu gibi vahyin akıl tarafından bilgiye dönüştürülmesi anlamına gelir.

Hem kelâmcılara hem de filozoflara göre duyu algıları, bedîhî idraklerdir ve kelâmcıların deyişiyle başlangıç bilgileri veya filozofların ifadesiyle ilksel bilgiler ve bu bedîhî idrakle-

rin birleştirilmesiyle kesbî kavram ve önermeler türetilir.[20] Kesbî bilgilerin nasıl türetildiği hususunda gerçekte kelâm ve Meşşâî felsefe gelenekleri ortak bir tavra sahiptir. Her iki ekol de mantık sanatını ya da istidlâl yöntemini kullanır. İstidlâlin temel formları, mütekaddimûn kelâmında da esas itibariyle Aristoteles mantığında ortaya konan kıyas formlarıyla aynıdır. Çünkü akıl yürütmenin temel formları, yüklemli kıyas (kelâmcıların zaman zaman el-kıyâsu'l-müstakîm dediği kıyas türü), istisnâlı kıyas (kelâmcıların sebr ve taksim dediği kıyas türü) ve hulfî kıyastır. Ayrıca mütekaddimûn kelâmcılar, nedenselliğin ilkesini anlamlar düzeyinde kabul ettiğinden kıyas teorisinde ortaklık herhangi bir kargaşaya yol açmamıştır.

Cüveynî'nin haller teorisini terkedip anlamlardaki nedenselliği eleştirmesi ve Gazzâlî'nin de bu eleştiriye destek vermesiyle sonraki kelâmcılarca haller teorisi ve anlamlardaki nedensellik tamamıyla terkedilmiş olsa bile kıyasın öncülleri ile sonucu arasında bir ilişki olduğu hususunda kelâmcılar ile filozoflar hemfikirdir. Fakat filozoflar, öncüller ile sonuç arasında aklî zorunluluk ilişkisi bulunduğunu düşünürken Mutezilî kelâmcılar, tevlîd ilişkisi olduğunu, Eşarî kelâmcılar ise adetsel bir ilişki olduğunu düşünmüşlerdir. Bu noktada öncüller ve sonuç arasında bir tür zorunluluk olduğunu düşünen Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî'yi genel Eşarî çizgiden istisna etmek veya ana çizgiyle uyumlu olacak şekilde yorumlamak gerekir. Bununla birlikte bilhassa müteahhirûn döneminde kelâm ve felsefenin kıyas teorisi arasında uygulamada herhan-

---

[20] Kavramların kesbî olmayacağı hususunda daha özel bir tartışmaya işaret edilebilir. Son döneminde Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî, tasavvurların kesbî olamayacağını iddia eder. Ayrıntı için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Salih Musa Şeref, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998, I, 21-24; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 178-212.

gi bir farklılık gözlenmez.[21] Şu halde kelâmcılar ile filozofların bilgi teorilerindeki temel farklılık, Meşşâîlerin determinizmi ve madde-sûret teorisini kabul etmesinden, kelâmcıların ise her iki teoriyi de reddedip atomcu ve vesileci anlayışı benimsemelerinden kaynaklanır.

Bilgi teorisinde sûfîler, Gazzâlî öncesi dönemde ilham ve rüyayı bilgi verileri getiren bir araç kabul etmekle kelâmcılardan ayrılır. İnsanî kesbin bir vesile olduğu hususunda kelâmcılarla ortak oldukları gibi alınan verilerin Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, peygamberlik, Tanrı-âlem ilişkisi gibi hususlarda Kurân ve Sünnetten çıkarılan tümel ilkeler doğrultusunda yorumlanacağı hususunda da kelâmcılarla hemfikirdirler. Her ne kadar *Keşfu'l-mahcûb*, *Kûtü'l-kulûb* gibi tasavvuf klasiklerinde istidlâl yöntemine yönelik eleştiriler yer alsa da bu eleştiriler, aklın çeşitli yollarla ettiği bilgi verilerinden bilinen kıyas formlarını izleyerek sonuç çıkarmasına yönelik değil, bizzat verilerin toplanması sürecine yöneliktir.

Diğer deyişle sûfilerin farklılığı, düşünmenin ilkelerinde değil, düşünmeye konu olan verilerin toplanma sürecindedir. Onlar, istidlâl yöntemini kullanan nazarî düşünce gelenek-lerinden farklı olarak rüya ve hâtır (vârid) gibi olgulara önem atfederek havf, reca, haşyet, üns gibi kalbin halleri üzerine yoğunlaşarak Kurân ve Sünnetten hareketle insanın kendisine dair derinlikli bir kavrayışın, Tanrı-âlem ilişkisini anlamaya imkân verdiğini savunurlar. Sufilerin yönteme ilişkin iddiaları, esas itibariyle Allah'ın kula yönelik inayetine bir güvenin sonucu olarak ortaya çıkar. Anlaşılması epeyce güç olmakla bir-

---

[21] Bk. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26; amlf. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 1-24.

likte yöntemi şu cümlede özetlemek mümkündür: Allah'a kulluk, Hz. Peygamber'de (sav) ortaya çıktığı haliyle yapıldığında müminde bir ahlak ortaya çıkarır ve bu ahlak, Allah'tan kula gelen feyzi saf bir şekilde kavramaya imkân verir. Bu nedenle Sûfîler, ahlak üretmeyen bir namazın, orucun veya herhangi bir ibadetin Allah'a veya Allah-âlem ilişkisine dair herhangi bir bilgi vereceğini kabul etmez. Fikir gücüne yönelik eleştirileri, esas itibariyle fikir gücünün istidlâl sürecinde maddî ilgilere bağımlılığından yani bilgiyi üreten temel güç olan aklın veya latife-i insaniyyenin kavrayışının saflaşmadığını dile getirmeyi amaçlar. Bu bağlamda sûfîler, bilginin üretildiği verileri sağlayan araçlar üzerine yoğunlaşırlar. Çünkü veriler elde edilince tümelden tikelin çıkarılması veya tikelden tikele gidilmesi şeklinde icra edilen akıl yürütme formları tamamıyla aynıdır. Bu nedenle tasavvufun İbnü'l-Arabî öncesi tarihi, daya ziyade insana ilişkin farkındalık üzerinde yoğunlaşıp haller ve makamları tespit ederek berraklaştırmayı ve buradan Tanrı'ya ilişkin farkındalığa ulaşmayı amaçlarken İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki tarihi, haller ve makamların metafizik ilkelerini belirgin kılıp haller ve makamların yeniden yorumlanmasını amaçlıyor görünür. Dolayısıyla mütekaddimûn ve müteahhirûnun tasavvufu, en azından İbnü'l-Arabî'nin bütünleyici teorisinde birbirini ikmal eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve sonrası söz konusu olduğunda kelâm ve felsefe ile tasavvuf arasındaki en önemli fark şudur:

Filozoflar ve iç idrakleri kabul eden kelâmcılar, hayali maddî idrakleri algılayan bir güç olarak değerlendirirken İbnü'l-Arabî hayali varlığın her türlü taayyününde teşahhusu kavrayan bir güç olarak değerlendirir. Bu anlayışın genel olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde nübüvvetin ve velayetin izahı ve istidlâlî bilgiden farklı bilgi tarzlarının açıklanmasında esaslı bir işlevi vardır. Bununla birlikte sûfîler, Gazzâlî veya daha hususi ifadesiyle İbnü'l-Arabî öncesinde tabiat teorisi ve meta-

fiziğin temel önermelerinde kelâmcılarla önemli ölçüde aynı çizgide yer alırlar.

Fıkıh usûlü, müstakil bilgi teorisine sahip olmaktan ziyade kelâmcı ve filozofların kullandığı kıyas teorisinin Kur'ân, Sünnet ve müçtehit imamların içtihatlarına tatbikini amaçlayan ve bu tatbik için gerekli kavramsal araçları ortaya koyan tikel bir disiplindir. Bu nedenle yöntem olarak bir yönüyle mantığın bir alt dalı olarak değerlendirilebilir, bir yönüyle de mantıktan farklı olarak Kur'ân ve Sünnetin insan iradesiyle meydana gelen varlık alanına kaynaklık etme keyfiyetini ortaya koyar.

3. Tabiat Teorisi

Tabiat teorisinde kelâm ve felsefe arasındaki en önemli ortaklık, her ikisinin de parçacıkçı bir teorik fizik benimsemiş olmalarıdır. Hem kelâmcılar hem de filozoflar cisimlerin nihai parçalarının "dış dünyada kendi başına var olan şey" anlamında cevherlerden oluştuğunu düşünür.[22] Farklılık ilk aşamada bu parçaların ne olduğunda ortaya çıkar. Kelâmcılara göre bu parçalar, bir cismi bölme işleminin sonunda kendilerine teorik olarak ulaşabileceğimiz cevherlerdir. Kelâmcılar bu cevherlerin hacimsiz ve mütehayyiz olduğunu düşünürler fakat biçimleri hususunda oldukça farklı görüşler beyan ederler. Cevherlerin bir araya gelmesiyle cisimler oluşur. Kaç bölünmez cevherin bir araya gelmesiyle cisimlerin oluşacağı hu-

---

[22] Kelâmcılar kanadında Nazzâm'ı bundan istisna etmek gerekir. Zira Nazzâm, madde-sûret teorisine oldukça benzer bir fizik teorini benimsemiş olmasına rağmen Tanrı dışındaki her şeyin arazlardan oluştuğunu düşünür. Yine Neccâr ve Dırâr b. Amr da bütün âlemin arazlardan oluştuğunu iddia etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 760; Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, IX, 274-75.

susunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Atomlar seviyesinden cisimler seviyesine geçişte araç işlevi gören birkaç ilke vardır. Bunlardan biri, atomların özü gereği mütehayyiz olmasıdır. İkincisi ise atomlar arasında ittisalin bulunmaması yani her birinin diğerinden ayrışmış olarak var olmasıdır. Bu iki ilke hem atomcu teorinin bütün ayrıntılarını kendilerinden çıkaracağımız hem de atomculuğu, Meşşâîlerin madde-sûret teorisinden ayrıştıracağımız tümel ilkelerdir. Buna göre atomlar, bir araya geldiklerinde içtima, ayrıldıklarında iftirâk oluşturur. Atomlar özü gereği mütehayyiz olduğundan bir atom var olduğunda bir mekân işgal eder. Şayet atom işgal ettiği mekânda iki veya daha fazla anda bulunursa sükûn, tek bir anda bulunursa hareketoluşur.

Kelâmcılar hareket, sükûn, içtima ve iftiraktan oluşan bu dört duruma, dört oluş (el-ekvânü'l-erbaa) adını verir. Hareket ve sükûn, kolaylıkla anlaşılacağı üzere, felsefî teorilerin kelâma girmesini önceleyen dönemde tamamen mekânsal kavramlardır. Diğer deyişle hareket, kuvveden fiile intikal değil, bir mekândan diğerine intikaldir. Bu sebeple de söz konusu dört oluş, bir yandan atomların mütehayyiz oluşuyla, diğer yandan da gayrı muttasıl oluşuyla ilgilidir. Mütehayyiz oluşuyla ilgisi açıktır. Gayrı muttasıl oluşuyla ilgisi ise mekânın ve anın bölünmez ve birbirinden ayrı parçalara bağlı olarak atomik parçalardan oluştuğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda Nazzâm ve Câhiz'ın tabiat görüşünü istisna edersek mütekaddimûn döneminde kelâmcılar, tabiat kavramına ve şeyler (cevherler ve arazlar) arasında nedensel bir ilişki bulunduğu görüşüne tamamen karşı çıkmışlardır.

Kelâmcılar, Allah'ın dışındaki her şeyin atomlardan oluştuğunu düşündüğünden dört oluş, ister latif ister kesif olsun bütün yaratılmışların ortak hallerini ifade eder. Bu aşamadan sonra nesnelere ilişkin araştırma, onların duyu araçlarına göre taksim edilerek incelenmesi şeklinde cereyan eder.

Yani kelâmcılar, nesneleri, görülenler, işitilenler, tadılanlar, dokunulanlarve koklananlar olmak üzere onları algılayan duyu araçlarına göre kısımlara ayrılarak incelenmişlerdir. Ayrıca aşağıda daha ayrıntılı belirtileceği üzere kelâmcılar, cevheri ve arazıyla bütün varlıkların doğru Tanrı tarafından yaratıldığını düşündüğünden[23] kozmolojilerini sudur teorisinde olduğu gibi Tanrı'dan aşağı doğru sıralanan bir varlık düzeni şeklinde değil, Tanrı dışında, Onun iradesine bağlı ve bu nedenle de zorunsuz bir düzenlilik üzerine kurmuşlardır.

Kelâm ilmi matematik ilimlerden ve bilhassa astronomiden yoksun olduğundan kelâmın kozmolojisi, metafizik ilkeler ile teorik fiziğin şekillendirdiği bir kozmolojidir. Fahreddin er-Râzî'yle birlikte kelâmın fizik bölümündeki inceleme, Meşşâî geleneğin on kategorisi esas alınarak yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenlemeyle birlikte Meşşâî tabiat teorisinin dört neden, kuvve, fiil, istidat ve mizaç gibi temel görüşleri kelâma girdiği gibi kozmolojisi de sudurcu teorinin etkisiyle genişlemiştir. Çünkü bilhassa Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Ali Kuşçu gibi aynı zamanda fizik ve matematik bilimlerle de ilgili bir kısım kelâmcılar eliyle mütekaddimûn kelâmcılarının neredeyse ittifakla reddettiği aklî mevcutlar görüşü kelâma girmiş, hareket kuvveden fiile çıkış olarak tanımlanarak mütekaddimûn kelâmcılarının mekânsal hareketi diğer hareket türlerini içerecek şekilde genişletilmiş, astronomi bahisleri kelâma dâhil edilerek cisimlerdeki hareketlerin açıklanmasında doğal mekân, tabiat, nefis ve akıl kavramlarına başvurulmuştur.

Kelâmdaki bu teori genişlemesinin nasıl gerçekleştiği daha derinlikli araştırılıp tartışılmaya muhtaç olmakla birlikte kelâmcıların sudur teorisini kabul etme zorunluluğu görmek-

---

[23] Ebû Ali el-Cübbâî ve takipçilerinin kulun doğrudan ihtiyarî fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığı görüşünü bu yargıdan kısmî bir istisna kabul edebiliriz.

sizin söz konusu revizyonlara başvurduğu belirtilmelidir. Muhtemelen bunun nedeni, kozmolojinin zaten sudur teorisinden önce teşekkül etmesi ve sudurcu metafiziği gerektirmemesidir. Bu bağlamda kelâmcılar, imkân ve zorunluluğun vucudî durumlar değil, aklî nispetler olduğunu iddia ederek hem maddenin ezeli olduğunu düşüncesinden hem de madde-suret teorisinin sudurcu sonuçlarını tesellüm etmekten kaçınmışlardır. Bununla birlikte kelâm kitaplarında şu veya bu ölçüde anlatılmış olsa da Îcî ve Teftâzânî gibi kelâmcılar, tarihsel olarak neredeyse sudurcu metafiziğin zorunlu bir neticesi haline gelmiş veya Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesiyle birlikte sudur teorisiyle bağlaşık hale gelmiş felsefî kozmolojiyi eleştirmekten geri durmamışlardır.[24] Sonraki dönem kelâmcıları, henüz bu açıdan yeterli bir çalışmaya konu olmamıştır.

İster Meşşâîlik isterse müstakil bir ekol olduğunu kabul etmemiz halinde İşrâkîlik olsun İslâm dünyasındaki filozofların tamamı, cisimlerin madde ve suretten oluştuğunu düşünür. Kelâmcıların atomlarına benzer şekilde madde ve suretler de kendi başına var olan cevherlerdir. Madde kuvve haline, suret fiil haline tekabül eder ve ikisi bir araya geldiğinde cismi meydana getirir. Sûretin maddeye yerleşmesinin ve ondan ayrılmasının ismi, oluş ve bozuluştur ve zaman zaman cevherî hareket olarak da adlandırılır.

Bir şey dışta salt suret olarak bulunuyorsa aklî bir varlığa sahip demektir. Şayet bu cevher, bütün bakımlardan bilfiil ise ayrık akıl, varlığı bakımından bilfiil ama özellikleri bakımından bilkuvve ise nefistir. Eğer bir şey dışta salt suret olarak meydana gelme gücüne sahip değilse onun var olma imkânını

---

[24] Örneğin Teftâzânî bu konuda şöyle demektedir: "Kelâmda bu hususların [felsefî kozmoloji] zikredilmesi, filozofların batıl görüşlerini ortaya koymak içindir. Diğer türlü bunlar lüzumsuz sözlerden ibarettir." Bk. Teftâzâni, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Salih Musa Şeref (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), I, 179.

taşıyan bir maddeye muhtaçtır ve maddesine onun sureti olarak yerleştiğinde ikisinden bir cisim oluşur. Atomcu teorinin öngördüğü cisim anlayışından tamamen farklı olarak ittisal içinde bulunan cisimler, en genel olarak unsurlardan oluşanlar ile unsurlardan oluşmayan semavi cisimler olmak üzere iki ayrılır. Unsurlardan oluşan cisimler oluş ve bozuluşa konu olurken diğerleri oluş ve bozuluşa konu olmayıp ezelden ebede süren bir hareket halindedirler. Cisimler dokuz kategoriyle ifade edilen arazlara sahiptir ve arazsız bir cisim var olamaz.

Akıllardan cisimlere uzanan sıralama, mevcutların hem varlık tarzları bakımından düzenini hem yalınlıktan bileşikliğe dönüşen yapısal düzenini hem de nesneyi var eden nedenlerin artış düzenini ifade eder. Buna göre suret aslında suret olmak bakımından maddeye muhtaç değildir ve kendi başına dışta var olabilir. Böylesi suretin yalnızca fâil ve sûrî nedeni olabilir. Var olmak için bir maddeye yerleşmek zorunda olan suret, cisimlik suretidir. Böylesi bir nesne ise var olmak için fâil, maddî ve sûrî nedenlere muhtaçtır. Aristoteles nesneyi var ederek ona gaye veren dış bir metafizik fâil fikrine sahip olmadığından bir nesnenin oluş sürecindeki hareketinin yönünü açıklamak için gaye düşüncesini ihdas etmişti. Bu nedenle bir madde ve suretten birleşen nesnelerin maddî, sûrî ve fâil nedenlerinin yanı sıra bir de gaye nedeni vardır. Fakat Yeni Platoncu filozoflar, fizik ve metafizik neden ayrımı yaptıklarından gaye nedenin fâilin zihninde önceliğini savunarak onun, nesnenin var oluşuna katılma şeklini değiştirerek savundular. Onlara göre madde hazırlandığında ona metafizik illetten bir suret feyz olur. Nesnenin hazırlanması ise hem unsurların hem göksel kürelerin katılımıyla oluşan karmaşık bir hareketler bütününün tesiriyle gerçekleşir.[25]

---

[25] İbn Sînâ'nın sûret konusunda tevarüs ettiği geleneğe yönelik başarılarından biri suretin yüklemsel ve ontolojik birliğini sağlamış olma-

Filozoflar, kelâmcılardan farklı olarak cismin cisim olmak bakımından mütehayyiz olduğunu kabul etmez. Çünkü felek-i muhit cisim olduğu halde herhangi bir mekânı yoktur. Mekân, ancak bir cisim tarafından kuşatılan cisim için geçerlidir. Felek-i muhitin hareketli olduğunu hatırladığımızda filozofların hareketten sadece mekânsal intikali anlamayacağı açıktır. Onlara göre hareket kuvveden fiile intikaldir. Cismin hareket edebilmesi için onun hareketini mümkün kılan bir *tabiat*a (felek cismi söz konusu olduğunda bir taba) sahip olması gerekir. Hangi yöne gerçekleşiyorsa ona doğru bir meyli (kelâmcılar buna itimâd demiştir) gerektiren hareketler en temelde doğal, iradeli ve zorlamalı olmak üzere üçe ayrılır. Doğal hareket, unsurlardan oluşan cisimlerin doğal mekânlarından uzaklaşmasından kaynaklanır. Zorlamalı hareket, unsurlardan oluşan bir cisimde bir dış etkenin meydana getirdiği harekettir.

Feleklerin cisimlerinde zorlamalı hareketten bahsedilemez. Eğer hareket, doğal mekândan uzaklaşmaktan kaynaklanmıyorsa veya bir zorlayıcının zoruyla gerçekleşmiyorsa mutlaka cisme yerleşmiş ve cisimden bağımsız varlığa sahip bir nefsi gerektirir. Bu bakımdan sadece idrak güçlerine sahip nefisler iradî hareket oluşturabilir. İradî hareketler ise cisimler ve nefisler dünyasını ayrık akıllara ve bunlar aracılığıyla da Tanrı'ya bağlar. Dolayısıyla Meşşâî ve İşrâkî felsefelerin hareket teorisi, kelâmın kurucu düşünürlerinin hareket teorilerinden köklü bir şekilde farklılaşarak fizik ile metafizik arasında bir köprü oluşturur. Zira kelâmın kurucu düşünürleri, atomlardan oluşan cisimler dünyasını hareket ve varlık ayrımı

---

sıdır. İbn Sînâ böylece Yeni Platoncu meydan okumalara karşı Meşşâî çerçeveden vazgeçmemiş ve özgün bir senteze ulaşmıştır. Bk. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, (Sakarya Üniversitesi SBE, 2014), s. 68–154.

yapmadan ilahî iradeye bağlamışlardı ve kelâm en azından ilke olarak bu görüşten hiç vazgeçmedi.

Filozofların tabiat teorisinin en ayrıştırıcı yönü, nesne var olduğu sürece zorunlu olan bir tabiat ve mizaç kavramına dayanmasıdır. Mizaç, cisimsel bir nesneyi oluşturan unsurların belirli bir oranda karışımını ifade ederken tabiat, o karışımda metafizik illetin etkisiyle meydana gelen sûreti ifade eder. Mizaç ve tabiat, fâil illetin müdahalesinden tamamen bağımsız düşünülen bir istidatlar bütününü gerektirir. Dolayısıyla bir nesnede ortaya çıkabilecek bilfiil durumların tamamı, o nesnenin istidadı tarafından tayin edilir. Fakat istidadın fiil haline çıkabilmesi için bir hazırlık (teheyyü') gerekir. Başka bir deyişle, bir nesnedeki her türlü değişim bir hazırlığı gerektirir. Bu hazırlık ise cisimler dünyasındaki hareketler aracılığıyla sağlanır. Nitekim fiziksel illetin işlevi hazırlığı vermekten ibarettir.[26] Kelâmcılar mütekaddimûn döneminde fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuruna aykırı olduğu gerekçesiyle bu kavramlar öbeğini kullanmayı reddetmişlerdir. Müteahhirûn döneminde ise İbn Sînâcı imkân ve mahiyet teorilerinin kelâma uyarlanmasıyla bu kavramlar dağarcığı da kelâmın temel ilkeleriyle uyumlu hale getirilerek kullanılmıştır.

Her iki teoriye göre de bir şeyi bilmek, onu oluşturan unsurları bilmektir. Oluşturucu unsurlar ise ya nesnenin bizzat kendisinin bir parçasıdır ya da o parçaları bir araya getiren ilke/ler/dir. Filozoflar, İbn Sînâ'nın ifadesiyle mahiyeti ve varlığı meydana getiren bu oluşturucu unsurları nesnenin nedenleri olarak değerlendirir. Mütekaddimûn kelâmcılar ise bu

---

[26] Filozofların istidad ve teheyyü' anlayışı hakkında tarihsel ve problematik bir inceleme için bk. İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: 'İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 2, sayı 3 (2015), 35–74.

oluşturucu unsurların anlamsal olarak nedenliğini kabul etmekle birlikte varlık bakımından nedeni olduğunu kabul etmezler. Diğer deyişle kelâmcılar, bilgi bakımından neden olmak ile varlık olmak bakımından neden olmayı ayrıştırırlar. Cüveynî'nin nedensellik eleştirisiyle birlikte kelâmcılar, bilgi bakımından nedenselliği de bir ilke olarak benimsemekten vazgeçmişler fakat kıyas teorisini kullanmaktan geri duramamışlardır. Bu sebeple de kesb teorisini kıyas teorisine de tatbikini devam ettirerek kıyasın öncülleri ile sonucu arasındaki ilişkinin adetsel bir zorunluluk olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte uygulamada filozofların kıyas teorisi ile kelâmcıların kıyas teorisi arasında hiçbir fark yoktur. Bu nedenle de kelâm ve Meşşâî felsefenin yöntemi arasında kıyasın formu söz konusu olduğunda hiçbir farklılık yoktur. Fıkıh usûlünde, zımnında kesb teorisi bulunmak kaydıyla, mütekaddimûn döneminde oluşturulan illiyet teorisi olduğu gibi devam ettirilmiştir.

Mutasavvıflar, mütekaddimûn döneminde oldukça pragmatist davranarak bir yandan kelâmın teorik fiziğini benimsemiş bir yandan da madde-sûret teorisinin kavramsal dağarcığını kullanıyor görünürler. İbnü'l-Arabî'yle birlikte ise tam olarak İbn Sînâ felsefesinde gördüğümüz teorik fiziği benimseyip Meşşâî felsefesinin mizaç ve istidat teorisini dinî düşünceyle uyumlu hale getirirler. Aslına bakılırsa tasavvuf, fiziksel dünyanın teorik açıklaması hususunda tarihinin hiçbir döneminde iddialı görünmez. Tasavvufun metafizikleştiği dönemde bile fizik teorisiyle ilgili bahisler, tamamen metafiziğin bir parçası olduğu sürece değerlidir ve fiziksel dünyanın fizik bilimlerinin yöntemine uygun bir açıklaması çabasına girişildiği –en azından mevcut çalışmalar ışığında- görülmez.

4. Metafizik

Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki asıl ayrışma hiç kuşkusuz metafizikte görünür. Bundan önceki bahislerde dile getirilen ayrışmalar da aslında metafizikteki ayrışmaların bir uzantısıdır. Bilindiği gibi hem kelâmcılar hem sûfîler Kâdir-i Muhtâr bir Tanrı anlayışını benimseyerek birincisi, nedenselliği reddeder; ikincisi de Allah ile yaratılmışlar arasında doğrudan bir ilişki olduğunu kabul eder. Bu bağlamda nedenselliğin reddi, bütün dönemlerde dinî düşünce akımlarının ortak görüşüdür. Kuşkusuz bu reddin amacı, iradeli bir Tanrı anlayışını mümkün kılmaktır. Manevî sıfatları reddederek Allah'ın sıfatlarının onun zatıyla özdeş olduğunu (msl. Allah âlimdir ve ilim Onun zatıdır formu) ya da zıtlarıyla nitelenmemek anlamında (msl. Allah cahil olmamak anlamında âlimdir formu) Allah'ın sıfatlarla nitelendiğini iddia eden Mutezile düşünürleri bile Kâdir-i Muhtâr bir Tanrı anlayışını temellendirebilmek için iradeyi Tanrı'nın zatıyla özdeşleştirememişlerdir. Aslında kelâm ve tasavvufun kendi aralarındaki ortaklığı ve herhangi bir felsefî ekolden farklılığı tam da bu ilkenin ayrıntılarında ortaya çıkar. Kelâmcılara göre Allah var olduğunda malûlünü de herhangi bir gecikme olmaksızın var eden bir illet değildir. Kelâm kitaplarında "Allah ilk illet değildir" sözüyle anlatılmak istenen budur. Dolayısıyla yaratılmışlar ezelî değildir ve Allah'ın iradesiyle yine onun takdirine göre yaratılmıştır. Yaratma ise yoktan var etme tarzındadır.

Kelâmcıların yoktan yaratma sonucuna nasıl vardığı hususunda çeşitli yorumlar yapılmakla birlikte gerek Kur'ân'da yaratmayla ilgili "ebdea" ve "halaka" gibi lafızların gerekse yaratan ve yaratılanın varlık tarzında herhangi bir ortaklığın bulunmaması gerektiği düşüncesinin bu kanıya varmalarında etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kelâmcılara göre âlem hâdistir ve Allah ezelî bilgisiyle bildiği malûmları dilediğinde

meydana getirir. Nazzâm ve Câhiz gibi filozofların tabiat teorisini kabul eden ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi insanın iradî fiillerinin yaratıcı olduğunu iddia eden bazı Mutezile kelâmcılarının aykırı görüşleri istisna edilirse ilahî sıfatların ontolojisiyle ilgili olanca ihtilaflarına rağmen kelâmcılar, yaratmanın Tanrı dışındaki bütün varlıkları kuşattığı ve âlemi oluşturan nesneler ile Tanrı arasındaki herhangi bir vasıta olmadığı, Tanrı'nın herbir nesneyi doğrudan yarattığı noktalarında birleşir. Bu bakımdan kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisine dair temel görüşleri, ilahî iradeyi belirleyecek ve yaratmanın yönünü tayin ederek varlık verme fiilini edilgenleştirecek bir tabiat ve istidat fikrine kapalıdır. Bu durumdan yine Basra Mutezilesinin "yoklukta sabit olan şeylerini" istisna etmemiz gerekir. Zira yoklukta sâbit olan şeyler, varlık verme fiilinin mahiyetini köklü bir şekilde değiştirmektedir. Fakat sâbit madûmların şeyliği görüşü, kelâm tarihini şekillendiren bir genel kabule ulaşmamıştır.

Bu görüş kelâmcıların metafiziğin ontoloji kısmını oluşturan genel kavramlara yaklaşımını da şekillendirmiştir. Mütekaddimûn dönemi kelâmının ontolojisi, iki ana kavrama dayanır: Kıdem ve hudûs. Herhangi bir şeyle öncelenmemiş olmak anlamında kıdem, Tanrı'nın herhangi bir şeyin kendisine ortak olamayacağı en özel sıfatı kabul edilir. Hudûs ise yaratılmış bir nesnenin sonradanlığını ifade eder. İsbât-ı vacib, esas itibariyle hudûs teorisine dayanır ve kelâmcılar, hudûs sıfatıyla nitelenmeyen bir mevcudun yaratılmış olmakla niteleneme-yeceğini iddia eder. Böylece âlemin sonradanlığını hem Tanrı'nın varlığına hem de Tanrı'nın iradesine delil yaparak Tanrı-âlem ilişkisi hususunda determinist açıklamanın önüne geçmeyi amaçlarlar.

Sûfîler de İbnü'l-Arabî öncesinde bu hususta esas itibariyle kelâmcılarla aynı çizgide yer alır. Her ne kadar ruhun ezelî olduğu anlamına gelen bir kısım cümlelerin Hallâc ve Bayezid gibi meşhur sûfîlere nispet edildiği gözlense de Ekrem

Demirli ve Hacı Bayram Başer gibi akademisyenlerin çalışmaları, bu türlü sözlerin genel kabullerden bir sapma olmadığını ve Ehl-i Sünnet kelâmının ana ilkeleri çerçevesinde yorumlanabileceğini göstermektedir.

Filozoflar metafizik söz konusu olduğunda mütekaddimûn kelâmcı ve sûfilerden keskin şekilde farklılaşır. Öncelikle metafizik bütünüyle nedensellik ilkesine dayanır. Birden ancak bir çıkar ilkesiyle formüle edilen nedensellik ilkesi, ister Farabî ve İbn Sînâ gibi sudurcu olsun ister Ebû'l-Berekât ve İbn Rüşd gibi suduru reddetsin isterse Kindî gibi hudûs taraftarı olsun bütün filozofların ortak kanaatini ifade eder. Zira filozoflar, nedensellik kabul edilmeden ne varlığın ne de bilginin temellendirilemeyeceğini iddia ederler. Kuşkusuz nedensellik ilkesi, her şeyden önce Tanrı'nın ilk neden olmasını gerektirir. Bu bağlamda nedensellik ilkesinin ilk önemli sonucu, kelâmcıların anladığı anlamda iradesiz bir Tanrı düşüncesini gerektirmesidir. Her ne kadar İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı'nın aklî iradesi olduğunu dile getirmiş olsa da filozoflar kelâmcıların anladığı anlamda "birden çok şıktan herhangi birini diğerine gerekçesiz tercih etme özelliği" olarak özetlenebilecek iradenin doğru olmadığını ve şıklar arasında tercihte bulunmanın ancak yetkinleşme sürecinde bulunan bir varlığın özelliği olabileceğini iddia ederler. Filozofların kıyameti teorik olarak mümkün görmeyen bir kozmik düzen fikrine sahip olmalarının temelinde de bu ilke yatar.[27]

Nedensellik ilkesinin ikinci önemli sonucu, âlemin her ne kadar unsurlardan oluşan cisimler seviyesinde hudûsu barındırsa da bir bütün olarak ezelî olduğu düşüncesidir. Herhangi

---

[27] İhvân-ı Safâ felsefesinde olduğu gibi felsefe geleneğinde yer alan bazı öğretilerde kıyametin imkanından bahsedilir fakat bunlar, nedensellik ilkesi dikkate alındığında teorik olarak temellendirilemeyen görüşlerdir.

bir yetkinlik beklentisi olmayan, bütün bakımlardan tam ve bilfiil bir Tanrı'nın fiili de filozoflara göre zamansız olmalıdır. Kuşkusuz filozoflar, âlemin ezelî oluşundan hiçbir zamanda illetsiz var olmasını anlamamış ve yalnızca Tanrı'nın tam ve tamlık ötesi oluşunun âlemin varlık bakımından Tanrı'dan hemen sonra olmasını gerektirdiğini düşünmüştür. Kindî gibi nedenselliği kabul ettiği halde âlemin hudûsunu savunan aykırı bir örneği istisna edersek filozoflar, âlemin Tanrı'dan fasılasız var olması anlamında ezelî olduğunda hemfikirdir. Bu sebeple kelâmcıların vehmî bir şey kabul ettiği zaman, filozoflara göre vucudî bir durum olup Felek-i Muhit'in hareketiyle başlar ve bu feleğin hareketinin ölçüsüdür.

Nedensellik ilkesinin üçüncü önemli sonucu, Âmirî'nin insan nefslerinin ibda' yoluyla yaratıldığı düşüncesini kısmi bir istisna kabul edersek Tanrı ile nedensel hiyerarşinin alt basamaklarında bulunan mevcutlar arasındaki ilişkinin vasıtalı bir ilişki olduğudur. Filozofların fizik ve metafizik illet ayrımının temelini oluşturan bu sonuç, nübüvvet olgusunun açıklanmasında açıkça görüleceği üzere dinî düşünce gelenekleri ile felsefe gelenekleri arasında gerilim oluşturan birçok görüşün de kaynağıdır.

Nedensellik ilkesi metafiziğin ontolojisini de şekillendirir. Düşüncelerini hudûs ve kıdem karşıtlığı üzerine kuran kelâmcılardan farklı olarak filozoflar, İbn Sînâ felsefesinde en yüksek ifadesini bulan imkân ve zorunluluk üzerine kurarlar. Bu bağlamda filozoflara göre bir nesneyi fâil nedene muhtaç kılan temel özellik, hudûs değil, imkândır. Bir nesne kendisi açısından varlık ve yokluğa eşit nispette değilse onun bir fâil tarafından var edilmesinden de söz edilemez. Dolayısıyla fâil illetin bir şeyi meydana getirmesi, onun kendinde varlık ve yokluğa eşit nispette olmasına dayalıdır ve mümkün, var olmak için mutlaka varlık veren bir illete muhtaçtır. Varlık veren

illet ise ya kendinde zorunlu olmalı ya da zorunluluğunu bir başkasından almış olmalıdır.

İbn Sînâ mahiyet ve varlık ayrımını zorunlu-mümkün ayrımıyla birleştirerek zorunluluğu fâil illetin verdiği varlığa, imkânı da fâil illetten gelen varlığı alan mahiyete tahsis etmiştir. Bu durumda İbn Sînâ felsefesinde varlığı kendinden olan fâil ilke, salt zorunluluk olmakla yalın varlıktan ibaret bir fâil illet olarak açıklanmıştır. Yalın varlıktan ibaret olan söz konusu ilkenin doğal olarak hiçbir sıfatı olmayacak ve onun meydana getirdiği mevcutlar da onun varlığından başka bir varlığa sahip olacaktır. Onun varlığı, bir başkasından gelmediği ve mutlak bir basitliğe sahip olduğundan onda varlığı kabul eden bir mahiyetten bahsedilmesi de imkânsız olacaktır. Zaman zaman Zorunlu Varlık'ın varlığı ve mahiyeti özdeştir dendiğinde kastedilen, Zorunlu'nun mahiyetinin varlığından ibaret olması, yani mahiyetinin olmamasıdır.[28] Onun bir şeye varlık vermesi de o şeyin var olmayı kabul edecek bir imkânının bulunmasını gerektirdiğine göre mümkün mevcutların tamamı bir mahiyete sahip olmak durumundadır. Dolayısıyla mahiyet imkâna, varlık zorunluluğa tekabül eder. İbn Sînâ böylece bir şeyin başka bir fâil tarafından var edilmiş olmasını, sonraki bütün dönemleri etkileyecek şekilde, onun mümkün olmasına dayandırdı ve kelâmcıların bir şeyin yaratılmış olmak için hâdis olması gerektiği iddiasının teorik temellerini yıktı.

Yeni Platoncu felsefeden gelen "yoktan hiçbir şey çıkmaz" ilkesini de koruyarak Zorunlu'nun varlık vermesini, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak değil, ondan varlığın bir taşması (feyiz ve sudur) şeklinde açıkladı. Diğer deyişle varlık

---

[28] İbn Sînâ'nın Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımına dair açıklamalarının Fahreddîn Râzî tarafından takriri ve eleştirileri hakkında bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 150–180.

vermeye ilişkin saf Aristotelesçi açıklamayı değil, sudûrcu açıklamayı tevarüs etti. İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği kozmoloji, önce Yeni Platoncu filozoflar tarafından sudûrcu metafizikle uyumlu hale getirilmişti. Dahası, "küllî akıl, küllî nefs ve cisimlerden" oluşan bu kozmik düzen, Fârâbî tarafından Batlamyusçu kozmolojiyle ikmal edilmişti. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından tevarüs edilen Yeni Platoncu felsefe, Platon metafiziği ile Aristoteles fiziğinin varlık veren illetler ile hareket veren illetlerin ayrıştırılması esasına dayalı bir uzlaştırılmasını ifade eder. Bu esas, İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımlarıyla dinî düşünce mensuplarının da kabulüne mazhar olacak bir felsefî güce kavuşmuştur.

Mütekaddimûn döneminde hudûs teorisinin şekillendirdiği deliller, Gazzâlî sonrasında imkân teorisi tarafından şekillendirilmiştir. Bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin imkân ve zorunlu kiplerini aklî nispetlere dönüştürmesi, kelâmcılara hudûs teorisinden taviz vermeden imkân ve mahiyet teorisinin bütün olumlu sonuçlarını kullanma imkânı vermiştir. Yine Fahreddîn er-Râzî'nin kelâmın fizik bahislerini mantıktaki kategorileri kullanarak yeniden düzenlemesi, kelâmcılara filozofların fiziğin altına giren disiplinlerinde söylediklerini kendi temel kabullerine göre dönüştürme imkânı vermiştir.

Yukarıda hareket teorisi anlatılırken bunun bir örneği verilmişti. Bu durum, müteahhirûn döneminde kelâmcıların aynı zamanda mantıktan metafiziğe dek bütün bahislerde birer İbn Sînâ şarihi olmalarına yol açmıştır. Öyle ki ne denli kelâmcı ilkeleri benimserse benimsesin Fahreddin er-Râzî sonrasında filozof olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir düşünür, mesela Kâtibî el-Kazvînî veya Seyyid Şerîf el-Cürcânî'den daha fazla felsefî otoriteye sahip değildir. Böylece İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî'den sonra onun eleştirel ve karşılaştırmalı inceleme yöntemiyle felsefe ve kelâm okuması yapan güçlü bir

gelenek oluşmuştur.[29] Fakat kelâm ve felsefe mezci, beklenenin tam aksine felsefe ve kelâmın ilkeler seviyesinde bir karışımını doğurmamış, tam tersine ayrıştırıcı yönlerin öne çıkarılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda kelâmcılar, hudûs düşüncesinden ve nedensellik reddinden vazgeçmemişler ama mütekaddimûn kelâmcılarda ve bilhassa Mutezile kelâmında gördüğümüz tavrı esneterek âlemin ezelî olmasının aklen mümkün olduğunu savunmuşladır.[30]

Metafizik seviyede bir teori değişikliği, İbnü'l-Arabî'yle yeni sürece giren tasavvufta görülür. Mutasavvıflar, en yetkin hali İbn Sînâ'da görülen sudur teorisini tevarüs etmişler ve bir yandan dinî düşüncenin temel sorunlarını bu teorinin imkânlarıyla yorumlamışlar diğer yandan da Kâdir-i Muhtâr Tanrı anlayışı ve nedenselliğin reddi ilkelerini koruyarak sudur teorisini dinî düşüncenin duyarlılıklarıyla yeniden yorumlamışlardır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, tıpkı filozoflar gibi Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu iddia eder. Fakat filozoflardan farklı olarak ona göre mutlak varlık, dışta mutlak varlıktan pay alan mevcutlardan ayrı bir varlığa sahip değildir.

Diğer deyişle Tanrı, bir varlık ferdi değildir, aksine varlık olmak bakımından varlığın kendisidir ve ondan başka bir varlık (vücûd) yoktur. Bu anlamıyla Mutlak Varlık, hem Kâdir-i Muhtârdır hem de cömertliğinin bir gereği olarak âlem ondan zorunlulukla sudur eder. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Gazzâlî öncesinde kelâmcılar ile sûfîler arasında tesis edilen uzlaşıyı bozarak âlemin ezelî olduğunu kabul eder ve yaratmanın da yoktan olmadığını, Tanrı'dan bir taşma yoluyla gerçekleştiğini iddia eder.

---

[29] Bk. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Razi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17–41.

[30] Mesela bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 436.

Diğer yandan İbnü'l-Arabî kendisine kadar gelen süreçte sudur teorisi taraftarlarının uzlaşısını da bozar. Çünkü sudur teorisini savunanlar, nedensellik ilkesini kabulde de hemfikir idiler. Fakat İbnü'l-Arabî, varlık feyzinin yalnızca Tanrı'dan ve doğrudan geldiğini ve diğer nesneler arasında yalnızca anlamsal seviyede bir nedensel ilişki olduğunu söyleyip nedensellik ilkesini vesileciliğe çevirerek filozofların uzlaşısını da bozmuştur.[31] İbnü'l-Arabî Mutezilenin sâbit şeyler teorisi ile İbn Sînâ'nın mahiyetler teorisini ayân-ı sâbite teorisine dönüştürerek şeylerin küllî akıl seviyesinde ilahî ilimde tümelliğini, küllî nefs seviyesinde ise ilahî ilimdeki tikelliğini temellendirdi. Mutlak Varlık'ın tüm mevcutları kuşatan bir tabiî küllî olduğu ilkesiyle bütün mevcut seviyelerinde varlığın Tanrı'ya nispet edilmesi, şeylerin tümel ve tikel bilgisinin aynı anda hem doğrudan hem de dolaylı olarak Tanrı'ya nispetini mümkün kıldı. Böylece bütün mevcutları çeşitli seviyelerde Varlık'ın isim ve sıfatları yaparak kelâmcıların sıfatlara ilişkin duyarlılığını, tümelden tikele doğru seyreden sudur düzeniyle de filozofların akıllar, nefisler ve cisimlerden oluşan kozmolojik sıralamasını korudu. Bu nedenle İbnü'l-Arabî metafiziği, kelâm ve felsefe geleneklerinin üst ilkelere bağlı olarak yeniden yorumlandığı son büyük teori olarak görülebilir.

---

[31] İbnü'l-Arabî'nin varlık ve neden kavramlarını yeniden yorumu için bk. Ekrem Demirli, "'Varlık Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 27-48; amlf., "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 25-44.

MÜZÂKERELER

Eyüp BEKİRYAZICI*

"Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" bağlığında, özelde müzakereye açılan metinler genel anlamda ise bu konuda hakkındaki kanaatlerimi bir yekûn halinde aşağıdaki şekilde paylaşmak istiyorum.

1- A. Saim Bey'e ilahiyat müfredatında yapılan değişiklikle ilgili konuşmasından ötürü teşekkür ederek başlamak istiyorum. Bu fakültelerimizde ihtiyaç duyulan müfredata yönelik bu tür değişikliklerin belli bir zümre eliyle değil de ülkemizdeki mevcut ilahiyat fakültelerinin katılımları ile yapılmasını önemsediğimizin bilinmesini isterim.

2- Öncelikle bu dört disiplinin –bir diğeriyle ilişkisi bir tarafa- kendi içerisinde bile yekpare bir bütün oluşturmadığı, çeşitli dönemler, başlıklar, problemler vb. açıdan sınıflandırılabildiği göz önüne alındığında, başta her alanın içerik ve sınırlarının, ana unsurları ve tali hatlarının belirleneceği bundan sonra da konunun uzmanlarıyla bu dört disiplinin birbirleriyle ilişkisinin inceleneceği geniş zamanlı ve katılımlı bir atölye çalışmasına ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Zira söz konusu dört müzakere metninin neredeyse tamamında belirlenen konuya, metni hazırlayan uzmandan ziyade belirlenen konunu şümulünden kaynaklanan bütüncül bir yaklaşımın sergilenememe eksikliği bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin İslâm felsefesi ve temel problemlerine ilişkin, Ebu Bekr er-Razi, Kindi, Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce İbn Rüşd, Sühreverdi ve Gazzâlî'nin aynı

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ebekir@atauni.edu.tr; ebekiryazici@hotmail.com

yaklaşımı sergilediği kabulü çoğu zaman alan dışından değerlendirme yapanların yanılmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra İslâm felsefesi alanına 7.yy'da yöneltilen eleştirilerin esas alınmasıyla daha sonraki yy.'larda ortaya çıkan felsefi müktesebatın tam anlamıyla kavranmadan öncekilerin argümanları eşliğinde yapılan eleştirilerin de çoğunun doğruyu yansıtmadığı söylenebilir. Yani İmam Eş'ari' vb şahsiyetlerin kendi döneminde felasife için yaptığı değerlendirmeyi aynen benimsenip İslâm felsefesinde sonraki dönemlerde ortaya çıkan birikimin farkında olmadan aynı minvalde eleştirilerin devam ettirilmesinin yanıltıcı sonuçlara gidilmesine vesile olduğunu düşünüyoruz. Ya da İbn Sina düşüncesini eleştirirken, İbn Rüşd ya da Sühreverdi'nin de benzer düşüncede olduğunu varsayarak yapılan genellemelerin doğru sonuçlara ulaşmamıza engel teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Bu sebeple hakikat iddiasında hedeflenen sonuca tam anlamıyla ulaşılmasına mani bir durum oluştuğunu belirtebiliriz.

3- Düşünce tarihimizde bu dört disiplin özellikle de kelâm ve felsefe arasında belirginleşen ayrışmaya, itikadî anlayışını siyasi güçle destekleyen egemenlerin hangi dönemde ve ne derece müdahil olduğunun (hangi amaçla, hangi söylemle) , ayrıca bunun tartışılan problem üzerindeki belirleyiciliğinin objektif araştırmalarla açık bir şekilde ifade edilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

4- Özellikle İlahiyat fakültelerimizde anabilim dalı seviyesinde bu dört disipline ait kadroların burada belirlenecek ayrışan ve birleşen yönler üzerinden bu disiplinlere ait klasik dönemden günümüze değin uzanan mütefekkir, eser ve problem merkezli birbirini tamamlayan yüksek lisans ve doktora tezlerinin ön plana çekilmesiyle, alanlar üzerinde oluşan tarihsel ağırlıklardan, çelişik bilgilerden, sağlıksız tartışmalardan kurtulunup verimli neticelere daha kolay ulaşılabileceğin düşünmekteyiz.

Ali DURUSOY*

İslâm'ın Birlik, Bütünlük ve Evrensellik İlkesinin Müslümanların Bilimsel Çalışmalarını Yönlendirmesi

İslâmî İlimler Araştırma Vakfının 14-15 Kasım tarihlerinde gerçekleştirdiği "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" başlıklı ilmi toplantıda sunulan dört bildiriyi yukarıdaki başlık adı altında değerlendirmek istiyorum.

Burada sunulan dört bildiride kendi içinde değerli ve önemli görüşlere sahip ancak her birinde katılmadığımız yöntemsel eksikler ve bakış açıları mevcuttur. Önce bildirilerin katılmadığım bu yönlerine kısaca değinerek kendi önerilerimi sunmaya çalışacağım.

1. Bildiri sahipleri belki de farkında olmaksızın kendi uzmanlık alanları üzerinden bir kimlik oluşturmaya çalışıyorlar ve diğer alanları dışlama veya değersizleştirme eğilimine giriyorlar. Dolayısıyla bilimsel bir çalışmadan beklenen nesnellik ortadan kalkıyor.

2. Bildirinin bir kısmında indirgemeci bir yaklaşım sergilendiğini gözlemliyoruz. Mesela Kelâmın dini düşünceyi temsil edip felsefenin etmediği gibi bir anlayış ileri sürülebiliyor. Oysa düşüncenin dinî veya gayr-ı dînî olmasının ölçüsü nedir? Bu durum tanımlanmadan böyle bir ayrıma gitmek ne kadar sağlıklıdır? Örneğin nedenselliği kabul etmemek dinî düşünce, nedenselliği kabul etmek ise nasıl gayr-ı dinî düşünce olabilir?

3. Kelâmcı bildiri felsefeyi, felsefe tasavvufu veya bir diğerini değerlendirirken tarihî kişiliklerin eleştirilerini ve yorumlarını kesin ve tartışmasız doğru imiş gibi ele alıp değerlendir-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, durusoyali@hotmail.com

mektedir. Oysa eleştirilen düşünürün kendi kitaplarına bakılması gerekirken bundan uzak durulmaktadır. Mesela İbn Sînâ, Gazzâlî üzerinden, Gazzâlî Râzî üzerinden okunmaktadır. Kısacası bir düşünürün düşüncesini kendi metinlerinde görüp inceleyeceğimiz yerde zihnimizi tarihsel yorumların esir almasına izin veriyoruz. Gerek geçmişte gerek çağımızda düşünürlerin birbiri hakkındaki yorumları bizi yanıltabilir ve yanlış yönlendirebilir. Şüphesiz bu yorum ve değerlendirmelerin tarihî değeri ve önemi vardır, ama unutmayalım ki bizi her zaman yanlış yönlendirme ihtimali çok yüksek ve söz konusu düşünürlerden bizi uzaklaştırmaya ve onun metinlerini okumaya yönelik bizde olumlu veya olumsuz bir önyargı oluşturabilir. Örneğin âlemin kıdem veya ezeliliği, Tanrının tikelleri bilmediği düşüncesinin Gazzâlî veya Râzî yorumuyla, açık seçik bir kaynak ve atıf gösterilmeksizin İbn Sînâ'ya ve Fârâbî'ye felâsife adı altında nisbet edilmesi ve bu iddiaların Eşarî kelâm geleneğinde birer meşhûrâta dönüşmesi gibi. Bugün bizim bunları mukayeseli olarak incelememiz gerekir. Râzî söylüyorsa, Tûsî söylüyorsa veya bir başkası için İbn Sînâ söylüyorsa, İbn Rüşd söylüyorsa doğru söylüyordur demek yetmez. Bu iddiaların ve ithamların kaynağını bulup doğru olup olmadığını, onların başka türlü yorumlanıp yorumlanamayacağını araştırmamız gerekir.

4. Unutmayalım ki bilimsel çalışma bir toplum içinde gerçekleşir. Her bilimsel çalışmanın toplumsal bir karşılığı vardır. Toplumsal karşılığı ölçüsünde de bu çalışmaların bir geçerliliği ve değeri vardır. Bu dört bildiride de bilimlerin bu yönüne neredeyse hiç değinilmemiş veya çok az değinilmiştir. Bir dönem ve çağın toplumsal koşulları altında doğup gelişen bu bilimler bu çağımızda bu halleriyle olduğu gibi sürdürülebilir mi? Yoksa günümüzde hiçbir anlam ifade etmeden düşünce veya bilim tarihinde bir araştırma konusu olarak mı kalkacaktır.

Sunumlara yönelik bu genel değerlendirmelerden sonra başlıkta önerdiğim ilkeye yönelik görüşlerimi sunmak istiyorum.

Öncelikle bilinmesi gerekir ki İslâm'ın kutsal kitabı Kuran varlık ve değere ilişkin insanlık tarihindeki bütün dinlerin ve düşüncelerin en mükemmel ve en câmî/toplayıcı kitabıdır. Bu itibarla Kuran'dan önce veya sonra ortaya çıkmış bütün bilimler bir şekilde Kuran'la ilgilidir. Bilimler Kuran'dan doğmuştur demek istemiyorum. Ama kurallarına uygun yapılan bütün bilimsel faaliyetler onun tazammunlarının açığa çıkmasına katkı sağlarlar.

Bu itibarla bilimleri veya düşünceleri dinî veya gayr-ı dînî, İslâmî veya gayr-ı İslâmî diye ayırmak Kuran'ın özüne aykırıdır. Zira İslâm, kendisinin tüm zamanlarda doğru ve geçerli olduğunu, tüm insanlığı muhatap aldığını söyleyen evrensel bir dindir. Dolayısıyla İslâm'ın doğuşundan sonra tarihin bir döneminde ortaya çıkan düşünce bilim faaliyetlerini –ki zaten o dönemde dünyanın geri kalan kısmında bir düşünce ve bilim faaliyetinden söz edilemez- bir bütün olarak ele alıp değerlendirmek gerekir. Zira İslâm, insanlığı ve onun tarihini bir bütün olarak görür. Nitekim Müslümanlar geçmişte tüm insanları Hz. Muhammed'in ümmeti olarak görüp onları ümmet-i icâbet ve ümmet-i davet diye ikiye ayırmışlardır.

Genel olarak biz bugün farkında olmasak da Müslümanların bilim ve düşünce geleneğinde İslâm'ın tevhid-birlik ilkesinin açık olarak yansıdığını görüyoruz. Mesela Taberi *Tarih*'ini yazarken tarihi ilk insandan başlatarak tüm insanlığın tarihi olarak tasavvur etmiştir.

Keza İbn Nedîm, Kadı Saîd el-Endelüsî, İbn Ebî Useybia kendi dönemlerinin bilim tarihleri sayılabilecek tabakat kitaplarını yazarken İslâm'dan önceki dönemlerde yaşamış bilim adamlarını ve düşünürleri kitaplarına dâhil etmişlerdir.

İslâm dünyasında bilimin kurucusu ikinci muallim Fârâbî, *Bilimlerin Sayımı* kitabında kendi çağında araştırma konusu yapılan bütün bilimleri belli bir sıra düzeni içerisinde bir bütün olarak ele almıştır. Bilimleri Dilbilim ile başlatmış Fıkıh ve Kelâm bilimiyle bitirmiştir. Her bir bilimin konusunu, amacını ve yöntemini tanımlamıştır. Bilimleri dinî ve gayr-ı dînî şeklinde tasnif etmemiştir.

Keza aynı şekilde kısmî bir bütünlük arayışını Gazzâlî'de de görüyoruz. Gazzâlî *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in bir bölümü olan "Kitâbu'l-ilim"de mantık ve ilahiyat biliminin kelâma dâhil olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz. Yusuf Sıdkî el-Mardînî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi I*, Yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, TYEKB, İstanbul 2015, s. 223). Nitekim o, mantık ilmini kelâm ve fıkhın yöntemi olarak telakki etmiş ve *Mi'yâru'l-ilm*, *Mihakkü'n-nazar*, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* ve *el-Mustasfâ* gibi bir dizi mantık kitabı kaleme almıştır. Dahası mantık bilmeyenin bilim adamı olamayacağını söylemiştir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki Gazzâlî kadar etkili olmasa da ondan önce Endülüslü bir âlim olan İbn Hazm, Kuran ve Sünneti doğru anlamak için mantığın gerekliliğini ileri sürerek *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* adlı bir kitap yazmıştır. (İbn Hazm, "et-Takrîb li-haddi'l-mantık", *Resâilü İbn Hazm* içinde, Neşreden: İhsan Abbas, Beyrut 1983, IV, s. 102). Aynı şekilde ünlü dilbilimci Sekkâkî de mantığın dilbilimle bir bütünlük oluşturmasını dikkate alarak dilbilimlerine dair yazdığı *Miftâhu'l-ulûm* adlı kitabında mantığa belli bir bölüm ayırmıştır.

Fakat bunlar içinde kendisinden sonra gelenlerin çalışmalarını yönlendiren Gazzâlî'nin tavrı olmuştur. Zira Gazzâlî'den sonra gelen Eşarî kelâmcıları İbn Sînâ'nın ilahiyatı ile mantığını tevarüs edip sahiplenmişlerdir.

Gazzâlî'den sonraki Eşarî kelâmcılar mantık ve kelâmı aynı kitap içinde ele almışlardır. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık ve'l-*

kelâm'ı, Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ı bunun belli başlı örneklerindendir. İslâm'ın birlik ilkesi gereği bir tarafta kelâm, bir tarafta felâsifenin ilahiyatı ayrı ayrı yürüyemezdi ve nitekim yürümemiştir de. Fakat Fârâbî'deki bilimlerde bütünlük anlayışının İbn Sînâ gibi bir iki örnek dışında fazla yansıdığını göremiyoruz.

Bize öyle geliyor ki Gazzâlî'den sonraki çalışmalarda Müslüman toplumun bireylerinin doğru bir dünya görüşüne sahip olması, sağlıklı bir bilgi ve gerçeklik anlayışına sahip olması ve rûh sağlığının yerinde olması dikkate alınarak kelâm, mantık ve ahlak çalışmalarına ağırlık verildiğini söyleyebiliriz. Buna Kuran'ı doğru anlamak için gerekli görülen dilbilim çalışmalarını da ekleyebiliriz. O çağlarda bu dört bilimin öne çıkması sanki sağlıklı bir İslâm toplumu inşasının olmazsa olmaz şartı olarak görülmüşe benziyor.

Bugün bu tarihi bilim ve düşünce mirasımızı dinî ve gayrı dînî veya tarihte Gazzâlî ve bazılarının yaptığı gibi iman-küfür yargılarıyla değerlendirmeksizin veya bu tür değerlendirmelere ve meşhûrâta dönüşmüş yargılara itibar etmeksizin araştırıp incelemeli ve güncelleştirmeliyiz. Onların görüşleriyle ilgili yargıları hiç değilse İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'de önerdiği şekilde ele alabiliriz. Fıkhî ve amelî bir sorunun çözümünde ictihad eden bir müctehid doğruyu bulunca iki sevab, hataya düşünce bir sevab alıyorsa, niçin mevcûd ile ilgili bir sorunun çözümünde görüş bildiren metafizikçi/ilahiyatçı/kelâmcı isabet edince iki sevab, hata edince bir sevab almasın. Kaldı ki varlık konusunda ictihad amel konusunda ictihad etmekten daha önemlidir. Yeter ki ictihadın, araştırmanın koşullarına ve kurallarına riayet edilsin. Bu çağda bile İbn Rüşd'ün bu anlayışına şiddetle ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. (Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerîati mine'l-ittisâl*, Neşreden: Muhammed Amârâ, et-tab'u's-sânî, Kahire 1969, s. 44 vd.).

Tarihî mirasımızı araştırmada bilimleri konu ve yöntemlerine göre incelemek ve araştırmanın, İslâm'ın birlik ve bütünlük ilkesini iyi bir şekilde yansıtacağı söylenebilir. Kelâm, tasavvuf, felsefe, fıkıh gibi eski adlandırmaları ve sınıflamaları korumakla birlikte konu ve yönteme göre yaklaşım daha sağlıklı olabilir. Mesela araştırma konumuz amelî mi yoksa nazarî bir konuda mı; yani hukuk, ahlak, siyaset, iktisad, tarih gibi değerler ile mi ilgili yoksa Tanrı, evren, doğa ve benzeri gibi varlıkla mı ilgilidir?

Keza yöntem olarak araştırmaya konu olan bilim adamı çalışmalarını burhanî yöntemle mi yoksa cedelî veya mugalata yöntemini mi kullanmış veya daha da ötesi çalışmalarını hatabî veya şiirî yöntemle mi sürdürmüştür?

Kısaca araştırmacının konusunu ve yöntemini en baştan doğru belirlemesi ve elmalarla armutları birbirine karıştırmaması gerekir. Ayrıca çalışmalarını sadece dikey anlamda tarihî bir alan olarak bırakmamalı çalışmalarını çağdaş evrensel çalışmalarla da bütünleştirmeli ve olabildiğince anlamlandırmalıdır. Mesela Dr. Mehmet Bulğen'in *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* çalışması buna iyi bir örnek olarak gösterilebilir.

Hangi alanı veya konuyu çalışırsak çalışalım İslâm'ın birlik, bütünlük ve evrensellik ilkesini göz önüne almamızın bizleri daha doğru sonuçlara götüreceği muhakkaktır.

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Kelâmın, Allah'ın kudretine dayanan bir ilim olduğunu ifade eden Türker, tasavvufun müteahhirun döneminde, felsefeye eklendiğini ileri sürmüştür. Ona göre kelâm kendi tikelini kendi üretiyor.

Hicrî birinci yüzyılın ilk çeyreğinde büyük günah işleyenin konumunun ne olduğu sorusuyla inşa edilmeye çalışılan kelâm ilmi, Ömer Türker'e göre, özellikle Mutezile kelâmcıları tarafından hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren sistemli bir hakikat araştırmasına dönüştürülmüştür.

Türker'e göre, kelâm, mevcut olmak bakımından mevcudu konu yapması itibariyle metafiziğe benzemektedir. Ona göre, kelâmcılar, kelâmı dinî ilimlerin tümeli olarak görür ve metafiziğin felsefî ilimler üzerindeki konumuyla kelâmın dinî ilimler üzerindeki konumunun aynı olduğunu iddia ederler.

Kelâmın dinî ilimlerin tümeli olduğu iddiası, Ömer Türker'e göre, müteahhirun döneminde tasavvufun metafizikleştirilmesiyle güç kaybetmiştir. Tasavvufun İbnü'l-Arabî tarafından metafizikleştirilmesiyle birlikte mutasavvıflar, açık bir şekilde tasavvufun tümel bir disiplin olduğunu iddia etmişler. Türker, bu noktadan devam ederek mutasavvıfların, Fârâbîci sudur düşüncesini tevarüs ederek Tanrı-âlem ilişkisini kelâmcılardan farklı yöntem izlediklerini düşünmektedir.

Ömer Türker'in tebliğinden öne çıkan bazı hususlar ise şöyledir: *"Keşfu'l-Mahcûb, Kûtü'l-Kûlub* gibi tasavvuf klasiklerinde istidlâl yöntemine eleştiriler yer alsa da bu eleştiriler, aklın çeşitli yollarla elde ettiği bilgi verilerinden bilinen kıyas

---

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bacetinkaya@hotmail.com

formlarını izleyerek sonuç çıkarmasına yönelik değil, bizzat verilerin toplanması sürecine yöneliktir."

"İbnü'l-Arabî öncesi tarihi, daha ziyade insana ilişkin farkındalık üzerinde yoğunlaşıp haller ve makamları tespit ederek berraklaştırmayı ve buradan Tanrı'ya ilişkin farkındalığa ulaşmayı amaçlarken İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki tarihi, haller ve makamların metafizik ilkelerini belirgin kılıp haller ve makamların yeniden yorumlanmasını amaçlıyor görünür."

"Mutasavvıflar, mütekaddimûn döneminde oldukça pragmatist davranarak bir yandan kelâmın teorik fiziğini benimsemiş bir yandan da madde-sûret teorisinin kavramsal dağarcığını kullanıyor görünürler. İbnü'l-Arabî'yle birlikte ise tam olarak İbn Sînâ felsefesinde gördüğümüz teorik fiziği benimseyip meşşâî felsefenin mizaç ve istidat teorisini dinî düşünceyle uyumlu hale getirirler. … Tasavvufun metafizikleştiği dönemde bile fizik teorisiyle ilgili bahisler, tamamen metafiziğin bir parçası olduğu sürece değerlidir ve fiziksel dünyanın fizik bilimlerinin yöntemine uygun bir açıklama çabasına girişildiği –en azından mevcut çalışmalar ışığında görülmez."

Ömer Türker'e göre, İbnü'l-Arabî metafiziği, kelâm ve felsefe geleneklerinin üst ilkelere bağlı olarak yeniden yorumladığı son büyük teori görülebilir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, suduru kabul etti. Anlamlarda nedenselliği savundu.

Kelâm ve felsefe arasındaki ayrışma noktası nübüvvet meselesidir. Türker'e göre, kelâmcılar, nübüvveti mütehayyile görüşüyle açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Filozoflar ise; peygamberlerin, insanları yönetmek için var olduğunu düşündüler.

Sonuç

Kelâm, usûl-i fıkıh, tasavvuf ve İslâm felsefesi, İslâm düşüncesinin dört ana dinamiği olarak görülmesi gerekmektedir.

Alan sahiplerinin, sahalarının dışındaki disiplinleri hafife alma, önemsiz addetme, ötekileştirme ve faydasız olarak nitelendirmeleri, bilimsel ve ilmî kriterlerle bağdaşmamaktadır.

Örneğin felsefe alanında çalışan biri olarak tasavvuf klasiklerinde gördüğüm yüksek tefekkürü çok önemsiyor ve faydalanıyorum. Bu anlamda İslâm düşüncesinin en özgün metinleri olarak tasavvuf klasikleri olduğunu söyleyebilirim.

Diğer taraftan bir başka husus da; bir disiplini başka bir disiplinle karşılaştırmanın güçlüğü meselesidir. Her disiplinin kavramları ve ıstılahları farklı, konu ve problemlerinde ortak olmayan hususular bulunmaktadır.

Dört disiplini birbirine feda etme lüksü içerisinde olunmamalıdır. Bununla birlikte ilmî sahaların kendi "hanelerine" dönmelerine ve orada kalmalarına fırsat verilmemelidir. Çapraz okumalar ve araştırmalar yaparak disiplinler arası çalışmalara imkân verilmelidir. Bunu yaparken ilmî disiplinlerin varlık ve kimlik özelliklerini yok edilmemesi hususunda dikkatli olunmalıdır. Hatta bu tür girişimlere eleştirel bakılmalıdır.

Müfit Selim SARUHAN*

Bu güzel yoğun emek ürünü tebliğ için öncelikle hocamızı tebrik ederiz.

Fıkıh, bir anlama kavrama ve değer bulma çabası olarak görüldüğünde bir araştırma, alanı olarak bilgiye ve delile dayanmaktadır. Ahlâk felsefesinde iyi ve kötünün doğası ve insanın özgürlüğünün bir araştırma alanı olduğu gibi, Fıkıhta insanın sorumluluğunu, helal ve haramı, uygun (caiz) olanı araştırmaktadır. Fıkıh usûlüne katı kurallar bütünü olarak değil de bir din, dil ve mantık bütünlüğü içinde değer araştırma alanı olarak ta bakabiliriz. Toplumda fetva arayışının bir değer arayışı olduğu hususunun göz ardı edildiğini belirtmemiz gerekir.

Fıkıh, İslâm düşüncesinde o denli geniş bir çerçevede değerlendirilmiştir ki, Ebû Hanife, itikâdla ilgili eserine *"el-fıkhu'l ekber"* adını vermiştir. Ebû Hanife, fıkhın bir sorumluluklar ilmi olduğuna işaret ederek fıkhı, *"kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesidir"*[1] şeklinde tanımlamıştır. Bu bir anlamda kişinin hak ve vazifelerini bilmesi anlamına gelir. Bu açıdan fıkhı, bir görevler ilmi olarak göz önünde bulundurursak, ahlâkla da paralellik gösterir. Nasıl ki, ahlâk felsefesi, ahlâkın temel prensiplerini felsefi olarak ele alıp incelerse, fıkıh da söz konusu içerdiği konuları fıkıh usûlü başlığı altında tetkik eder.

Fârâbî, bu söylediklerimizi *Kitabu'l Huruf* adlı eserinin ikinci bölümünde, dayandıkları ilke ve kaynakların farklılığına rağmen filozof ve fakih ilişkisini şöyle ifade eder:

"Fakih, pratik felsefeciye benzer. Bu ikisi ancak,tikel pratik şeylerde doğru düşüncenin çıkarsanmasında kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar .Şöyle ki:Fakih,ilkeleri,tikel

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mufitselimsaruhan@gmail.com

[1] Sadrü'ş-Şeria, Ubeydullah b. Taci'ş-Şeria, *et Tavdih fi Halli Gavanidi't-Tenkih*, Darû'l Kütübü'l Arabî, Mısır 1328, I/10.

pratik meselerde,din koyucudan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır.Pratik felsefeci ise,ilkeleri,bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüllerolarakkullanır."[2]

Bugün, özgün bir İslâm Ahlak felsefesi ortaya koymak için, güncel fıkhî ve ahlakî tartışmalara çözüm getirebilmemiz için her iki disiplinin birliğine ihtiyacımız vardır.

Sayın Ferhat Koca "Usul- i fıkıh ile İslâm felsefesi arasındaki İlişki" başlığı altında İslâm felsefesi tarihini özetleyici bir yaklaşım sunmaktadır. Ardından Ontoloji, epistemoloji ve mantık ekseninde felsefenin ilişkisini temellendirmeye çalışmaktadır.

• "Usul-i Fıkıh Ontoloji İlişkisi" başlığı altında ontolojik bağlamda Usul-i fıkhı İslâm felsefesinden uzaklaştırıp kelâma yaklaştırma ve "havale etmeye" yönelmektedir. Oysa söz konusu Tevhid, mebde mead ve kader tartışmalarında metodlar farklı olsa da kelâm ve felsefeyi kolayca ayıramayız. Üstelik fıkıh konusunun doğrudan ister kelâmdan ister tasavvuftan veya felsefeden gidilsin ontoloji ile ilişkisi yoktur.

Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların aynı zamanda birer hâkim olduklarını düşündüğümüzde hâkim olan kelâmcılar mı çoğunluktadır yoksa felsefeci hâkimler mi sorusunu öne çıkarabiliriz. İbn Rüşd'ün felsefenin vucubiyeti, evren, ruh, beden ve yaratılış konularını temellendirirken fıkhî terminolojiden azade olmadığı gibi bu konu gönüllü bir amadelikle de karşılaşırız. Faslül Makal deki terminoloji, mubah, memnu ve vacibtir. Mucizeyi ele alırken, şer'î hükümlerin faziletlerin temeli oldu-

---

[2] Farabi, *Kitabu'l Huruf*, çev: Ömer Türker, İstanbul, 2008, s. 71; Saruhan, Müfit Selim ,'Islam and Bioethics" Objections for Euthanasia and Organ Transplantation and Determining Values In The Lights Of Islamic Ethics. ""Ankara University 2012, ed: Berna Arda, Vardit Rispler-Chain(http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/846.pdf)

ğunu söyler. Her sanatın bir ilkesi vardır. Bu sanatı isteyenlerin bu sanatın ilkelerini kabul etmesi gereğine işaret eder.

• Usul-i Fıkıh –Epitemoloji İlşkisi "başlığı altında sanki Kelâmcıların İslâm felsefesinden tamamen bağımsız bir epistemolojileri varmışcasına konuyu yine Kelâm ilmine havale etmektedirler.

• Usul-i Fıkıh –mantık ilişkisini ele almaktadır. Epistemolji ve mantık birbirinden ayrılmaz.

• Sayın Koca'nın 1064 te vefat eden eden İbn Hazm'a dikkat çekmesinin önemli ve daha çok öne çıkarılması gereken bir vurgu olduğunu düşünüyorum.

İbn Hazm, Aristoteles hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: *"Aristoteles'in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerinin hepsi hatasız, faydalı, Allah'ın tevhid ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir."*[3] İbn Hazm'ın Aristoteles hakkında yaptığı değerlendirmelerde vurguladığı iki husus önemlidir.

Öncelikle, Aristoteles'e Mantık ve Tabiat bilimlerinde olan güveni ve onu bu alanlarda tam anlamıyla otorite sayması ve kusursuzlukla değerlendirmesi, ikinci olarak, Aristoteles'in mantık ve tabiat anlayışının dinî ilimlere yapacağı katkının büyüklüğünü vurgulamasıdır. Mantık ve Tabiat felsefesi, Tanrı'nın birliği ve kudretinin anlaşılmasında yararlanılması gereken disiplinlerdir.

Bilindiği üzere Gazzâlî, Aristoteles mantığını İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı ilk deneyen kişi görülür.[4] Gazzâlî'ye bunun ilhamını veren kişinin İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzâlî, İbn Hazm'ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, Kelâm ve Fıkıh ilimleri için yöntem

---

[3] İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 95.

[4] Vural Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara,2004 ,s. 15.

olarak ortaya koymuştur. Hazm, *mantık* ilmine dair kaleme aldığı, et-*Takrib li Hadd'il Mantık* da mantık konularını Aristoteles'in Organon'u düzeni içinde ele alır. Kategoriler'i "Esmaü'l-Müfred", Perihermeneias'i "Kitabu'l Ahbar", Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topika ve Sofistik delileri "Burhan" başlıkları altında inceler. Daha sonra Hitabet ve Şiir'e yer verir.[5]

[5] Saruhan, Müfit Selim ,"Zahiriliğin Öncüsü, İbn Hazm'da Felsefî Meseleler" Dinî Araştırmalar Dergisi, C. 8, Say 25 Mayıs-Ağustos (159-181), 2006; Çapak İbrahim, "İbn Hazm Mantığında Kıyas" Felsefe Dünyası, 2006, sayı, 42.

Hüseyin SARIOĞLU*

METİN GELİRSE

Yaşar AYDINLI*

Her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki, İslâm düşüncesiyle ilgili bir toplantının bu çerçevede düzenlenmiş olması benim kanaatime göre çok sağlıklı ve gerçekten kuşatıcı bir bakışı yansıtmaktadır ve büyük bir başarıdır. Dolayısıyla İSAV yetkililerini ve toplantıyı organize eden Prof. Dr. İlyas Çelebi'yi tebrik etmek bizim için bir vazifedir.

Bu toplantı, İslâm düşüncesinin kurucu disiplinlerinin doğru bir şekilde tespit edilmesi ve genelde farklılıkları ve çatışma noktaları açısından ele alına gelen bu disiplinlerin bu sefer İslâm düşüncesi genel kavramının veya cins adının altında birbirleriyle paydaşlık ilişkisine sahip düşünme türleri olarak ele alınmış olmaları açısından önem arz etmektedir. Tebliğlerin neredeyse hepsinden bana yansıyan ilk izlenim de bu disiplinlerin ortak bir zeminde var olduklarıdır. Bu önemlidir Çünkü fıkıh usûlünü bir kenara bırakırsak, felsefe, kelâm ve tasavvufun birbirleriyle olan ilişkilerinde genelde kategorik ayrımlara dikkat çeken ve ekstrem görüşlerden harekat eden yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır ki, bu tür yaklaşımlar düşünce mirasımızı bütün olarak görmemizi engellemektedir. Aslında tarihi tecrübe, fikri geleneklerimiz arasında mevcut olan mesafelerin yüzyılların içerisinde giderek daraldığını göstermektedir.

---

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, husari@trakya.edu.tr
* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yasaraydinlifhotmail.com

Hepimizin malumu olduğu üzere ilimler hayatın içerisinde gelişen olaylarla ve zihinsel durumlarla irtibatlı olarak ortaya çıkmaktadır, doğup gelişmektedir. Her bir ilmin hem dış dünyada bir karşılığı vardır hem de insanın varlık yapısında. Dolayısıyla hiçbir ilim fantastik nedenlerle ortaya çıkmaz.

İslâm dünyasında da ilmi disiplinlerin, basit olandan karmaşık olana doğru ilerleyerek gelişen olaylar ve zihin durumlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Hem söz konusu olayların hem de zihin durumlarının en genel ortak özelliği dini bir zeminde ve dinin öğretileriyle yakın bir ilişki içerisinde meydana gelmiş olduklarıdır ki bu doğaldır. Kuşatıcı bir dinin söz konusu olduğu her kültür ortamında bu böyledir.

Hepimizin malumudur ki, hayatın her alanında İslâmî olarak nitelendirdiğimiz bütün etkinliklerin motivasyonel kaynağı Kuran'dır. Sadece siyasi-ictimai olaylar değil, fikir temelinde gerçekleşen faaliyetler de ana kaynakla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır.

İlk dönemlerden itibaren Kuran ve Sünnet her konuda, her tür problemin hallinde, yeni alanların ve yeni yaklaşımların ihdasında temel meşruluk kriteri olarak görülmüş; eleştiriler gibi savunmalar da öncelikle bu kriteri esas almıştır. Felsefeyi meşrulaştırma bağlamında da zaman zaman Kuran'a başvurulmuş olduğunu biliyoruz.

Kelâm ilminin sosyo-politik olaylar ve bunların doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak doğduğu hususunda ittifak vardır. Bu durum kelâmın, tıpkı fıkıh gibi, nihai amaçları bakımından topluma yönelik bir ilim olduğuna işaret eder. Aynı ittifak bu ilmin dini inançları müslim ve gayri müslim muhaliflere karşı koruma, savunma ve ispata ilişkin bir ilim olarak doğmuş olduğu hususunda da vardır.

Fârâbî kelâmı, dini inançları desteklemeye ve bunlara muhalif olan görüşleri çürütmeye güç kazandıran bir sanat ola-

rak tanımlamaktadır. Onun yazılarında kelâm ilminin daha çok toplumsal işlevine vurgu yapılmaktadır. Bu çerçevede inançların halk nezdinde tashihi/sağlıklı hale getirilmesi, desteklenmesi, savunulması ve insanların zihinlerine yerleştirilmesi ve aldatma ve saptırmaya yönelik girişimler söz konusu olduğunda bu inançların savunulması kelâmın temel işlevi olarak verilir.

Şerhu'l-mevakıf'ta da, kelâm, "kendisiyle birlikte hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dini inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilim" olarak tanımlanmaktadır. Buna göre kelâm, "bir kısım şeyleri bilmektir ki, bu bilgiyle birlikte dini inançları başkasına ispat etme ve bunları delillendirip onlardan şüpheleri gidererek başkalarına kabul ettirme gücü meydana gelir.[6]

Tekellümde bulunmak bu manada akla dayalı bir etkinliktir. İnançların şüpheden arındırılarak tashih edilmesi ve müminlerin zihinlerine yerleştirilmesi akli yollarla gerçekleştirilir. Hem inandığımız şeyin mahiyetini anlamaya dönük bir arzuya sahip olduğumuzda hem de özellikle inancımızı başkalarına aktarma ihtiyacı duyduğumuzda dayanacağımız ortak/evrensel zemin akıldır. Bu nedenle kelâmî etkinlik bu yönüyle inancın akla hazmettirilmesi ve bu çerçevede kabul edilebilir önermelerde ifade edilmesidir ki, Fârâbî'nin tashihten kastettiği de bu olmalıdır.

Kelâm ilmi yöntem olarak hitabet ve cedeli kullanır. Fârâbî'ye göre "Cedeli sözlerin özelliği iki şeyde kullanılmalarıdır: Birincisi, soru soranın, bütün insanların kabul ettiği meşhur şeyler üzerinden, cevap verenin de yine meşhur sözler üzerinden korumayı ve desteklemeyi üzerine aldığı bir konuda, cevap verene *üstün gelme*yi amaçladığında (cedeli sözler kullanılır). İkincisi, insanın ya kendi nefsinde ya da başkası nezdinde

---

[6] *Şerhu'l-mevakıf*, I, 130, Çev. Ö. Türker, TYEKB, İstanbul 2015.

tashihini amaçladığı bir görüş hakkında, kesin olmadığı halde kesin olduğunu vehmettirmek üzere *güçlü bir zan* oluşturmayı istediğinde (cedeli sözler kullanılır)".

Bu hususu Gazzâlî de ifade etmektedir. Ona göre kelâmcının yaptığı şey hasmın sözlerindeki çelişkiyi ortaya çıkarmak ve onları doğru kabul ettikleri önermelerden çıkan farklı sonuçları göstererek susturmaktır. Bu ise, bilgide kesinlik arayanlar için bir anlam ifade etmez.

Dolayısıyla klasik anlamda tekellüm fiili kendini itikadi bir meselede ve çoğunluğun kabul ettiği öncüllerden hareketle muhatabın durumuyla ilgili bir bağlamda gerçekleştirmekte ve dinleyiciler nezdinde üstünlük sağlamayı amaçlamaktadır. Fârâbî ve mantıkla ilgili diğer düşünürler de diyalektik yöntemin bu özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir.

Fârâbî'ye göre kelâmcıların kullandığı akıl bir bakıma sağduyu anlamına gelen ve toplumsal kabule dayanan uzlaşımı ifade eder. Bunun böyle olduğu hem kelâmî konuşmalarda hem de bu alanın kitaplarında görülebilir. Kelâmî aklın böyle bir doğaya sahip olması, dini inançları destekleme bağlamında muhatapları etkilemeyi amaçlayan tekellüm fiilinin amaçlarıyla da örtüşmektedir.

Fârâbî'nin İhsa'da, Cürcani'nin de Şerh'te belirttiği gibi, inanç esaslarında artma ve eksilme olmaz. Fakih istinbatta bulunur, fakat mütekellimin istinbatta bulunması söz konusu değildir. Mütekellimin görevi belirli inançları desteklemek, ispatlamak ve başkalarına kabul ettirmektir. Kelâmî argumantasyonda, "delillerin şekilleri ve onlar hakkındaki şüpheleri giderme yollarında artma" olabilir, fakat akaidde artma olmaz. Makasıd değişmez, vesail değişebilir.

Vesail kapsamına giren şeylerden sadece düşünme tekniklerini değil, fikri malzemeyi de anlamak gerekir. Düşünme teknikleri kapsamında, mantığın mütekellim nezdindeki durumu,

fikri malzeme kapsamında ise, felsefi görüşlerin transferi akla gelmektedir. Şunu genel bir kural olarak belirtebiliriz ki, mütekellim faydalı gördüğü her şeyi kullanmaya, uyarlayarak kullanmaya her zaman hazır olmuştur.

Tarihî süreç, kelâmî argümantasyonda kullanılan araçların, düşünme tekniklerinin dönemlere göre farklılık arz ettiğini, çeşitlendiğini göstermektedir. Bu noktada mütekellimin mantıkla imtihanı düşünce tarihimizin mühim bir sayfasını oluşturmaktadır.

Malum olduğu üzere bütün bilgilerin yegâne doğruluk kriteri olarak mantığın İslâm dünyasındaki kurucusu Fârâbî'dir. Fârâbî mantığın ortak bir tashih aracı olarak kabulü ve kullanımı hususunda yaptığı çalışma ve harcadığı emek ortadadır. O toplumdaki zihinsel kargaşanın ve bundan doğan çatışmanın ancak bilgiye ilişkin ortak bir tashih aracının kabulü ve uygulanmasıyla mümkün olacağını söylemektedir. Kesin ve güvenilir bilgiye ulaşmanın mantık kanunlarına uygun olarak düşünme dışında başka bir yolu yoktur.

Fârâbî'nin ne demek istediğini en iyi anlayan kişi, İbn Hazm'ı saymazsak, bir buçuk asır sonra, güvenilir bilgi için mantığı şart koşan Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî *el-Munkiz*'de tatmin edici bilgi vermekten uzak gördüğü kelâm ilmini, *el-Mustasfa*'da mevcudu konu alması itibariyle dinî ilimler çerçevesinde temel bilim olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu ilim araştırmasına en genel şeyi yani mevcudu incelemekle başlar, tedrici olarak detaylara iner ve inanç esaslarını bu esas üzerinde temellendirir. Böylece diğer dinî ilimlerin ilkeleri de bu ilim çerçevesinde ispat edilir. Böylece kelâm ilimleri ile tefsir, hadis, fıkıh gibi diğer ilimler arasındaki ilişki bir kül-cüz ilişkisi olarak tesis edilir (*el-Mustasfa*, I/5-6).

Kelâmî ve fıkhî kıyası eleştiren Gazzâlî'nin mantığı bilginin miyarı ve mihenk taşı olarak meşrulaştırması/ İslâmîleştir-

mesi, kelâmî düşüncenin akla uygunluk esasına göre kendini şekillendirmesine ve böylece giderek felsefileşmesine yol açmış görünmektedir. Gazzâlî'nin böyle bir sonucu ne kadar öngördüğünü tam olarak kestirmemiz mümkün olmasa da, formun transferinde maddeye ilişkin bir takım unsurların da *içeriye* sızacağını çok iyi biliyordu. Felsefeyle ilintili olarak gelen bilimlerin tahsilinde teyakkuz halinde olmanın zorunluluğuna yapmış olduğu vurguyu biliyoruz ki, mantık ve matematik gibi âli ilimler de bu çerçeveye dâhildir. Şuna da işaret etmek gerekir ki, Gazzâlî, *el-Mustasfa*'da (I/5), mevcudu araştırması itibariyle felsefi metafiziğe ilişkin birtakım konuları kelâmın alanına dâhil ederken, el-Münkiz'de, kelâmcıların cevher-araz ve bunların hükümleri çerçevesinde "eşyanın hakikatini" araştırmaya yönelmelerini, Sünnetten, asli çizgiden bir sapma olarak değerlendirmiştir.

Kelâmî düşüncenin Mantığın girişiyle başlayan felsefileşme süreci Fahruddin Razi'de kemal noktasına ulaşmıştır. Kelâmın felsefileşmesinden anlaşılması gereken şey şudur ki, kelâm ilmi hem yöntem bakımından hem de tartışmalarda kullanılan bilgiler bakımından felsefeye benzer bir duruma gelmiştir. Müteahhirun kelâmı diye adlandırılan bu dönemde, klasik dönemin ilzamı amaçlayan cedel yöntemi yerini kesin bilgiyi amaçlayan burhani kanıtlamaya bırakmış, ayrıca Tanrı, evren ve insana dair konular İslâm felsefesinden alınan görüşlerle veya bunların uyarlanmış formlarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla, söz konusu yöntem ve bahsi geçen görüşler çerçevesinde felsefe ile kelâm iç içe geçmiştir. Bu iç içe geçiş öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, söz konusu dönemde gerçekleşen teolojik tartışmaya İbn Sina'yı bilmeksizin katılmak mümkün değildir.

Bütün bu söylenenlere rağmen, şunu ifade etmek gerekir ki, *kelâm kelâmdır*, *felsefe de felsefedir*. Her iki disiplinin de kendine özgü bir mahiyeti, bir ayrımı bulunmaktadır. Tanrı, evren ve insana ilişkin olarak hakikate ulaşma amacında olan felsefe

mutlak manada küllî bir ilimdir ve varlığı varlık olarak ele alan ve diğer ilimlere ilkelerini veren felsefi disiplin de metafiziktir. Felsefi düşünme ilke olarak salt akıl üzerinde kendini gerçekleştirir ve felsefi akıl sadece ve sadece kendi kanunlarına göre çalışır, bu kanunlar dışında onu sınırlandıran başka bir şey yoktur. İslâm felsefesi olarak adlandırdığımız disiplin de böyle bir doğaya sahiptir, burhani kıyası kullanarak varlık hakkında kesin bilgiye ulaşmayı ve aynı yöntemi kullanarak öğretmeyi amaçlar.

Tarihî süreç içerisinde konularının ve yöntemlerinin farklılaşmasına rağmen amaçları bakımından Kelâm ilminde öz ve mahiyet itibariyle bir değişiklik olmamıştır, olamaz da. Hangi döneme ve hangi ekole ait olursa olsun, teknik anlamda *tekellüm* olarak nitelendirilen her etkinlikte aynı ruhla karşılaşmaktayız. Bu ruh ise araştırdığı her konuda doğrudan veya dolaylı olarak kendini *akaid*e taalluk eden bir şeyle sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi, konusu her ne kadar "malum veya "mevcut" gibi küllî kavramlarla belirtilse de "dini inançları ispat etme"yi amaçlayan ve "onları korumak için tedvin edilen" dini bir ilimdir.

Kelâm ilminin kendine özgü bir metafiziği elbette vardır ve bu açıdan küllî bir ilimdir. Küllî bir ilim olarak da, genel kavramları oluşturur ve diğer ilimlerin ilkelerini ispat eder. Ama genel felsefi anlamda metafizik olarak değil, dini metafizik olarak ve bütün ilimlerin ilkelerini değil dinî ilimlerin ilkelerini belirleyen bir küllî ilim olarak bunu yapar. Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*'da çizdiği çerçeve budur ve buradan çıkan mana şudur ki, kelâm mevcudu mevcut olması bakımından araştıran bir ilim değildir.

Şerhu'l-Mmevakıf'ta, kelâmın konusunu mevcut olarak mevcut şeklinde belirleyen anlayışa, bu anlayış her ne kadar, metafiziğin/felsefenin araştırmasının felsefi akıl çerçevesinde

mutlak manada mevcudu araştırmasına karşın, kelâmın, araştırmasını İslâm kanunuyla sınırlandırsa da sıcak bakılmaz. Zira, zihni varlığı kabul etmeyen kelâm ilminde dış dünyada var olmayan şeyler de incelenmektedir (ŞM, I/142).

Kelâm ilminin konusunun "mevcut" değil de "malum olması durumunda da aynı hassasiyetin muhafaza edildiğini görüyoruz. İslâmda felsefi ve kelâmî düşüncenin hasılası niteliğinde olan *Şerhu'l-mevakıf*'ta İci'nin, kelâm ilminin konusu "dini akidelerin ispatının, uzak veya yakın bir şekilde taalluk etmesi bakımından malumdur" şeklindeki sınırlandırıcı belirlemesini Cürcani şu şekilde açar: "Bunun nedeni şudur: Bu ilmin meseleleri, ya Yaratıcının kadimliği ve birliğinin ispatı ve cisimlerin hadisliği ve yeniden yaratılabilirliğinin ispatı gibi dini akidelerdir ya da cisimlerin cevher-i ferdlerden oluşması, halanın olabilirliği, halin nefyi ve madumların ayrışmaması –ki Allahın sıfatlarının birden çok olup Onun zatında mevcut oluşu inancında bu ikisine gerek duyulur- gibi söz konusu akidelerin dayanağını oluşturan önermelerdir" (ŞM, I/136). Malumun dini akidelere taallukunun dereceleri hakkında bilgi veren Cürcani'ye göre, malumun kelâmî içeriğini belirleme noktasında en uygun tarifin "dini akidelerin kendisine olumlanması veya dini akidelere vesile olması bakımından malum" denilmesidir (ŞM, I/138).

Şerhu'l-mevakıf, kelâm ilminin konusunu "Allah'ın zatı" olarak belirleyen görüşü de doğru bulmamaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, "bir ilmin konusunun varlığı o ilimde açıklanmaz" ilkesi doğrultusunda, kelâm ilminin konusunun "Allah'ın zatı" olması durumunda, "ya Yaratıcının ispatının kendiliğinden açık olması veya şer'î olsun veya olmasın daha üstün bir ilimde açıklanmış olması gerekir ki, ikisi de yanlıştır. Birincisiyle ilgili yanlışlık açıktır. İkincisine gelince, kelâmın konusunun yani Allah'ın zatının metafizikte açıklanması her ne kadar Urmevi gibi bazı kelâmcılar tarafından dile getirilmiş olsa da doğru değildir. "Şöyle ki: Allah'ın ispatı bu ilmimizdeki en yüce

maksattır. Yine *şer'î ilimlerin en yücesinin, şer'î olmayan bir ilimden daha aşağı olması nasıl mümkün olabilir*! Aksine kelâmın şer'î olmayan bir ilme ondan daha yüce olduğu halde muhtaç olması da yadırganacak bir durumdur" (ŞM, I/140-142). "Şeri ilimlerin en yücesinin ilkelerinin, şer'î olmayan bir ilimde açıklanmasını ve böylece o ilme muhtaç olmasını mümkün görmeye gelince buna ancak filozof veya filozofların artıklarından beslenen bir sözde filozof cüret edebilir" (ŞM, I/152)

Şuna da değinmek gerekir ki, Şerhu'l-mevakıf'a göre, metafizikle kelâm arasındaki en belirgin fark, kelâm ilminde serdedilen delillerin kesin olması ve bunların öncüllerinin kesinliğine aklın açıklığının hükmetmesidir. İlaveten bu deliller nakille desteklenmiştir ki, bu güvenilirliğin zirvesidir. "Metafiziğin delilleri ise böyle değildir. Zira naklin, metafiziğin delillerine kesin olarak aykırı oluşu bu delillerin aleyhine tanıklıktır: Metafizikçi filozofların akıllarının bu delillerin doğruluğuna dair hükümleri, akıllarının açıklığından değil vehimlerinden alınmıştır, dolayısıyla bu delillere kesinlikle güvenilmez" (ŞM, I/148)

Muhittin MACİT*

Büyük bir emek, birikim ve araştırma ürünü olan tebliğ metni, konusunu başarılı bir şekilde işlemiş ve değerli bilgiler sunmuştur. Yazarlarını tebrik ederek tebliği, başlıklarına göre müzakere etmenin uygun olacağını düşünüyorum.

I. Akāid ve Kelâm İlimlerinin Ortaya Çıkış Süreci

Tebliğ hakkında ilk dikkat çeken husus metinde epeyce miktarda yazım hatalarının bulunmasıdır, dikkatle okunup düzeltilmesi gerektiğinde şüphe yoktur. İkinci olarak verilen bilgilere ilişkin kaynak zikredilmemesi, "Gulat-ı tasavvuf" örneğinde olduğu gibi bazı tabirlerin(s. 14), yanlış kullanılması (bunun yerine "gulât-ı sûfiyye" tabiri kullanılabilir) ve okuyucuyu bilgilendirici mahiyette âlimlerin vefat tarihlerinin zikredilmemesidir. Hükümlere mesned teşkil eden bilgilere dair kaynakların belirtilmesinin akademik bir zaruret olduğunu düşünenlerdenim. "Kur'ân'ın getirdiği İnanç Esasları" başlığı altında daha çok ayetlerden iktibaslarla konu işlenmiştir. Her ne kadar Allah'ın birliğinin varlığı konusunu içerdiği düşünülse de esasen gerek kelâm gerekse akāid kitaplarında "Allah'ın varlığına iman" esasıyla konuya başlandığı bilinmektedir. Günümüzde ateistlerin de bulunduğu dikkate alınırsa bunun önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Nitekim zikredilen ilk ayette de bu konuya temas edilmektedir.

Sayfa 4'te "sahih bir iman" ifadesi kullanılmıştır, bunun yerine "hak iman" tabiri daha isabetli görünmektedir. İnanç esasları konusunda Kur'ân başlığı atılmasına mukabil "Hadislerde iman esasları" başlığına yer verilmemiştir. Bu önemli bir eksiklik olarak gözükmektedir. Çünkü inanç esasları meselesinde hadis rivayetlerine ilişkin önemli problemler mevcut olup

---

* Prof. Dr., Türkiye Yazma Eserler Daire Başkanlığı, muhittinmc@hotmail.com

bunların irdelenmesi akāidin oluşum süreci açısından konu dışı bırakılmamalıdır. "Sahabe-i Kiramın İnanç konusundaki tutumu" başlığı altında kısmî bilgiler verilmiştir, ancak bu konuyu daha kuşatıcı bir şekilde ele almak mümkündür.

Gürbüz DENİZ*

Ömer Türker Hoca'nın, "Birleşen ve Ayrışan İslâm Düşüncesinin Dört Kurucu Unsuru: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" adlı tebliği bazı noksanlıklarına rağmen, efradını cami ağyarını mani bir nitelik taşımaktadır.

1- Özellikle her bir bilim dalını, bilim dalının kendine özgü fikri öngörüleri ile temellendirmesi, bu alanlara olan vukûfiyetini tescillemektedir.

2- Bilim dallarının doğuşundaki tarihî ve sosyolojik arka planlarına, sorunların anlaşılabilmesi amacıyla değinmesi kayda değerdir.

3- "Şer-î ilimler" tabirini kullanması ise bizce uygun değildir. Kendisinin de ifade ettiği gibi, "Konularından da anlaşılacağı üzere, aklî bilimlerin bir kısmı şer-î bilimlerle kesişmektedir. Özellikle metafizik, kelâm ve müteahhirûn dönem tasavvufu aynı konu başlıklarını incelerler" şeklindeki kanaati neyin şer'î ve neyin aklî olacağının sınırlarının -çoğunlukla- o alanlarla ilgilenen kimselerin akli çıkarımları veya yorumları olduğunun belirtisidir.

4- Hocanın, "kelâm, mevutların tamamını incelemesine rağmen; hiçbir zaman böylesi bir bilimler -yani felsefenin ilgilendiği düzeyde- zeminine sahip olmamıştır" şeklindeki yaklaşımı çok önemlidir. Bu mesele üzerinde biraz daha durulabilirdi. Böylece bu bağlama uygun düşen düşünce seyirlerindeki farklılıkları daha iyi anlamış olurduk. Örneğin; fizik ile olan uğraşıların bilim anlayışlarına ve bu doğrultuda da illiyet nazariyelerinin neden çok keskin(!) olduğunun anlaşılmasına katkı sağlamış olurdu.

---

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

5- Ömer Hoca'nın kelâmî, tasavvufî ve felsefi dildeki terim ve terminolojilerin farklı lafızlarla ifade edilseler de, anlam olarak birbirlerine tekabül eden terim ve ifadeleri **eşleştirmesi** bizce önemlidir. Mesela; filozofların "evvelî bilgi" ifadesine karşılık, kelâmcıların "el-ilmü'l-mübtede" tabirini kullanmaları gibi.

Zikri geçen tebliğde, kelâm ve tasavvuf konularında teferruatlı bilgi verilmesine karşılık, felsefî düşüncenin oluşum süreçlerindeki farklılıkları ve düşünce çeşitliliği muhtasar tutulmuştur. Kelâmcı ve sûfî düşüncelere çokça birebir atıf yapmasına rağmen onlara denk gelecek şekilde filozoflara daha az yer verilmiştir. Özellikle, İşrakî dediğimiz felsefi mirasın tarihsel arka planı ve Meşşaî düşünceye –az da olsa- zıt gelen felsefi düşünce farklarına değinmeliydi. Örneğin, Suhreverdi'nin Aristocu 'tam tanım'a getirmiş olduğu eleştiri gibi.

Ömer Hoca'nın müktesabatı, zikri geçen görüş ve fikirlerin kaynaklarını dipnotlarda zikretmeye fazlasıyla yeterlidir. Tebliğin baskı aşamasında zikri geçen görüşlerin kaynakları da zikredilirse tebliğ daha çok yol gösterici olur.

Hatice ARPAGUŞ*

VAHİY ve NÜBÜVVET

Doç. Dr. Ömer Türker'e hazırladığı ve sunduğu, istifade ettiğimiz tebliğinden teşekkür ediyorum.

Kelâm ile felsefenin ayrışma noktasının nübüvvet konusunda ortaya çıktığı bilinmekte ve kabul edilmektedir. Belki kelâm ve felsefe tebliğlerinin her ikisinde de amaç birleşen yönlerin ortaya konması olması şeklinde bir yöntem takip edildiğinden bu konu üzerinde yoğunluklu olarak değinilmiş görünmemektedir. Kelâm'da konuya girilmedi, felsefede Ömer bey kısmen değindi, ancak her iki tebliğde de bu konular üzerinde daha derinlikli olarak durulsaydı yeterli ve farklı bakış açıları yakalanabilirdi. Nitekim modern dönemde ortaya çıkan modernist hareketlerin kahir ekseriyetinin bu alandan beslenmesi, Peygamber'in vahyi alma tecrübesini değerlendirirken geçmiş felsefe kültürünün geldiği noktaya bakmak isabetli olacaktır. Yani modern dönemde değişik açılardan bu konu veya onunla bağlantılı meseleler üzerinde yoğunlaşılması, konunun önemini ve canlılığını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber üzerinde Batı dünyasında yapılanlar bunun güncel boyutunu gösterirken modern tecrübenin nübüvvet teorisi inşa ederek yeni teoriler üretmesi, konunun dikkatli bir şekilde tahlilinin yapılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ömer beyin de ifade ettiği üzere İslâm filozofları nübüvvet kuramını Grek felsefesinin ruh ve ruhun bilişsel güçleriyle alakalı teorilere dayandırmaktadırlar. Yine onların vahyin temel öğretileriyle ilgili doktrinleri Aristo'nun *De Anima*'da bahsettiği aklî bilişle yakından alakalıdır. Aristo'nun bu öğretisi kendisinden sonra şarihleri vasıtasıyla özellikle Alexander Aphrodisias tarafından geliştirilmiştir. Onun şarihleri arasında bulunan Müslüman filozofların sisteminde vahyî esasların Yeni Eflatuncu ve

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arpagush@yahoo.com

Stoacı öğretilerden birçok unsuru ihtiva ettiği tespit edilmektedir. Nübüvvet teorilerini temellendiren isimlerin başında da Farabî ve İbn Sînâ gelmektedir. Farabîye göre faal akılla bağlantı kurmak, insanî düşünce veya tahayyül yoluyla gerçekleşmektedir. Bu da südür nazariyesindeki aklıları ve bu akla ulaşan insan zihninin elde ettiklerini konu edinmeyi gerekli kılmaktadır. Konu peygamber olunca peygamberin vahiy tecrübesiyle sıradan insanın da aynı yollardan geçip geçemeyeceği konusu kendiliğinden gündeme gelmektedir. Sıradan insan zihni müstefad akla ulaşınca ideal bir dereceye ulaşmış olur. Ancak sıradan insan aklına benzemeyen peygamber aklı olağanüstü yetenekle donatılmıştır. Yine filozof ve sufî aklına benzemeyen peygamber zihni, ilahî kudretin ihsanı sayesinde kendi kendine geliştiğinden haricî bir öğretiye ihtiyaç duymamaktadır. Bununla birlikte nihaî vahiyden önce nebevî akıl da sıradan aklın geçirdiği aklî evreleri geçer.

Bütün bu gelişmeler neticesinde nebevî akıl, faal akılla iletişim kurabilir. Kısaca bu açıklamalardan Farabî'nin peygamber aklının vahyi almaya müsait hale gelmesini vehbî değil kesbî olduğu kanaatinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisinden sonra İbn Sinâ bunun vehbî olduğunu söyleyerek hem ondan farklılaşmış hem de felsefeyi bir adım daha vahye yaklaştırmıştır. Ona göre filozof ve mistik belli faaliyetler sonucunda müstefad akla ulaşırken bu sırada nebevî aklın herhangi bir öğreticiye ihtiyacı bulunmaz; o doğuştan nebevî vahye ulaşabilecek kapasitede saf ve temiz olarak yaratılmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın sisteminde de faal akıl vahiy meleğiyle özdeştir. Peygamber de peygamber olarak faal akılla özdeş olmakla birlikte beşer olarak özdeş değildir. Şu halde vahyi veren bir anlamda Peygambere nispetle onun içinde bir başka anlamda yani ikinci anlamda bir beşer olmasına nispetle de onun dışındadır. Buradan hareketle İbn Sînâ Peygamberin -bir beşer olarak olmasa da- arizî şekilde faal akıl olduğunu ileri

sürmektedir. Bundan ötürü o, Peygamber zihninin aklî hakîkatleri ve kavramları güçlü sembollere dönüştürme kapasitesi bulunduğunu ifade etmektedir. O bu teorisini geliştirirken Yeni Eflatunculuk'tan etkilenmiştir. Faal akılla ittisal eden nebevî aklın meleği görüp sesinin işitmesi tamamıyla zihnîdir. Peygamber'in bilgiye ulaşmasına kutsal meleke denir, Peygamber muhayyilesi bu entelektüel bilgiyi sembolize eder ve bu formları kendi zihninde görüp sesini işitir. İbn Sînâ'nın sistemi açısından nebevî aklın sıradan insan aklından ayrılması gereken yönleri vardır ve diğer akıllardan iki yönden ayrılmaktadır. Sıradan insan aklı algısal tecrübe verilerine dayandığı halde peygamber zihni için böyle bir şeyi düşünmek doğru değildir. Çünkü insan zihni bir ayna ve göze benzer. Sıradan insanda bu ayna bedenle ilişkili olduğundan paslı, göz de hastalıklıdır. Aynanın cilalanması ve gözün tedavisi için düşünsel bir süreç gereklidir. Fakat böyle bir durum peygamber zihni için söz konusu değildir. Çünkü o tabiatı gereği doğrudan faal akılla irtibat kurmaktadır. İkinci olarak sıradan insan zihni aklî düşünme açısından yükselse de akledilebiliri parça parça veya birini kavradıktan sonra diğerini kavramak şeklinde bir yol takip ederek kısmen kavramaktadır.

Felsefenin vahyi ve nebevî bilgiyi peygamberin almasıyla ilgili yorumları her ne kadar felsefenin İslâmîleştirilmesi çabası olarak görülse de ulaşılan neticelerin kelâmdan ve dinin öngörüsünden oldukça farklı olduğu tespit edilmektedir. Nitekim bir manada felsefe ile kelâmın farklılaşma zemini olarak da ifade edilecek esasları şu şekilde sıralamak mümkündür: felsefedeki vahiy saf hakikat değil Peygamber'in güçlü muhayyile kudretiyle yarattığı sembolik temsillerdir. Kelâm ise Kur'an'ın lafız hali de olsa vahyin saf insanî yorum ve sembolik ifade olmasını kesinlikle reddetmektedir. Bundan başka felsefe insanın vahyi alabilecek seviyeye doğal melekeleriyle ulaşabileceğini söylemesiyle Peygamber'i sıradan insan konu-

muna indirgemektedir. Bu sonuç felsefenin insan ruhunun doğal melekelerini konu edinirken insanlığın sona erip nebîliğin başladığı sınırdan bahsetmemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle felsefede sıradan insanın nebevî vahyi alabilecek mertebeye ulaşabilmesi, söz konusu tecrübede insan ile nebîyi eşit düzleme getirmektedir. Her ne kadar felsefeciler bu noktada ısrarla herhangi bir düşünür ve mistiğin peygamber olabilme ihtimalini reddetseler de ortaya koydukları sistem tabiî olarak buraya varmaktadır. Konu bu zeminde gelişince insanın nübüvvet tecrübesini yaşaması havas, havassü'l-havas ilmi adlarıyla kendine özel bir mertebe edinmektedir. Yine felsefe insanın hedefini varlığın tefekkürü ve teemmülü olarak belirlediğinden akılcı, mistik tutum ve tavırlarda dinî-ahlakî davranış yalnızca aşılması gereken bir basamak konumuna indirgenmektedir. Kur'an-ı Kerîm ise ilahî bilginin bildirilmesinin bizzat Allah'tan neşet ettiği ve hiçbir şekilde insan zihninin doğal işleyişine bağlı olmadığı çerçevesinden gündeme getirmektedir, kelâm da bu düzlemden kendi sistemini tesis etmektedir. Bundan başka felsefe vahyin öznesini faal akıl yapmak suretiyle hakîkati insan merkezli bir yapıya büründürmüştür. Bu çabayla her ne kadar felsefe İslâm'a yakınlaşsa da ulaşılan neticenin, Allah'ın hakikî yüceliğine ve vahyine gereken değeri verdiği söylenemez. Vahyin alınması sırasında felsefede Peygamber'in muhayyilesi entelektüel bilgiyi sembolize eder ve bu formları kendi zihninde görüp seslerini işitir. Fakat onun ulaştığı bu neticeyi Peygamber'e has bir tecrübe olarak değerlendirmek güç olup bunu melankolik birinin de yapması mümkündür. Yine bu sistemde mucize insanın ruhî doğal kabiliyetleri sonucunda ortaya çıkan bir netice olduğundan ilahî olana dayanan bir yapısının bulunduğu söylenemez. Diğer bir ifadeyle Peygamber'in dış dünyayı etkileyecek mucize göstermesi zihinsel gücüne bağlı bir sonuçtur. Diğer taraftan İslâm'da Peygamber Allah'ın kendisine mesaj gönderdiği

insandır, görevi de insanları ahlakî açıdan ıslah etmektir. Onun hitap ettiği hem cinslerinden ayrıldığını gösteren şey elinde diğer insanları aciz bırakacak bir mucize zuhur etmesidir. Ancak söz konusu harikulade, Peygamber'in elinde ortaya çıkmakla birlikte aslen Allah'ın fiilidir. Ancak felsefede hakikate akılcı ve insan merkezli olarak yaklaşıldığından ahlakî buyruğun aşkın ve mutlak boyutu devre dışı kalmıştır. Kelâmda ise hakîkat hem ezelî hem ebedîdir, hem de onun ahlakî boyutu bulunup ahlakî yöne sevk edecek nitelikleri haizdir. Yine kelâm, Peygamber'i faal akıl ve Cebrail'le temas kurma imkanına sahip bir akıl ve ruh olarak görmeyi kabul etmezken felsefe ise vahyin zihnî bir olgu, dinin de bu zihnî hakîkatin sembolik ifadesi fikri etrafında yoğunlaşmaktadır. Bütün bu esaslar felsefenin nübüvvet anlayışının dinin tamamen aklî bir zemine oturtulması anlamına geldiğini göstermektedir. Kelâm ise dinin vahyî olgusunun tamamen aklîleştirilemeyeceği, vahye dayalı yönünün mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği noktasında durmaktadır.[1]

Her ne kadar yukarıdaki vasıflarıyla felsefe bir yandan kelâmdan farklılaşmakla birlikte diğer taraftan kendi içinde serüvenini tamamlamaya çalışmış ve mistik dilin de kendisine eşlik etmesiyle etkin bir güç halini alarak felsefe dışındaki disiplinlere de etki etmiştir. Nitekim bu durumun yansımalarını, bilgi bahsinde ve özellikle tasavvufun keşf ve keramet kavramı içinde de görmek mümkündür. Cüveynî ve Gazzâlî açısından da bu düşüncenin İslâmî açıdan değerlendirilmesi ivedilikli bir mesele olarak algılanmıştır. Söz konusu değerlendirme ve hesaplaşma sırasında mantık, İslâmî ilimler içine girerken südur anlayışının hudusun yerini tutamayacağı üzerinde durulmuş, bilgi bahsinde yeni gelişmeler yaşanmış, ruh anlayışı da İslâm çerçevesinde müracaat edilen yorumlar arasına girmiştir. Bu

---

[1] Geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, s. 153-165.

teşebbüs kelâm da müteahhirûn dönemi adı verilen yeni bir dönemin başlamasına zemin hazırlamıştır. Ancak nübüvvet konusu bu etkilenmenin dışında kalmış, bilgi teorisi kelâm açısından hiçbir zaman kabul edilebilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilmese de Gazzâlî tarafından İslâm dairesi içindeki en sahih bilgi seviyesine çıkartılmıştır. Diğer taraftan felsefedeki insan zihninin ya da kişisel benin gelişerek hakikatleri alması ve bunu lafza çevirmesi bu düşüncenin ifadesinden sonra zaman zaman başvurulan yorumlar arasında yer almaya başlamıştır. Bunun neticesinde de Peygamber'in vahyî alma tecrübesinin nasıllığı sorusu tasvirî olarak gündeme gelmiştir. Özellikle modernist yaklaşımlar bu temelden hareket ederek peygamber zihninin aldığı mesajı lafza çevirdiğini ifade etmeye ve söz konusu mesajın tarihsel zeminde gelişim göstermeye başladığını dile getirmişlerdir. Mesela bunlardan birisine göre nebevî bilgilenme söyle gerçekleşmektedir: Peygamber tam belli olmayan içsel bir ses duyar ve vahyi alır, vahyi almasından sonra insanî bene geri döner ve alınan mesajı insanın idrakine göre dönüşür. Peygamber'in vahyi alması eş zamanlı olmayıp sürecin tamamlanmasında aniden oluşur ve vahiy insan düzleminde kelimelere bürünür.

İşte bugün geçmişteki söz konusu nebevî tecrübe boyutunu geliştiren Fazlur Rahman ve Abdülkerim Süruş gibi modernistler, vahyi Peygamber'in zihninin bir ürünü görüp lafza dökenin de bizzat yine Peygamber'in kendisi olduğunu ileri sürmektedirler. Her ne kadar iki ismin konuyu izah ediş tarzları farklı olsa da her ikisi de Kur'an-ı Kerîm lafzının Peygamber'e ait olduğunu gündeme getirme noktasında birleşmektedirler. Bu yaklaşımın geçmişle bağlantısı olduğu çok açık ve net bir durum olduğundan günün değerlendirilmesi sırasında geçmiş tecrübenin yeniden ele alınıp tahlili önem kazanmaktadır.

15 Kasım 2015 Pazar

DÖRDÜNCÜ OTURUM

TASAVVUF

(14.00-16.30)

Başkan: **Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ**

Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

4. Tebliğ: ***Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi***

Tebliğci: **Prof. Dr. Salih ÇİFT**

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

IV

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KURUCU UNSURU: BİRLEŞEN ve AYRIŞAN YÖNLERİYLE TASAVVUFUN USÛL-İ FIKIH, KELÂM ve İSLÂM FELSEFESİ İLE OLAN İLİŞKİSİ

Salih ÇİFT*

Giriş[1]

İslâmî disiplinler içerisinde genel geçer bir tanımı yapılamayan yegâne ilim dalı tasavvuftur. Bu durumun başlıca nedeni sûfîlerin ilk dönemlerden itibaren muhtevası ve vurgusu birbirinden farklı pek çok tasavvuf tarifi yapmış olmalarıdır.[2] İlgili beyanlardaki çeşitlilik ise tanımı yapan her bir sûfînin mensubu bulunduğu sosyo-kültürel ortam ile kendisini kuşatan manevî hâlin tesiriyle öne çıkardığı hususların ayrı oluşundan ve bir ilim olarak tasavvufun gelişim sürecinin de-

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sacift@uludag.edu.tr

1 Elinizdeki metnin başlığı organizasyon heyetince belirlenmiştir. Bununla birlikte tarafıma gönderilen davet mektubunda geçen "…ilgili ilim dalının kuruluş aşamasındaki ana ilkeleri, konusu, çerçevesi, kaynakları ve diğer komşu ilimlerle ilişkisi…" şeklindeki beyana istinaden yazıda ağırlık ilk dönem tasavvufuna verilmiştir. Dolayısıyla ilk bakışta dikkat çekecek olan başlık-metin uyumsuzluğu bu durumdan kaynaklanmaktadır.

2 Tasavvufla ilgili tarifler ve bunlardaki farklılıklar ve sebepleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 42 vd.

ğişik evrelerinde sûfîlerce önem atfedilen meselelerin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bir bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu tanımlamaların özünde bir çelişki bulunmadığı, aksine bunların birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz ettiği söylenmelidir. Vâkıa izah edilen şekilde olmakla birlikte, meseleye dışarıdan bakılarak tasavvufla ilgili şöyle bir genel tanım yapmak mümkün gözükmektedir: "Tasavvuf, kulun Allah'la ilişkisini varlığın aslî meselesi olarak gören Müslümanlar içerisindeki belli bir kesimin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla dinin temel kaynaklarına ilaveten kalbî bilgiye dayanarak ürettikleri her türden fikir ve pratiği ifade eden genel bir terimdir."

Sûfîler "Cibrîl hadîsi" olarak da bilinen rivayette[3] geçen "İslâm, îman ve ihsân" kavramlarına Hz. Peygamber'in vermiş olduğu anlamlardan hareketle kendi yollarının tasvirini yapmaya özel bir önem atfederler.[4] Buna göre, hadiste geçen "ihsân" tabiri kulluktaki nihaî noktayı ifade ettiğinden kendileri bu mertebeye ermeyi temel gaye olarak belirlemişlerdir. İslâm'ın tasavvufî yorumunun temsilcilerine göre Allah ile kul arasındaki irtibatı Varlığın Sahibi'nin muradına en uygun şekilde tesis edebilmek ve dolayısıyla ihsân makamına ulaşmak esasen manevî açıdan arınma şartına bağlıdır. Sûfîler bu doğrultuda öncelikle Kur'ân'ın genel olarak insanla ilgili verile-

---

[3] Cibrîl hadisi üzerine cereyan eden tartışmalar ve bunların değerlendirmeleri hakkında bk. Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslam Düşüncesine Yansımaları* (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005; Kahraman, Hüseyin, "İtikadî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *UÜİFD,* c. 14, sy. 2 (2005), s. 146 vd.

[4] Cibrîl hadisinin erken dönemde gerçekleştirilmiş ilk tasavvufî yorumlarından biri Hakîm Tirmizî'ye (ö. 320/932) aittir. Kendisi bu hadîsi şerh etmek amacıyla bir risale kaleme almıştır, bk. *Şerhu kavlihi ma'l-îman ve'l-İslam ve'l-ihsân*, Bayezid-Veliyyüddin Ef. 770 (78[a]-90[b]).

rinden ve Hz. Peygamber'in beyan ve uygulamalarından yola çıkıp bunları kendi manevî tecrübeleri ışığında yorumlamak suretiyle diğer İslâmî disiplinlerden farklı birtakım görüşler geliştirmeye çalışmışlardır. Ardından da söz konusu arınma eyleminin değişik evrelerine ve özelliklerine dair daha önce mevcut olmayan fikirler üreterek kendilerine has bir gönül eğitimi sistemi oluşturmuşlardır. Şu halde ilk dönen itibariyle tasavvufun konusu insanın manâ dünyasının inşası, gayesi ise ihsân makamına ulaşmak ya da Allah'ın rızâsını kazanmaktır denebilir.

Tasavvufî düşüncenin mimarları olan ilk sûfîler bu düşünce ve yorum tarzının tarih sahnesine çıktığı dönemden itibaren iki ana ilke üzerinde önemle durmuşlardır. Bunlardan birincisi Kur'ân'ın Allah'ın muradına en uygun şekilde anlaşılması, aynı zamanda önceki esasın tamamlayıcısı olan ikincisi ise Allah Rasûlü'nün yaşantısının bütün ayrıntılarıyla bireysel hayatları için bir model olarak benimsenmesidir. "Sahih bilginin sâlim eylemde vücut bulması" şeklinde de ifade edilebilecek olan aslî gayeleri ve bu kapsamdaki yaklaşımları sûfîlerin baştan beri teori ile pratiğin birlikteliğini güçlü bir şekilde vurgulayan inançlarını bütünüyle yansıtır niteliktedir.[5] Bu durumun doğal sonucu olarak onlar tefsir ve hadis ilimleriyle meşgul olmuşlar, mevcut tefsir yöntemlerini genel anlamda kabul etmekle birlikte zaman içerisinde bunlara ilaveten kendilerine özgü metodlar ve yorum tarzları geliştirmişlerdir. Tasavvufu diğer İslâmî ilimlerden ayıran en mühim özelliği

---

[5] Sûfîlerin Kur'ân ve Sünnet'e bağlılıklarının göstergeleri olarak tasavvufî düşüncenin ilk büyük müelliflerinden ve de aynı zamanda mühim teorisyenlerinden biri olan Hâris Muhâsibî'nin (ö. 243/857) bu yolun esaslarını belirleme aşamasında kaleme almış olduğu hemen bütün eserlerini zikretmek mümkündür. Yukarıda ifade edilen hususu teyid için ise özellikle bk. *Risâletü'l-müsterşidîn* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1983, s. 82.

olan bilgi teorisi yani akıl ve nakil yanında bilginin elde ediliş yöntemlerinden biri olarak keşfi kabul etmiş olması bu bağlamda zikredilmelidir. Nitekim tefsir ilmi geleneğinde "işârî tefsir" diye adlandırılan usûl söz konusu bilgi teorilerinin doğal bir uzantısı olarak sûfîler tarafından icat edilip, etkin ve yaygın bir şekilde uygulanmıştır.[6] Bu kapsamdaki faaliyetleri neticesinde işârî tefsir yöntemiyle kaleme alınan onlarca hacimli eser sûfî müfessirler eliyle İslâm kültür mirasına dâhil edilmiştir.[7] Öte yandan ilk sûfîlerden önemli bir bölümü hadis ilmine yönelmişler, bunlardan bazıları da birtakım hadisleri şerh etmek amacıyla çeşitli eserler telif etmişlerdir.[8]

İlk Zâhidler ve Tasavvuf

Bilindiği üzere tasavvuf İslâm tarihinin nispeten erken bir döneminde mevcudiyetlerini hissettirmeye başlayan, söylemden ziyade eylemleriyle temayüz eden ve halkın geri kalanına nazaran dinî hassasiyetlerinin ileri düzeyde olması ve bu

---

6 Mutasavvıflar tarafından hayata geçirilen ve asırlar boyunca aktif bir şekilde uygulanan işârî tefsir yönteminin İsmâilî/Bâtınî tefsir metodunun yalnızca ismi değiştirilmiş bir versiyonundan ibaret olduğu şeklindeki "önyargılı" ve bir o kadar da "tutarsız" iddia ve temellendirilmesi doğrultudaki izah denemeleri hakkında bk. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, İstanbul 2003, muhtelif sayfalar.

7 Sûfîlerin tefsir anlayışları ve bu bağlamdaki çeşitli örnekler hakkında bk. Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1998. Bu konuda ayrıca bk. Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII/424-428.

8 Tasavvufî hadis şerhleri alanında ilk dönemde telif edilen iki mühim çalışma şunlardır: Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid* (thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1999. Sûfîlerin hadisleri şerh etmek amacıyla telif ettikleri eserler ve bunlarla ilgili tanıtım ve değerlendirmeler için bk. Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990.

doğrultudaki çeşitli uygulamaları sebebiyle "zâhidler" olarak anılan şahsiyetleri kendisine öncü olarak kabul eden bir harekettir. Her ne kadar bu harekete mensup olanlar Hz. Peygamber ve ashabının yolundan gittiklerini ve yegâne gayelerinin onlara benzemek olduğunu iddia etseler de kendilerini aynı iddiayı dile getiren diğer Müslümanlardan ayıran hususiyetleri izah noktasında ilgili beyanlarının tatmin edici olduğunu söylemek zordur.[9] Dolayısıyla söz konusu farklılıkların arka planında var olduğu anlaşılan başkaca birtakım âmillerin tasavvufun tarih sahnesine çıkışına zemin hazırlamış olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında kaynaklarca zikredilen hususlar İslâm toplumu içerisinde boy gösteren ilk itikadî mezheplerin ortaya çıkışına neden olanlarla büyük oranda benzerlik arz etmektedir.

Daha açık ifade etmek gerekirse, son derece çalkantılı bir sosyal ortamda belirginleşmeye başlayıp akabinde halk nezdinde "zâhidler" olarak anılan belli bir kesimin dünyayı ve dünyaya ait olanı reddeden tavırları esasen Kur'ân'ın dünyevî olanın geçiciliğini/değersizliğini, buna karşılık uhrevî olanın ebedîliğini/değerli oluşunu mütemadiyen vurgulayan beyanları (mesela bk. Tâhâ 20/131; Kasas 28/60; Yûnus 10/24; Hadîd 57/20) ile Hz. Peygamber'in sözlerine ve yaşantısına istinad etmekle birlikte[10] ilgili dönemde toplum hayatını derinden

---

[9] Bu meseleyle alakalı olarak Hodgson şöyle bir yorum yapmaktadır: "Bazı hallerde tasavvuf ehlinin nefs terbiyesi dedikleri şeyle ehl-i hadîsin ahlâkçılığı şeklinde tanımlanabilecek olan tavırları arasında kesin bir sınır belirlemek zordur", bk. Hodgson, Marshall, G.S., *The Venture of Islam*, Chicago 1977, s. 393. Hodgson bir başka yerde ise aynı bağlamda şunları söylemektedir: "Sûfîlerin tasavvufî yönelimleri kendileriyle aynı yolda yürümeyi reddeden ehl-i hadîsin benimsediği anlayışın tamamlayıcısı durumundaydı", bk. age, s. 402.

[10] Daha ziyade *Kitâbü'z-zühd* veya *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik* adı altında kaleme alınan, Hz. Peygamber ile ashabının dünyaya değer ver-

etkileyen ekonomik, sosyal ve siyasî gelişmelerin yol açtığı huzursuzluk kendilerinin söz konusu yönelimlerinde etkili olmuştur.[11]

Dinî hassasiyetleri toplumun geri kalanına nazaran daha yoğun olan bu Müslümanların, etraflarında cereyan etmekte olan hadiseleri doğru şekilde tahlil etmek suretiyle dinin ruhuna en uygun tavrı belirleme arzuları ve bunun arka planın-

---

meyen ve özellikle bu yönüyle ilk zâhidlere örneklik teşkil eden hayat tarzlarına dair rivayetleri içeren eserlerin önemli bir kısmı II./VIII.-III./IX. asırlarda telif edilmiştir, bk. Özafşar, Mehmet Emin, "Zühd ve Rekâik", *DİA,* XLIV/535-537. Öte yandan, bilhassa tasavvuf karşıtı kesimlerce sıklıkla tekrarlanan "Hz. Peygamber'in bireysel yaşantısında sonraki zâhid ve sûfîlere referans olabilecek unsurların bulunmadığı" doğrultusundaki teze karşılık olarak gerek İslam dünyasında, gerekse Batı'da pek çok yayın yapılmıştır. Burada söz konusu çalışmaların detayına girilmeyecektir. Bununla birlikte değişik dinlerdeki mistik tezahürlere dair çalışmalarıyla tanınan, mistisizm konusunda otorite kabul edilen ve tabir caizse meseleye taraflardan herhangi birinin safında yer almadan vâkıf olmaya çalışan birçok ismin tasavvufun ortaya çıkışında Hz. Peygamber'in rûhânî hayatına dair bilinenlerin mühim tesiri bulunduğunu ikrar ettikleri hatırlatılmalıdır. Bu kapsamda mesela bk. Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religion,* London 1963, s. 299 vd.

[11] Genel anlamda tasavvufa mesafeli duruşuyla tanınan Fazlurrahman ilk zâhidlerin mevcut durum karşısındaki tavırlarını değerlendirirken şöyle bir yoruma yer vermektedir: "Bu merhalede ümmetin çekirdeğini oluşturan dindar kişilerin itirazı bir birlik arz etmekteydi. Şahsî dindarlık ve zühd hayatına verilen farklı önem derecelerine rağmen ulemâ ve zâhidler aynı kişilerdi. Bu itiraz yönetici sınıfın kendi arzu ve emellerini devletin kanunu haline getirmekten vazgeçmesini, şeriatin kabul edilmesi ve uygulanmasını istemekteydi… Bu bakımdan bu dönemde hâkimiyet kuran akım ahlâkî niyet ve sâikin derinlik kazanmasını amaçlayan saf bir ahlâk hareketidir", bk. *İslam* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 180.

daki güçlü âhiret endişesi ilk zâhidlerin baskın vasfı durumundaydı. Binaenaleyh, sıradan bir insan için aşırı addedilebilecek bir duyarlılıkla meselelere yaklaşmaları nedeniyle ve dahası yeni problemlerin aktörleri olmamak amacıyla bu insanlar bahsi geçen sıkıntılı durumlar karşısında tepkilerini diğer bazıları gibi aktif değil, pasif bir tarzda ortaya koymaya özen göstermişlerdi.[12]

İslâm toplumu içerisindeki ayrışmanın henüz tam manasıyla netleşmediği dönemde yaşamış olan ve sonraki sûfîlerin öncüleri olarak takdim edilen birtakım münferit isimler çeşitli kaynaklar tarafından genellikle "zühd döneminin mühim simaları" olarak tanıtılırlar. Sûfî müelliflerin muhtelif konulara dair görüşlerini delillendirme sadedinde sözlerine sıklıkla atıf yaptıkları Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bunlardan biri ve belki de en dikkate değer olanıdır. Dinî ilimlerin henüz birbirinden bağımsız yapılar şekline bürünmediği bu evrede zühd, ahlâk, itikad ve fıkhın birlikteliğini temsil eden kimliği itibariyle onun müteakip asırlarda yaşayan sûfîlerin idealize ettikleri âlim profilinin oluşmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle sonraki tasavvuf ehlinin şahsiyeti ve hayat tarzı ile Müslüman âlim figürünün kâmil manada timsali olarak Hasan-ı Basrî modelini daima diri tutmak istedikleri söy-

---

12 Tasavvufî düşüncenin oluşum döneminde yaşayıp, faaliyetleri ve çeşitli meselelere dair görüşleri kendisinden sonra gelen hemen bütün sûfîlerin ilgili konularla alakalı fikirlerinin dayanaklarından biri durumunda olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) burada ifade edilmeye çalışılan hususa tam anlamıyla örneklik teşkil etmektedir. O bir taraftan kendisini "zalim" halifeye karşı mücadele etmeye çağıranları tiranların zulmünün Allah'ın kulları için belirlediği bir ceza olduğunu belirterek geri çevirirken diğer yandan dönemin Emevî devletine ve idarecilerine karşı (pasif) bir tavır sergilemekteydi, bk. Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul 2011, s. 22-23. Hasan-ı Basrî'nin çelişkili gibi gözüken bu tutumu yukarıda ifade edilen aşırı hassasiyetin bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır.

lenebilir. Bununla birlikte başta Hasan-ı Basrî olmak üzere sözü edilen şahsiyetlerin gerçekte III./IX. asır ve sonrasında yaşayan müellif sûfîlerin zihinlerinde ve gönüllerinde inşa edip yücelttikleri "mutasavvıf" modeline bütün yönleriyle uyup uymadıkları ise tartışmalıdır.[13]

Hasan-ı Basrî gibi tasavvufî düşüncenin öncü simaları ile onların yolunu takip edenlerin din anlayışlarını özetleyen hikmetli sözleri tasavvufun temel ilkelerinin tespit edilmesi sürecinde sûfîler için Kur'ân ve Sünnet'ten sonra müracaat edilmesi gereken asıllar olarak görülegelmiştir. İlgili rivayetler dikkatlice tedkik edildiğinde, bahis konusu hareket mensuplarının ortaya çıkışı evresinde tuttukları yolun müstakil bir ilim olduğu iddiasını dile getirmedikleri gibi bu doğrultuda yorumlanabilecek görüşler de seslendirmedikleri anlaşılmaktadır. Bireysel manada durum bu iken, eldeki veriler ışığında, ilk iki asır içerisinde fikir ve eylemde ortak hedefler belirleyip sistemli bir şekilde bunları gerçekleştirmeye yönelen ve bu yönleriyle tanınıp sonraki dönemlerde kendilerine sûfî adını uygun gören kesime öncülük eden müstakil ve mütecanis bir gruptan söz etmek de mümkün gözükmemektedir.

Öte yandan bilinen şekliyle tasavvufun oluşum sürecinde söylemlerine güçlü zühd vurgusunun hâkim olduğu ve fakat itikadî ve amelî açıdan birbirinden farklı anlayış ve tutumlara sahip bulunan birtakım topluluklara İslâm âleminin değişik bölgelerinde rastlanmaktaydı. Bunlar arasında "Mutezile Sûfîleri"[14] olarak nitelendirilenler ile Kerrâmîler[15] zühd

---

[13] Bu konuda mesela bk. Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, s. 24, 44 (83 nolu dipnot).

[14] Mutezile sûfîleri hakkında bk. Sobieroj, Florian, "The Mu'tazila and Sufism", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 68-92. Burada kastedilen kimseler teknik manada "sûfî" tabirinin kapsamından ziyade "zâhid" tabiriyle

ağırlıklı hayat tarzları ile öne çıkmış olmakla birlikte bu gruplara mensup isimler daha sonra kaleme alınan tasavvuf klasiklerinde kendilerine yer bulamadıkları gibi ilgili hareketler de tasavvufun sınırları dışında tutulmuştur. Tasavvufî düşüncenin billurlaşmaya başladığı III./IX. asrın ilk yarısında ise artık belli başlı özellikleriyle diğer Müslüman yapılardan ayrışmaya başlayan ve de kendilerini sûfî olarak isimlendiren kimselerin İslâm coğrafyasının hemen her bölgesinde var olduğu bilinmektedir. Bunlar içerisinde ise klasik kaynakların ilk dönem sûfîleri arasında zikrettikleri bazı isimler dinî konulardaki belli yaklaşımlarını onaylamadıkları ana kitleden kendilerini ayrı tutarak, aynı zamanda din anlayışlarının dayandığı esası vurgulayan "Melâmî/Melâmetî" adını benimsemişlerdi.[16] Gerek Mutezile sûfîlerinin, gerek Kerrâmîlerin ve gerekse Melâmîlerin birbirlerinden ve diğer zâhidlerden ayrışması ise esasen itikâdî ve amelî hükümlerin yorumlanması ve pratiğe dökülmesi aşamasında yaşanan görüş ayrılıklarına dayanmaktadır.

---

nitelenen gruba girmekle birlikte yararlanılan kaynakta kelime bu şekilde geçtiği için ilgili ifade herhangi bir değişiklik yapılmadan alıntılanmıştır.

[15] İlk dönem Kerrâmîliğinin temel özellikleri, Kerrâmîlerin zühd hayatları, sûfîler ve melâmet ehli ile olan temaslarına dair bir değerlendirme için bk. Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD,* c. XVII, sy. 2, s. 439-462.

[16] Klasik dönem Melâmetîliği bu hareketin ortaya çıktığı zamanın hemen sonrasında yaşamış olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin kaleme aldığı bir risalede konu edilmiştir, bk. *er-Risâletü'l-Melâmetiyye* (nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1364/1945. Bu konu hakkına daha sonra telif edilen eserler büyük oranda Sülemî'nin vermiş olduğu malumata dayanmaktadır. Genel manada Melâmetîlik için ayrıca bk. Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler,* İstanbul 1992; Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik,* İstanbul 2003.

Tasavvufun Oluşum Asrı: III./IX. Yüzyıl

Tasavvufun İslâm'ın yorum tarzlarından biri olarak ortaya çıkıp sistemleşmesine öncülük eden mutasavvıfların çoğu III./IX. asırda yaşamışlardır. Onların kavram ve fikir bazında Kur'ân ve Sünnet'ten aldıklarını öncekilerin beyan ve uygulamalarıyla buluşturup bunlara kendi tecrübî birikimlerini de ilave etmek suretiyle inşa etmeye koyuldukları, özünde teori ve pratiğin birlikteliğini savunan din telakkîlerine ad olan tasavvuf bu dönemde temel dinî disiplinlerden biri olma yoluna girmiştir. Bu asırda faaliyet gösteren öncü şahsiyetlerden rivayet edilen hikmetli sözler, biyografileri, menkıbeleri ve kaleme aldıkları eserler sayesinde sonraki nesillere aktarılan malzeme üzerine zaman içerisinde yapılan ilavelerle tasavvuf bugün bilinen hüviyetine kavuşmuştur.

Bu dönemin hemen akabinde yaşamış olan Hucvirî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb* isimli meşhur eserinde hakkında bilgi verdiği tasavvufî fırkaların büyük bölümünün bu asırda yaşamış olan ünlü şahsiyetlere nispet edilmiş olmaları –her ne kadar kendisinin kurgulamış olması ihtimali mevcut olsa da- bu iddianın en açık göstergelerinden biri durumundadır. Bu fırkaların oluşumuna liderlik eden şahısların çoğu aynı zamanda bahsedilen yüzyılın en önemli mutasavvıfları arasında sayılmaktadırlar.[17]

Bunlardan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc el-Mansûr (ö. 309/922), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû'l- Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve burada adı zikredilme-

---

[17] İlk dönemde mevcut oldukları rivayet edilen bu fırkalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982, s. 283-394.

yen diğerleri kendilerinden sonraki sûfîler üzerinde ciddi etkiler bırakmışlardır. Bu dönemde yaşamış olan mutasavvıfları ve onların çeşitli meselelere dair geliştirdikleri fikirleri bilmeden tasavvufun sonraki evrelerinde öne çıkan sûfîler tarafından ortaya konulan yeni yorumları hakkıyla anlamak mümkün değildir. Öyle ki, Gazzâlî'yi tam olarak tanıyabilmek için Muhâsibî'yi[18] bilmek, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin doğru tahlilini yapabilmek için Hakîm Tirmizî ve tasavvufî görüşlerinden haberdar olmak,[19] Mevlânâ'nın recâ ağırlıklı tasavvuf anlayışının kaynaklarını tespit edebilmek için ise onu besleyen kanalın kurucu şahsiyeti Yahyâ b. Muâz er-Râzî'ye uzanmak gerekir.[20] Aynı zamanda zühdden tasavvufa geçiş dönemi olarak da nitelendirilen bu dönemin başlıca özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Bu zaman dilimi diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvufta da sistemleşme dönemini olarak kabul edilmektedir.

b) Âyet ve hadislerin tevile dayalı tasavvufî yorumları ilk olarak bu asırda yaşamış olan mutasavvıflarca yapılmaya başlamıştır.[21]

---

[18] Hâris el-Muhâsibî'nin Gazzâlî'ye tesiri hakkında bk. Smith, Margaret, "Gazzâlî'nin Öncüsü Muhasibî" (trc. Mesut Okumuş), *Tasavvuf,* sy. 9 (Temmuz-Aralık 2002), s. 417-426. Ayrıca bk. Mahmud, Abdülhalim, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (trc. M. Beşir Eryarsoy) , İstanbul 2005.

[19] Hakîm Tirmizî'nin İbnü'l-Arabî'ye öncü oluşunu değerlendiren bir çalışma için bk., Radtke, Bernd, "A Forerunner of Ibn al-Arabî: Hakim Tirmidhi on Sainthood", *Journal of the Muhyiddin Ibn al-Arabi Society,* VIII (1990), s. 42-49. Bu konuda ayrıca bk. Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* İstanbul 2008.

[20] Yahyâ b. Muâz, tasavvufî görüşleri ve diğer birtakım isimler yanında bilhassa Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye tesirleri hakkında bk. Çift, Salih, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahyâ b. Muâz er-Râzî,* İstanbul 2011.

[21] Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu,* s. 63-64.

c) Tasavvuf bu asırda pratik uygulamaların yanında teorik yönü ön plana çıkmaya başlayan bir görünüm arz eder olmuştur.[22]

d) Tasavvufun kendine özgü terminolojisinin gelişip yerleşmeye başlaması III./IX. yüzyılda olmuştur.[23]

e) Özellikle melâmet, velâyet, mârifet, mahabbet, tevhid ve bunlarla bağlantılı meseleler yine bu dönem mutasavvıfları tarafından ayrıntılı şekilde işlenmeye başlamıştır.

f) Bir önceki maddeyle bağlantılı olmak üzere, dış kaynaklı fikirlerin bu asırda tasavvufa sirayet etmeye başladığı iddia edilmektedir.[24]

Sûfîlere Göre Tasavvufun Diğer İslâmî Disiplinler Arasındaki Yeri

Kimi zaman birbirine zıt ve uyumsuz gibi görünen pek çok fikir ve pratiği kapsamında barındıran ve bu yönüyle bir şemsiye kavram niteliğini haiz olan tasavvufun diğer İslâmî disiplinlerin muhtelif gelişim evrelerinde üretilen yeni görüşlerin de tesiriyle birtakım farklılaşmalara maruz kaldığı kabul edilmektedir. Bu bakış açısından hareketle alanın uzmanları tarafından aynı zamanda tasavvufî düşüncenin tarihsel süreçteki gelişim seyrini de yansıtan çeşitli tasnifler ortaya konulmuştur. Bunlardan birine göre tasavvuf:

a) Selefî tasavvuf,
b) Sünnî tasavvuf,
c) Felsefî tasavvuf olmak üzere üçe ayrılır.[25]

---

22 Bk. Uludağ, Süleyman, "Giriş", *Keşfu'l-Mahcûb, Hakîkat Bilgisi,* s. 20.

23 Kara, Mustafa, "Istılahâtü's-sûfiyye", *DİA,* XIX/210.

24 Bk. Fazlurrahman, *İslam,* s. 198.

25 Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm,* Kahire 1967, s. viii (ز); Uludağ, Süleyman, "Giriş" *Doğuş Devrinde Tasavvuf,* s. 16 vd.

Bu tasnif bir yönüyle tasavvufî düşüncenin belli gelişim aşamalarının temel hususiyetlerine dair mühim ipuçları barındırdığı gibi diğer İslâmî ilimlerle temasın tasavvufun seyrini hangi düzeyde ve ne şekilde etkilediğine yönelik olarak da bazı çıkarımlar yapmaya imkân vermektedir. Buna göre Selefî tasavvuf genel olarak yukarıda sözü edilen ilk zâhidlerin tuttukları yolun temel özelliklerini bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir ve bariz vasfı güçlü âhiret endişesine dayanan dünya karşıtlığıdır (zühd). Sünnî tasavvufla kastedilen III./IX. asırda başlayıp Gazzâlî'de kemâle ulaşan tasavvuf anlayışıdır.

Tasavvuf erbabının velâyet, mârifet ve bunlarla ilintili meseleler etrafında daha önce benzerlerine rastlanmayan fikir ve yorumlar üretmeye başlamaları ile itikadî manada hâkim dinî anlayışla uyumlu bir tasavvuf inşasına girişmeleri bu evrenin belirgin özelliğidir. Nitekim Kelâbâzî, Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyrî ve nihayet Gazzâlî'ye ait eserler burada dile getirilen görüş için temel dayanaklar durumundadır.[26] Felsefî tasavvuf ise, Gazzâlî sonrası evrede ortaya çıkan ve adından da anlaşılacağı üzere, ilgili dönemde oldukça yaygınlaşmış durumda bulunan felsefî görüşlerin tasavvufî fikir ve yorumlarla mez-

---

[26] Sünnî tasavvuf ifadesinin muhtevasını, niteliğini ve tesirlerini Ali Sami en-Neşşâr şu cümleleriyle muhtasar ve müfîd bir tarzda ortaya koymaktadır: "…Sünnî tasavvuf kendi kurallarını ortaya koyarak İslam dünyasında ahlakî sahada egemenliğini göstermeye başladı. Kur'ân ve Sünnet'ten yola çıkan İslam tasavvufu sonuçta işi yine Kur'ân ve Sünnet'te bitiriyordu. Sünnî tasavvuf, İslam toplumunu kendi bakış açısına göre şekillendirmeye çalıştı. Bu tasavvuf, bir bakıma felsefe ve kelâmda aklın şımarıklığına karşı sosyal bir devrim, bir bakıma da yüksek tabakadaki devlet zenginlerinin ve seçkin tüccarların oluşturdukları sosyal ve ekonomik şımarıklığa bir karşı koyma idi. Bu tasavvuftan bize, tam bir insicam ve en ince kalbî hareketleri dile getiren zengin ve ölümsüz bir miras arta kalmıştır", bk. en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999, s. 59.

cedilmesi neticesinde, kapsam ve sınırlar bakımından öncekileri bir hayli aşmak suretiyle varlığa ve oluşa dair yeni bir terminoloji ve yeni bir söylem ile ortaya çıktığı aşamayı ifade etmektedir.

III./IX. yüzyılın sonu ile IV./X. asırdan itibaren dinî meselelerin bütününe dair fikirleri belli bir olgunluğa ulaşmış bulunan tasavvuf erbabı mensubu bulundukları yolun temel esaslarını ortaya koyan ve bununla irtibatlı olmak üzere artık bir "ilim" olduğunu ifade ettikleri tasavvufun diğer dinî disiplinler arasındaki konumunu kesin bir dille ilan etme anlamı taşıyan beyanlara eserlerinde yer vermeye başlamışlardır. Bunlar arasında sonraki kaynaklar tarafından da esas alındığı bilinen ilim tasniflerinden biri tasavvufî düşüncenin güçlü kalemlerinden olan Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'ye aittir. O, kendisine bu özelliği kazandıran meşhur eseri *el-Lüma'*da dinî ilimlerle alakalı olarak farklı yerlerde değişik sınıflandırmalar ortaya koyar. Bunlardan birinde din ilimlerinin kendi aralarında dörde ayrıldığını belirterek şöyle bir sıralama yapar:

a) Güvenilir âlimlerin sikâ râvilerden naklettiği rivâyet ilmi (Tefsir, hadis),

b) Fıkıh ve ahkâmı anlatan dirayet ilmi (Fıkıh),

c) Kıyas ve nazar ilmi. Bid'at ve dalâlet ehline karşı dini savunup deliller ortaya koymak için geliştirilen cedel ilmi (Kelâm),

d) Hakâik ve münâzelât, muamelât ve mücâhede ilmi (Tasavvuf).[27]

---

[27] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Kitâbu'l-lüma' fi't-tasavvuf* (thk. Reynold Alleyne Nicholson), Leiden 1914, s. 378. Serrâc'dan kısa bir süre sonra vefat eden ve ilk dönemin mühim sûfî müelliflerinden biri olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ise ilim erbabı ile ilgili yine dörtlü bir tasnif yapmak sûretiyle bunlardan ilk ikisinin ehl-i zâhir olarak nitelediği hadisçiler ve fıkıhçılar, son ikisinin de ehl-i

Gazzâlî tarafından da benimsendiği bilinen bu tasnifinde[28] Serrâc son sırada zikrettiği tasavvufun dinî ilimler arasında en şereflisi olduğunu belirtir. Bu kanaatinin dayanağını dile getirme sadedinde ise şu cümlelere yer verir:

"Bütün bu ilimlerin gayesi ilm-i hakâika yöneliktir. İlimlerin nihayetine varınca insan uçsuz bucaksız bir deryaya düşer ki o ilm-i kulûbdur… Sûfiler diğer ilimlere karşı çıkmazken diğerleri sûfîlerin ilimlerini inkâra kalkışırlar. Bu ilim sınıflarından her biri ilimlerinde derinleşip anlayışlarında itkân sahibi olunca kendi akrânı arasında üstâd ve seyyid olur… Bu dört grup ilmin her biri bir kimsede toplanınca o kişi "imâm-ı kâmil" olur."[29]

Ebû Nasr es-Serrâc'ın yapmış olduğu tasnif ve akabinde dile getirdiği yorumlar –en azından ilk dönem itibariyle- sûfîlerin konu edindikleri ilmin bir yönüyle diğerlerinden bağımsız olduğunu ifade etmekle birlikte, bir diğer yanıyla bunun her bir dinî disiplinle meşgul olan ulemânın ve de bunların muhatapları durumundaki kitlelerin sahip olması gereken ihsânı esas alması hasebiyle adeta bütün dinî ilimlerin ruhu mesabesinde addedilmesi gerektiğini ihsasla onlardan ayrı olmadığına işaret etmektedir.

Serrâc'ın buradaki iması bir yanıyla sûfîlerin Hasan-ı Basrî'nin şahsında tecessüm ettiğini düşündükleri âlim tipine gönderme yapmakta, diğer taraftan da yaklaşık bir buçuk asır sonra kendisinin bu idealini çok güçlü bir tonda hayata geçirecek olan Gazzâlî'yi müjdelemektedir. Mamafih, her ne kadar yaygın ama yanlış kanaat Gazzâlî'nin ömrünün son dönemin-

---

bâtın dediği muâmelât ve hakikat ehli olduğunu ifade etmiştir, bk. *Kitâbu sülûki'l-ârifîn* (haz. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 155.

[28] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (thk. Ali Muhammed Mustafa-Saîd el-Mehâsinî), Dımeşk 2010, I/152.

[29] Serrâc, *Lüma'*, s. 379.

de kendisini bütünüyle tasavvufî hayatın pratiklerine adadığı ve bâtın lehine zâhirden ya da kalp lehine akıldan sarf-ı nazar ettiği şeklindeyse de aslında onun yapmaya çalıştığı şey Serrâc gibi öncülerinin açtığı yoldan giderek kendisinden uzaklaşıldığını düşündüğü ruhu yeniden dinî ilimlere kazandırma çabası olarak değerlendirilmelidir. Nitekim kendisinin *İhyâ'*da somutlaşan fıkıh, felsefe ve tasavvufu aynı potada eritme teşebbüsü bu çabanın etkin bir neticesi durumundadır.[30] Bu itibarla Gazzâlî'nin diğer birtakım isimler yanında bilhassa Serrâc'ın idealize etmek suretiyle teorisini oluşturmaya çalıştığı anlayışı mevcut dinî ilimlere başarılı bir tarzda tatbik eden ilk sima olduğunu söylemek mümkündür. Onun başarısının hangi düzeyde olduğuna dair bir hüküm verebilmek için ulemâ yanında kendisinin asıl muhatap olarak gördüğü geniş halk kitlelerinin kendisine yönelik teveccühünün asırlar boyunca hiç eksilmeksizin devam ettiğini zikretmek yeterli olacaktır.

Serrâc'ın yukarıda alıntılanan beyanı bir başka hakikate daha ışık tutmaktadır. Buna göre her ne kadar kendilerini ana bünyenin aslî unsuru olarak görseler de onun yaşadığı zaman diliminde sûfîler diğer ilim dallarında faaliyet gösteren ulemâ tarafından dışlanmakta ve kendileri de bu durumdan ciddi şekilde rahatsızlık duymaktaydılar. Serrâc'ın IV./X. asırda mevcut olduğunu ifade ettiği tasavvufa ve sûfîlere yönelik olumsuz tavır bazen âşikâr ve abartılı bazen de örtülü bir şekilde İslâmî ilimlerle meşgul olanlar arasında halen varlığını muhafaza etmektedir.

---

[30] Bk. Griffel, Frank, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York 2009, s. 48.

İlk Dönemde Tasavvuf-Fıkıh/Sûfî-Fakih İlişkileri

Tasavvuf ehli erken sayılabilecek bir evrede teknik anlamda fıkıh ilminin sahasına giren konularla da ilgilenmeye başlamışlardır. Onların din anlayışlarının odağında yer alan ihlâs, vera', takvâ vb. hususların gerçekleştirilmesi fıkhın ortaya koymuş olduğu hükümlere sıkı sıkıya riâyetle mümkün görüldüğünden bu durum normal karşılanmalıdır.

Mutasavvıfların fıkha yaklaşımları mevcuda alternatif yeni bir fıkıh sistemi oluşturma amacına matuf olmaktan ziyade fukahânın yöntem anlayışına yönelik tenkidler bağlamında vücut bulup şekillenmiştir. Bu doğrultuda ilk sûfîler evvela kendi dönemlerindeki fıkıh âlimlerinin dinin zâhir/dış boyutuyla alakalı nazarî detaylara fazlaca takılıp kalmalarını bir eksiklik olarak değerlendirip onların bu tavırlarını ciddi şekilde eleştirmeye koyulmuşlar, sonrakiler de bu yoldan yürümüşlerdir. Çünkü sûfîler gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde fıkhî meselelere dair vârid olan hususların zâhirî boyutunun göz ardı edilemez olduğunu kabul etmekle birlikte bu noktada kalmayıp daha da ileri gidilmesi gerektiğine inanmaktaydılar. Zira tasavvufî düşünce mensupları ilgili beyanların asıl gayesinin insanın bâtınının/iç dünyasının öncelikle arındırılması ve akabinde de dinin ruhuna uygun şekilde imar edilip zenginleştirilmesi olduğu iddiasındaydılar. Bu önkabulden hareketle onlar, kılı kırk yararcasına fıkhî meselelerin detaylarında kaybolmak yerine basit düzeydeki fıkıh bilgisiyle yetinilip[31] dikkatin ve gayretin nefis terbiyesi ve kalp imarı gibi konular üzerine yoğunlaştırılması gerektiğini savunmaktaydılar.

---

[31] Mesela bk. Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Mahmûd Mustafa Züreyk), Beyrut 2001, s. 573.

Bir başka deyişle, sûfîlerin zâviyesinden bakıldığında mevcut fakihlerin anlayış kalıpları ve terminolojileriyle takdim ettikleri din rûhâniyetten mahrum birtakım şekil ve kurallardan ibaret bir yapı görüntüsü vermekte, bu da zengin ve coşkun bir duygu dünyasına sahip olan tasavvuf erbabının dinî heyecanlarını tatmin etmekten hayli uzak bulunmaktaydı.[32]

Sûfîlerin fakihleri eleştirdikleri bir başka husus ise, bir dinî ilim olarak fıkhın zaman içerisinde belli olgunluğa ulaşmasıyla beraber bu alanda faaliyet gösteren ulemânın sahip oldukları ilmi devlet idarecilerine yakın olma, şöhret, dünyalık elde etme ve bildikleriyle başkalarına üstünlük taslama gibi netice itibariyle Kur'ân'ın temel vasıflarını açıkça belirlediği mümin kimliğiyle bağdaştırılması imkânsız amaçlara ulaşma aracı olarak kullanmaya başlamaları ve bu ilme yönelmek isteyenlerin büyük bir kısmının da yine aynı sâiklerle hareket ediyor olmalarıdır.[33] Vâkıadan son derece rahatsızlık duyduğu anlaşılan ve başta *İhyâ* olmak üzere muhtelif müellefâtında zaman zaman bu meseleye değinen Gazzâlî ise sahada yetişmiş bir uzman olarak şahsî tecrübelerinin verdiği özgüvenle fukahânın söz konusu tavırlarını kıyasıya eleştirir. Dahası o, fıkıh ilmi ile meşgul olan ulemânın bahsi geçen tutumlarının

---

[32] Uludağ, Süleyman, "Giriş", *Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, s. 21; Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*, s. 131.

[33] Bu konuda mesela bk. Hakîm et-Tirmizî, *el-Mesâilu'l-meknûne* (thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî), Kahire 1980, s. 46-47. Tirmizî dönemindeki fıkıh erbabının hareket tarzlarına yönelik olarak dile getirdiği ağır tenkidlerinin ardından "Hani Allah kendilerine kitap verilenlerden onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz, diye sağlam bir söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alışveriş ne kadar kötüdür" (Âl-i İmrân 3/187) meâlindeki âyeti zikrederek bunun fıkıh ehli hakkında indiğini söylemektedir. Bu mesele hakkında ayrıca bk. Gazzâlî, *İhyâ*, I/211.

sonradan gelişmediğine bilakis henüz ilk yıllardan itibaren böylesi bir yönelimlerinin mevcut olduğuna işaret etmek amacıyla İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) ağzından naklettiği bir rivayete eserinde yer verir.[34]

Tasavvuf-fıkıh ilişkisi meselesine fukahâ açısından bakıldığında ise manzaranın bütünüyle farklı bir zâviyeden algılandığı ve doğal olarak bambaşka bir şekilde değerlendirildiği görülür. Buna göre diğer birtakım sebepler yanında fıkıh âlimlerinin sûfîlere ve dolayısıyla tasavvufî düşünceye yönelttikleri tenkidlerin esasen aşağıda sıralanan nedenlere dayandığı anlaşılmaktadır:

1) Sûfîlerin kullandıkları dil,

2) Mutasavvıfların fukahânın alanına girdiği kabul edilen konularda fikir beyanında bulunup kendi mesleklerini ve dolayısıyla görüşlerini onlarınkinden üstün görmeleri,

3) Dinin temel kaynaklarını yorumlamada zâhir-bâtın ayrımı yapmak suretiyle bâtına dayalı teviller yapmaları.

4) Nâfile ibadetlere yaptıkları vurgudan dolayı sûfîlerin nafileleri farzlardan üstün kabul ettikleri iddiası.[35]

İlgili dönemde fıkıh ilmi ile meşgul olan âlimler diğer dinî ilimlerin sistemleşmeye başladığı zaman diliminde tasavvufun da kendine özgü bir üslup ve terminoloji ile esasen kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarını ilgilendiren meselelere dair yorumlar ortaya koymaya başlamasının kabul edilebilir olmadığını savunuyorlardı. Bundan dolayı sûfîlerle fakihler arasında ilk ciddi fikir ayrılıkları ve bu doğrultudaki çatışmalar başlamıştır. Bu noktada nispeten erken sayılabilecek bir dönemde aynı zamanda kelâmcı kimliği de bulunan Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile bir fakih olarak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ihtilafı durumu net bir biçimde örneklediği gibi

---

34 Gazzâlî, *İhyâ,* I/221.

35 Bk. Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Devrim,* s. 139 vd.

sûfîlerle diğerleri arasındaki sıkıntının arka planına ışık tutan bir özellik de arz etmektedir. Esasen Muhâsibî'nin kullandığı dili anlamakta güçlük çektiği anlaşılan Ahmed b. Hanbel ondan uzak durmayı tercih etmiştir. Bu tutum zamanla kendisini takip edenlerin bütünüyle tasavvuf muhalefeti ve hatta düşmanlığı üzerine kurulu bir din anlayışını benimsemelerine yol açmıştır.[36] Sûfîlerin muhataplarını tedirgin eden tutum ve beyanları karşısında rahatsız olan ve hatta öfke duyan fukahâ III./IX. yüzyılın ikinci yarısı ile izleyen asrın başlarında devlet desteğini de yanlarına alarak yayınladıkları çeşitli fetvâlarla tasavvuf erbabına ileri düzeyde baskı uygulamaya koyulmuşlardır. Ciddi manada sıkıntıların yaşandığı böylesi bir ortamda pek çok sûfî zındık olmakla itham edilmiş ve neticede bunların bir kısmı mahkemeye sevk edilmiş, Ebû Saîd el-Harrâz (ö.

---

[36] Ebu'l-Alâ el-Afîfî, "İslam'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları" *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli) İstanbul 2000, s. 50; Van Ess, Josef, "Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 27vd. Hâris el-Muhâsibî'ye karşı takındığı menfi tavrı ile tanınan Ahmed b. Hanbel hakkında Abdülkerîm Kuşeyrî'nin aktardığı malumat onun sûfîlere yönelik herhangi bir olumsuz tutum içerisinde olmadığını ima eden beyanlardan müteşekkildir. Bir başka deyişle *Risâle'*de çeşitli konulara dair sözleri ve kendisiyle alakalı birtakım anekdotlar nakledilen İbn Hanbel sûfîlerle ilişkilerinde bütünüyle müspet bir karakter olarak takdim edilmektedir, mesela bk. *Risâle,* s. 107, 235. Kuşeyrî'nin muâsırı olan Hucvirî ise daha da ileri giderek Ahmed b. Hanbel'i biyografilerini aktardığı sûfîler arasına dahil etmekte ve hayat hikayesi ile çeşitli özellikleri hakkında bilgi verirken onu tam bir sûfî hüviyetine büründürmektedir. Hucvirî onun Zünnûn el-Mısrî, Bişr-i Hâfî, Serî es-Sakatî ve Mârûf Kerhî gibi döneminin büyük sûfîlerinin sohbetlerinde bulunduğunu söylemektedir, bk. *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 216-217.

277/890)[37] gibi bazıları yurtlarını terk ederek başka bölgelere kaçmak zorunda kalmış, Hallâc (ö. 309/920) ise idam edilmiştir.[38]

Her iki kesim arasındaki ihtilafa ve nihayetinde çatışmaya neden olduğu anlaşılan bir diğer husus ise o döneme kadar fukahânın uzmanlık alanına girdiği kabul edilen meselelerde sûfîlerin de hüküm ifade eden beyanlar ortaya koymaya ve kendi bakış açılarının ve bu meyanda geliştirdikleri yorumların diğerlerinden üstün olduğunu ima eden ya da açıkça belirten bir söyleme doğru yönelmeye başlamalarıdır. Bu doğrultuda II./VIII. asrın sonu ile III./IX. yüzyıldan itibaren ilk mühim emareleri görülen ayrışımı örnekleyen ünlü sûfî Ruveym b. Ahmed'le (ö. 303/915) ilgili bir rivayet dikkate değerdir. Ruveym mensup olduğu hareketin diğer dinî disiplinlerden farkını ve de üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla şunları söylemektedir:

"Sûfîlerle oturup kalkman diğer bütün insanlardan oturup kalkmandan daha hayırlıdır. Çünkü diğerleri şekillere sarılmışken bu insanlar hakikatlere sarılmışlardır. Diğerleri kendileri için şeriatın zahirini talep ederken bu insanlar vera'ın hakikatini ve sıdka devamı talep ederler. Kim onlarla oturur ve onların yaptığı bir şeyde kendilerine muhalefet ederse Allah iman nurunu onun kalbinden söker alır."[39]

---

37 Demirci, Mehmet, "Ebû Saîd el-Harrâz", *DİA,* X/222-223.

38 Bk. Uludağ, Süleyman, "Giriş", *Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi,* s. 21-22. Genel olarak ilk dönem sûfîlerini ve onların görüşlerini önemseyen bir isim olmakla birlikte takipçileri tarafından tasavvuf düşmanı olarak tanıtılan İbn Teymiyye'nin genel anlamda Hallâc'la ve özelde idam edilmesi meselesiyle ilgili kanaatleri ve bunların analizi hakkında bk. Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh 2013, s. 123-136.

39 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 390.

Âyet ve hadislerin yorumlanması hususunda tasavvuf ehlinin zâhir-bâtın ayrımından hareketle tevile dayalı bir yöntemi benimsemeleri de ulemânın onlara yönelik menfî tutumlarının bir başka önemli nedenidir. Malum olduğu üzere, mutasavvıflara göre bâtın ilmi naslardaki gizli manaları, ibadetlerin manevî ve ahlakî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bir özelliğe sahiptir. Onlar Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan öğrendiği ilm-i ledün ile Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den aldığı rivayet edilen bâtın ilminin aynı şey olduğuna inanırlar.[40] Bu kapsamda, aynı zamanda mutasavvıfların bu doğrultudaki tercihlerinin dayandığı temelin ne olduğu sorusuna cevap niteliği de arz eden beyanlardan biri Serrâc'a aittir. O, dinin zâhirini ilgilendiren hükümlerde kişinin herhangi bir mezhebi taklid ederek neticeye varabileceğini ve böylece de üzerinden sorumluluğun kalkacağını belirterek bu alana müteallik bilgileri edinmenin farz-ı kifaye hükmünde olduğunu söyler. Oysa sûfîlerin derinleştiği doğruluk, ihlâs, zikir, gafletten sakınma v.b. meseleler ona göre kulun her an ihtiyaç hissettiği ve bu nedenle öğrenilmesinin farz-ı ayn hükmü taşıyan konular olduğunu ifade eder.[41] Serrâc'ın net bir dille ortaya koyduğu sûfîlerin bu yaklaşımları ve ilgili meselelere dair görüşlerinden hareketle ilk dönem tasavvufuna kendileri tarafından "fıkh-ı bâtın" adı uygun görülmüştür.

"Fıkh-ı bâtın" ifadesi bir yönüyle sûfîlerin tuttukları yolun asıl amacını bütünüyle izhar eder niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında gayet mâhirâne bir tarzda hayata geçirilmiş ol-

---

[40] Bk. Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi", *DİA,* V/188. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve Hz. Mûsâ ile Hızır arasında geçen olayları konu edinen kıssanın ilk dönemden bugüne sûfîler tarafından ne şekilde anlaşılıp yorumlandığına dair kapsamlı bir çalışma için bk. Halman, Hugh Talat, *Where the Two Seas Meet,* Louisville 2013.

[41] Serrâc, *Lüma'*, s. 17-18.

duğu görülen bu isimlendirmenin "fıkh-ı zâhir" ile meşgul olan ilim erbabının ürettiklerine alternatif değil, tamamlayıcı mahiyette katkı sağlama hedefini güden sûfîlerin samimi niyetlerinin apaçık göstergesi olarak kabul edilmesi elzemdir. Sûfîler ısrarla dile getirdikleri zâhir-bâtın ayrımının ve de birlikteliğinin nasıl anlaşılması ve ne şekilde hayata geçirilmesi gerektiğine dair erken sayılabilecek bir evrede birtakım teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu doğrultudaki ilk yorumlardan biri Ebû Saîd el-Harrâz tarafından ortaya konulmuştur. Onun "zâhire muhalif olan her bâtın bâtıldır" şeklindeki veciz ifadesi sûfîlerin büyük çoğunluğu için temel bir ilke olarak benimsenmiştir.[42] Sûfîlerin bu meyandaki anlayışlarını en olgun şekliyle somutlaştıran isim ise yine Gazzâlî olmuştur. Onun *İhyâ'*nın pek çok yerinde çeşitli örneklerini serdettiği bu girişimini bariz bir biçimde yansıtan beyanlarından biri aslında fıkıh ilmi alanına giren taharet konusuyla alakalıdır. Klasik anlayışın aksine Gazzâlî taharetin dört düzeyinin olduğunu belirterek şöyle bir sıralama yapar:

a) Zâhiri her türlü pislik ve kirlerden temizlemek,
b) Azaları günahlardan ve kötülüklerden beri kılmak,
c) Kalbi kötü ahlaktan ve çirkin huylardan uzak tutmak,
d) Sırrı Allah dışındaki her şeyden arındırmak, ki bu nebî ve sıddîklerin temizlik anlayışıdır.[43]

Bununla birlikte "bâtın" tabirinin yüklenmiş olduğu olumsuz çağrışımların farkında olan tasavvuf ehli ağırlığı bâtına vermenin muhtemel sakıncalarını bertaraf etmek amacıyla önemli gördükleri bir hususun altını çizme ihtiyacı his-

---

[42] Kuşeyrî, *Risâle,* s. 98. Ebû Saîd el-Harrâz'ın bu konudaki yaklaşımının değerlendirilmesi hakkında ayrıca bk. Böwering, Gerhard, "Early Sufism Between Persecution and Heresy", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 58. vd.

[43] Gazzâlî, *İhyâ,* I/464.

setmişlerdir. Oldukça isabetli ve belirleyici olan bu tercihleri uyarınca onlar bâtın adına zâhirin bütünüyle devre dışı bırakılmasına müsaade edilmemesi gerektiğini vurguladıkları gibi asgarî fıkıh bilgisine sahip olmaksızın tasavvufî hayatın pratiklerine dalmayı da asla uygun görmediklerini güçlü bir tonda dile getirmişlerdir.[44] Bu konuda gayet hassas bir tavra sahip olduğu bilinen Kelâbâzî eserinde şu cümlelere yer verir:

"…Tasavvufî ilimler hâllere ait bilgilerdir. Hâller ise amellerin mirası ve neticesidir. Ameli sağlıklı olanlardan başkası bu hâllere vâris olamaz. Amelleri sıhhatli hale getirmenin ilk şartı bunlara ait bilgileri öğrenmektir. Bunlar fıkıh ve usûl-i fıkıh ilmine ait şer'î hükümlerin bilgisidir…"[45]

Şer'î sınırlara riâyet konusundaki titiz tavrı ile bilinen Kuşeyrî ise eserinin son bölümünde tasavvuf yolunun sâlikle-

---

[44] Nispeten erken bir dönemde bu hususun önemini idrak eden isimlerden biri olan Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: "İlim konusunda kelâmla yetinip fıkhı ve tasavvufu bir yana bırakanlar zındık olurlar. Tasavvufla iktifa ederek kelâmı ve fıkhı terk edenler bid'atçi olurlar. Fıkıhla sınırlı kalıp tasavvufu ve kelâmı göz ardı edenler ise fâsık olurlar. Bunları her üçünü bir araya getiren kurtuluşa erer", bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü'ssûfiyye,* Kahire 1969, s. 224.

[45] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 130. Sûfîlerin zâhir-bâtın ilişkisinin sağlıklı bir şekilde işlemesi amacı doğrultusundaki yoğun gayretlerine rağmen bu meselede arzu ettikleri noktaya ulaşamadıklarını iddia eden Fazlurrahman sözlerine şöyle devam etmektedir: "…Bâtınî ve zâhirî kategorileri geliştiren sünnî sûfîler idi. Fakat onların getirdikleri ıslahat yeterli değildi. Çünkü onlar zâhir ile bâtın, tasavvufî tecrübe ve onun bilgi muhtevası ile şeriat hayatı ve aklî düşünce arasında organik ve zaruri bir bağ kurup geliştiremediler. Eğer bunu başarabilselerdi, sadece İslam'daki büyük ve tehlikeli ilk çekişmeleri önlemekle kalmayacak, dini eşi görülmemiş bir yaratıcılığa sahip kılabileceklerdi", bk. *İslam,* s. 200.

rine çeşitli tavsiye ve uyarılarda bulunarak şunları söylemektedir:

"Mürîd, Allah ile arasındaki akîdesini sağlamlaştırdıktan sonra şerîatle ilgili ilimleri tahsil etmek ona vacip olur. Kendisi bu bilgileri araştırarak veya yetkili âlimlerden sorarak farzları edâ etmeye yetecek kadar öğrenir. Eğer zâhir ulemâsının fetvâsı muhtelif olursa mürîd ihtiyata en uygun görüşe göre amel eder, ihtilaftan kurtulmayı gaye edinir. Çünkü şerîatteki ruhsatlar zayıf olanlar ve iş-güç sahipleri içindir. Sûfîlerin ise Hakk Te'alâ'nın hukukuna riayetten başka meşguliyetleri yoktur. Bunun için derviş hakikat ve azîmet derecesinden şerîatin ruhsatları ile amel etme derecesine düşerse Allah ile akdini fesh etmiş olur."[46]

İlk Dönemde Tasavvuf-Kelâm/Sûfî-Mütekellim İlişkileri

Bir ilim dalı olarak kelâmın ilk dönem mutasavvıfları açısından içerdiği mana hiç de olumlu çağrışımlara sahip değildir. Çünkü bu evrede sûfîler için kelâm Mutezile demekti. Malûm olduğu üzere, tasavvufun müstakil bir disiplin olma yoluna girdiği III./IX. asır İslâm düşünce tarihinde devlet desteğini arkasına alarak kendileri dışındaki her türlü yorum tarzına baskı uygulayıp yok etme amacı güden Mutezile'nin tesirlerinin devam ettiği bir zaman dilimidir. Dolayısıyla Mutezile adının adeta kendisiyle özdeşleştiği bu disipline karşı mutasavvıfların hoşgörülü bir yaklaşıma sahip olmaları beklenemezdi. Nitekim Hâris Muhasibî ve ardından onun da tesiriyle Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) gibi teorisyenlerin eserlerinde Mutezile'ye yönelik ciddi eleştirileri görmek mümkündür.

Bunlardan Hakîm Tirmizî itikadî fırkaların ortaya çıkış sebeplerini izah sadedindeki beyanlarında İslâm toplumu içerisindeki ayrışmanın asıl nedeni olarak ilgili yapılara mensup

---

46 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 573.

olanların çeşitli dinî meseleleri anlama ve yorumlamada sünnete sarılmak yerine kendi reyleriyle hareket etmiş olmalarını gösterir. Ona göre söz konusu fırkaların görüş ayrılığına düştükleri temel konular şunlardır: Cebr, kader, istitaat, Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, iman, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, imâmet.[47] Tirmizî birtakım eserlerinde söz konusu cereyanlar hakkında bilgi verdiği gibi kendi döneminde tesirleri hissedilen Mutezile'nin çeşitli konulara dair görüşlerini tenkid etmek amacıyla da müstakil bir risale de kaleme almıştır. *er-Red ale'l-Muattıla*[48] *(el-Mesâilu'l-Muattıla)*[49] adını taşıyan eserinde o özellikle Allah'ın sıfatları konusunu işlemekte ve ehl-i sünnet akîdesine yakın bir anlayış ortaya koymaktadır.

Sûfîlerin bu dönemde ehl-i sünnet saflarında yer aldığının somut kanıtlarından bir diğeri ise Şia'ya, özellikle de III./IX. yüzyılda faaliyetlerini hızlandıran Bâtınîliğe karşı verdikleri mücadeledir. Tasavvufun Şiî gelenekle olan temasının baştan beri gerek Sünnî, gerekse Şiî dünyadan tasavvufa yönelik çeşitli düzeylerdeki eleştirilere neden olduğu bilinen bir husustur. II./VIII. asırda ilk izlerine rastlanan ve III./IX. yüzyılın ikinci yarısında kendini bütünüyle ortaya koyan Bâtıniyye hareketinin[50] tasavvufî düşünceye tesiri meselesi ise problemin mühim bir yönüne işaret etmesi bakımından bilhassa dikkate değerdir. Hz. Ali ve ehl-i beyti aşırı bir şeklide yüceltme, imâmet, velâyet, nûr-ı Muhammedî gibi konuların evvela

---

47 Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992, I/442.

48 Brockelmann, Carl, *GAL Suppl.*, s. 1203; Osman Yahyâ, "Loeuvre de Tirmidi (Essai Bibliographique), *Melanges Louis Massignon*, I-III, Dımeşk 1956-57, s. 462; Sezgin, *GAS*, I/657.

49 Brockelmann, *GAL*, I/216.

50 Muhammed Ahmed Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Amman 1986, bk. muhtelif sayfalar; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, V/191.

Bâtınîlerin öne çıkardığı hususlar olması[51] ve bunların bir kısmının, III./IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra bazı sûfîler tarafından eserlerine alınıp yorumlanmaya başlanması bir arada düşünüldüğünde konunun önemi daha da belirginleşmektedir.

Bu kapsamda eserleri incelenip, çeşitli konulardaki görüşleri üzerine yoğunlaşıldığında Hakîm Tirmizî'nin düşünce sistemi üzerindeki Şîa tesiri kendini hissettirmektedir. Aslında Şîa'ya, özellikle de bunun İsmâilî-Bâtınî yorumuna ait fikirlerin yalnızca Hakîm Tirmizî üzerinde etkili olmakla kalmayıp söz konusu dönemde bütün tasavvuf düşüncesini tesiri altına aldığı şeklindeki görüş çok önceleri İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından dile getirilmiştir.[52] Hakîm Tirmizî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada Şîa mensuplarının faaliyetleri göz önüne alındığında bu tesir mümkün hatta birçok açıdan da normal görülmelidir. Konunun ayrıntısına girmeden, söz konusu etkiye maruz kalan Tirmizî'nin burada pasif değil aktif, bilinçli ve amaçlı bir alıcı konumunda olduğu söylenmelidir.

Hakîm Tirmizî, ilk defa Şiîler tarafından ortaya atılmış olan görüşleri yine onların kavramlarıyla işlemesinin zihinlerde doğuracağı sıkıntıları bertaraf etmek istercesine Şîa yanlısı olmadığını, bilakis onların karşısında yer aldığını alenen vurgulamak sadedinde *er-Red ale'r-Râfızâ*[53] isimli bir eser de kaleme almıştır. Bu şekilde davranmakla o, kendine has bir siyaset güderek, Şîa'dan alıp kendi sistemine adapte ettiği, muhataplarına cazip görünebilecek nitelikteki bazı kavramları kendi

---

51 Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye,* s. 439.

52 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ) I-II, İstanbul 1991, I/769.

53 Sezgin, Fuad, *GAS,* I/659. e*r-Red ale'r-Râfıza* Ahmet Suphi Furat tarafından neşredilmiştir, *Şarkiyât Mecmuası* 6/1966/ s. 37-46.

anlayışına göre yeniden tanımlayıp yorumlayarak[54] avam üzerindeki Şiî tesirini kırmak istemiş olmalıdır. Bu açıdan bakılınca aslında onun yaptığı, doğrudan tesir altında kalmaktan ziyade, bilinçli ve sistemli bir "kullanım" olmaktadır. Annemarie Schimmel'in tarikatların ortaya çıkış süreci hakkındaki yorumu bu hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir.[55]

Tirmizî'den Gazzâlî'ye kadar olan yaklaşık iki asırlık zaman dilimi içerisinde eser veren pek çok müellif sûfî ise ya ehl-i sünnet kelâmcılarıyla temas halinde olmuş ya da tasavvuf ehlinin itikada dair hususlarda ana bünyenin kabul ettiği temel görüşleri benimsediklerini açıkça dile getiren görüşler ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Bunlardan Kelâbâzî (ö. 380/990)[56] ve Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi isimler bu kapsamda en çok zikredilen örneklerdendir. Nitekim Kuşeyrî, tasavvufun temel kavramlarını açıkladığı ve yaşadığı dönemdekiler de dâhil olmak üzere bazı meşhur sûfîlerin biyografilerine yer verdiği eserine sûfîlerin akâid ve tevhîd meseleleri hakkındaki temel görüşlerini ortaya koyan bir bölümle giriş yapar. Burada o ilgili konulara dair hem kendi kanaatlerini, hem de önceki sûfîlerin görüşlerini aktarır. Müellifin ilk cümleleri sûfîlerin bu meseledeki konumunu açık ve kesin bir dille ifade etmektedir: "Bu topluluğun önderleri (şeyhleri) tevhîd konusundaki ilkelerini sağlam temellere dayalı olarak belirlemişlerdir… Selef ve

---

54 Bilhassa velâyet meselesinde Tirmizî'nin bu yaklaşımını tespit eden bir görüş için bk. Landolt, Hermann, "Walâyah", *ER,* XV/322; Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* s. 320 vd.

55 Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill 1975, s. 230.

56 Bk. Arberry, Arthur John, "Introduction", *The Doctrine of the Sufis* (İng. trc. A.J. Arberry), Lahore 2001, s. xiii-xiv.

ehl-i sünnetin tevhîd konusundaki tavrını benimsemişlerdir..."[57]

Abdülkerîm Kuşeyrî'nin kaynakları arasında zikredilen İbn Hafîf eş-Şîrâzî (ö. 371/982)[58] ise hem ilgili alana dair kanaatleri hem de hocaları ve talebeleri arasında yer alan meşhur kelâm âlimleri sebebiyle Gazzâlî öncesi dönemde kelâm-tasavvuf ilişkisi meselesinin boyutları ve niteliğinin anlaşılması açısından üzerinde durulması gereken bir simadır. Kendisi Basra'da Eş'arîliğin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) derslerine katıldığı gibi,[59] yine bir başka Eş'arî kelâmcısı olan Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) de hadis konusunda ondan istifade etmiştir.[60]

Dinî hükümlere bağlılığıyla tanınan İbn Hafîf tasavvufun kaynağını Kur'ân ve Sünnet olarak görmüş ve bu durumun doğal bir neticesi olarak sûfîlere ait her sözün ve davranışın âyet ve hadislere uygun yorumlarını yapmaya çalışmıştır. Diğer taraftan bir ilim olarak kelâmı savunan ve bu ilmin tasavvufun hizmetinde kullanılabileceğini düşünen İbn Hafîf[61] günümüze ulaşan iki küçük risalesinden biri olan *Mu'tekâd*'da Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini takip etmek suretiyle

---

57 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 41.

58 *Risâle*'de pek çok defa kendisine atıfta bulunan Kuşeyrî'nin burada ortaya koymuş olduğu iman tanımı da İbn Hafîf'ten nakletmesi bilhassa önemlidir, bk. s. 23.

59 Yazıcı, Tahsin, "İbn Hafîf", *DİA,* XIX/536.

60 Büveyhî hükümdarlarından Adûdüddevle'nin daveti üzerine, çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışmaların yapılacağı meclislere ehl-i sünnet temsilcisi olarak katılmak için 970 (ya da 977) yılında Şîrâz'a giden el-Bâkıllânî burada İbn Hafîf tarafından karşılanmıştır, bk. Gölcük, Şerâfeddîn, "Bâkıllânî", *DİA,* IV/531.

61 Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, "İran'da Tasavvufun Tarihi", *Makaleler II* (trc. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s. 141.

itikadî konulara yer vermiştir.[62] Başka bazı isimler yanında İbn Hafîf eş-Şîrâzî'in de tesiriyle tasavvufla ilgilenmeye başladığı haber verilen İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise bu bağlamda anılması gereken bir başka isim olarak kayıtlara geçmiştir.[63] Netice itibariyle, istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, oluşum dönemi sûfîlerinin büyük oranda İbn Hafîf'in şahsında somutlaşan duruşu esas aldıkları söylenebilir.

Sûfîlerle ehl-i sünnet kelâmcıları arasında mevcut olan ve yukarıda ana hatları aktarılmaya çalışılan irtibat ve muhalifler karşısındaki -çoğunlukla sûfîler tarafından tek taraflı olarak gerçekleştirilen- ittifaklar yanında birtakım ciddi problemler de mevcuttu. Örneğin sûfîler kelâm ilmi ile meşgul olan ulemânın itikâdî meseleleri izah ve savunma sadedinde kullandıkları yöntemlerin ve bu kapsamda ileri sürdükleri argümanların temel dayanak noktası olan akla gereğinden fazla istinad edildiğini düşündüklerinden ehl-i sünnet kelâmcılarını eleştirmişlerdir. Zira "maddî âlemde ve dünya işlerinde aklı ve tecrübeyi tartışmasız rehber kabul eden sûfîler kelâmcıların akla dayanarak Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, isimleri, ruh, ölüm ve öteki dünya hakkında konuşmalarını tek bir kelime ile 'saçma' bulmuşlardır." Bir başka deyişle "sûfîlerin karşı çıktıkları akıl hissî ve maddî âlemle ilgili olan tecrübî ve tabiî akıl değil bu âlemin ötesine ait hükümler verme ve ilahî hakikati idrak etme iddiasında olan nazarî ve metafizik akıldır."[64]

---

62 Yazıcı, Tahsin, "İbn Hafîf", *DİA,* XIX/536. İbn Hafîf'in benimsemiş olduğu tavrın kendisinin yaşadığı dönemde tasavvuf ile sünnî kelâm arasında doğmakta olan uzlaşma hareketinin belirtilerinden bir olduğu ileri sürülmüştür, bk. Fazlurrahman, *İslam,* s. 193.

63 Bk. Aslan, Abdülgaffar, "IV./X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi-İbn Fûrek Örneği", *Dini Araştırmalar,* Eylül-Aralık 2002, c. 5, sy. 14, s. 61-75.

64 Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı,* İstanbul 1985, s. 151.

Yukarıda ifade edilen anlayıştan hareketle sûfîler özellikle yöntem hususunda alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğuna inandıklarından itikadî meseleler üzerine eğilmişler ve kendi bakış açılarına uygun yeni fikirler geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin kelâm ilminin ana konularından olan "tehvîd"in özü itibariyle akılla izah edilip, cedel/tartışma yöntemiyle savunulacak bir mesele olmadığını, bilakis "bireysel tecrübe/zevk" ile ancak idrak edilebileceğini iddia ederek yaklaşımlarının detaylarını izaha çalışmaları bu meyanda değerlendirilebilir. Nitekim zamanla tasavvuf-kelâm-felsefe üçgenine ait fikriyatın ortak ürünü olarak zuhur eden ve "vahdet-i vücûd" adıyla anılan yorum biçimi özü itibariyle "tevhîd" konusunun nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna cevaben bu anlayışı benimseyen sûfîlerin ortaya koydukları görüşlerden oluşmaktadır.[65]

Bu evrede itikadî meselelere yönelik olarak sûfîlerin ortaya koydukları yorumlar bütünüyle akla dayalı olmamakla birlikte ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu itikâdî tavrın sınırlarını zorlayan bir özellik de taşımamaktadır. Sûfîlerin alternatif bir kelâm sistemi inşa etme gibi bir amaçlarının bulunmadığı gerçeğinden hareket edildiğinde burada ifade edilen her iki husus daha da netlik kazanmaktadır. Ayrıca Gazzâlî'ye gelinceye değin sûfîlerin yöntem eleştirisi ve bu doğrultudaki teklifleri dışında kelâm ilminin ilgi alanına giren meseleler bağlamında herhangi bir katkılarının bulunmadığı kabul edilmektedir.[66]

---

[65] Bu konu hakkında bir değerlendirme için bk. Tahralı, Mustafa, "Füsûsu'l-hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 47 vd.

[66] Bk. Shihadeh, Ayman, "Introduction", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh University Press 2013, s. 2.

Sûfîlerin ilgili hususlara dair tenkidlerine karşılık kelâm âlimleri de tasavvuf erbabını genel olarak şu hususlarda tenkide tabi tutmuşlardır.

a) Dinin temel kaynaklarını mârifete dayalı olarak yorumlama teşebbüsleri,

b) Dinî hükümlerin doğru anlaşılması noktasında dayanılması zorunlu olan aklı devre dışı bırakmaları,

c) Hulûl ve ittihâdı çağrıştıran sözler söylemeleri ya da bu beyanlara eserlerinde yer vermeleri.

Kelâm âlimleri İslâm inancını ilgilendiren meselelerde müsamahakâr davranılamayacağı kanaatinden hareketle tasavvufa ve sûfîler tarafından üretilen her türden fikre ihtiyatla yaklaşmışlardır. Muhataplarının yanlış anlamalara engel olmak amacıyla zaman zaman yaptıkları izahları pek de dikkate almayan kelâmcıların bu tutumları taraflar arasındaki gerginliğin başlıca nedenleri arasında zikredilebilir. Sûfîlerle kelâm âlimleri arasında devam edegelen karşılıklı ithamlarla alakalı olarak Gazzâlî'nin ulaştığı sonuç ise dikkate değerdir. Her iki disiplinin temel meselelerine, gayelerine ve yöntemlerine vâkıf bir ilim adamı sıfatıyla o kelâm ehlinin sûfîlerin akıl ile ilgili pozisyonlarını anlayamamalarının ve de aklın tarifi ve sınırları noktasında her iki tarafın uzlaşamamalarının bu ihtilafın ardındaki iki temel sebep olduğuna işaret etmektedir.[67] Tasavvufa yönelişi sonrasında Gazzâlî'nin genel manada kelâma dair fikirlerinde herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı gerçeği dikkate alındığında[68] kendisinin burada dile getirdiği tespit daha da değer kazanmaktadır.

Sonuç olarak; her ne kadar ilk sûfîler yöntemlerini ve belli konulardaki yorumlarını eleştirseler de, oluşum döne-

---

67 Gazzâlî, *İhyâ*, I/318.

68 Bk. Griffel, Frank, *al-Ghazâlî's Theological Philosophy*, s. 8.

minde tasavvufun ehl-i sünnete mensup ulemânın temsil ettiği kelâm ilmiyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğu, her iki tarafın da aynı zeminde üzerinde hareket ettikleri, aynı kitleyi muhatap aldıkları ve fakat yöntem noktasında ayrıldıkları söylenmelidir. Afîfî'nin cümleleriyle ifade etmek gerekirse:

"… tasavvuf kaynaklarına bakanlar sûfîlerin görüşlerinin kelâm ilminden hangi boyutlarda yararlandığını; kelâmcıların yaklaşım ve teorileriyle tasavvufun yaklaşım ve teorilerinin birbirine ne kadar karışmış (mezcolmuş) olduğunu göreceklerdir…"[69]

Tasavvuf ile kelâm arasında sözü edilen bu yakınlaşmanın en somut tezâhürü olarak Eş'arîliği göstermek mümkündür. Öyle ki her iki yapının diyalog ve uzlaşma arayışını, bir görüşe göre, mezhebin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) kadar geri götürmek imkân dâhilindedir.[70]

İlk Dönem İtibariyle Tasavvuf-Felsefe İlişkileri

Yukarıda değinilen hususlarla bağlantılı olmak üzere, tasavvufî düşüncenin gelişim aşamaları ile ilgili yapılan çeşitli tasniflerde yer alan "felsefî tasavvuf" tabirinin mana ve muhtevasının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, sûfîlerin fikir dünyalarına değişik zaman dilimlerinde ve farklı kanallarla sirayet eden kadîm felsefî mirasın izlerinin tespiti ile mümkün olabilir. Dolayısıyla ilk dönem tasavvufunun diğer düşünce sistemleri, felsefî gelenekler ve özelde "İslâm felsefesi" olarak adlandırılan disiplinle olan alış-verişi halen başlı başına bir problem olarak durmaktadır. Bu meselede kesin hüküm ifade eden görüşlerin üretilebilmesi müstakil isim ve eserler üzerine gerçekleştirilecek olan spesifik çalışmalardan elde edilecek sonuçların

---

69 Afîfî, *İslam'da Manevî Devrim*, s. 89.

70 Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 69.

bir arada değerlendirilmesine bağlıdır. Tasavvuf-felsefe ilişkilerinin sûfî düşünceye yönelik eleştirilerin odağında yer alan hususlardan olması bu meseleyi daha da ehemmiyetli kılmaktadır.

Tasavvufun ayrı bir disiplin olma yoluna girmeye başladığı III./IX. asırda yaşamış olan birtakım isimlerin kendi yollarıyla alakalı olarak ortaya koydukları bazı yorumlardan hareketle kadîm felsefî kültüre ait belli fikirlerin ilk olarak bu dönemde tasavvufa sızmaya başladığı iddia edilir. Teosofik tasavvufun gerçek kurucusu olarak nitelenen Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/860),[71] oldukça erken bir dönemde felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirme çabası ile tanınan bir mütefekkir olarak Endülüslü İbn Meserre (ö. 319/931)[72] ve Hakîm Tirmizî gibi isimler bu bağlamda en çok zikredilenler arasında yer alırlar. Bunlardan Hakîm Tirmizî'nin farklı bir konumu vardır. Zira o, burada bahis mevzuu olan ilk dönemdeki İslâmî disiplinler arası ilişkiler açısından dikkate değer bir yerde durmaktadır. Hadisten fıkha, kelâmdan tasavvufa hemen her alanda eser kaleme alan Hakîm Tirmizî daha önce mevcut olmayan çeşitli kavramlar üretip bunlar üzerinden kendine özgü bir tasavvuf anlayışı inşa etmeye çalışan ve bu yönüyle döneminde yaşamış diğer sûfîlerden ve çeşitli tasavvufî gruplardan ayrılan bir isimdir. Kaleme aldığı eserler vasıtasıyla Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi büyük sûfîlerin kendisinden istifade ettiği bilinen

---

[71] Zünnûn el-Mısrî'nin birtakım görüşlerinden hareketle bazı kaynaklarda kendisinin Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendiğinin âşikar olduğu ifade edilmektedir, bk. Afîfî, *İslam'da Manevî Devrim*, s. 111 vd.

[72] Çağrıcı, Mustafa, "İbn Meserre", *DİA*, XX/190. Bu konuda ayrıca bk. Fierro, Maribel, "Opposition to Sufism in al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 178 vd.

Hakîm Tirmizî zikredilen özellikleri sebebiyle burada ele alınan mesele açısından da uygun bir örnek olma özelliği taşımaktadır.

Tirmizî'nin yaşadığı dönem kadîm felsefi kültüre ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmeye başlamasının hemen sonrasına rastlamaktadır. Bu zaman zarfında söz konusu çalışmalar yavaş yavaş sonuçlarını göstermiş, İslâm düşüncesinin hemen her dalında felsefî miras belli oranda tesir icra etmiştir. Özellikle Şam ve Mısır'ın fethinden sonra müslümanların Hermetik felsefeyle yüz yüze geldiği, II./VIII. yüzyıldan itibaren Yeni Pisagorcu ve Hermetik felsefenin bazı müslüman çevrelerde yayılmaya başladığı malumdur.[73] Öyle ki Afîfî'ye göre, hiçbir kaynak müslüman düşünürün kalbine "Hermetik Yazılar" diye bilinen felsefî dinî düşüncelerin karışımından daha fazla tesir etmemiştir.[74]

Hakîm Tirmizî'nin yaşadığı dönemde yalnızca sûfîlerde değil genelde müslüman entelektüeller üzerinde Hermetizm'in yanında Neoplatonist ve Pisagoryen tesirin varlığı da iddia edilmiştir.[75] Tirmizî'nin hemşehrisi ve muâsırı olan, aynı zamanda meşhûr İslâm filozofu Kindî'nin (ö. 252/866) talebeleri arasında zikredilen Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) bunlardan biridir. Bu ismin en dikkat çeken özelliği ise dinle felsefeyi

---

[73] Kılıç, Mahmut Erol, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan*, 1998/2, sy. 5, s. 24-25. Burada Hakîm Tirmizî'nin çağdaşı ve hemşehrisi olan Ebû Ma'şer el-Belhî'nin (ö. 272/885) *Kitâbu'l-ulûf* isimli eserinde Hermetik düşüncenin kurucusu Hermes ile alakalı bilgi verdiği söylenmektedir. Bu ifade, Tirmizî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada Hermes ve felsefesinin çok iyi tanındığını kanıtlar niteliktedir.

[74] Afîfî, "Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerindeki Tesiri", s. 110.

[75] Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevî Devrim*, s. 332.

uzlaştırma gayretleridir.[76] Allah'ın zâtının bilinemez olduğunu savunması,[77] Allah'a "Bir" ve "Tek" demesi, ilimleri üç kategoriye ayırması, tasavvufî makamları iki akıl düzeyiyle bağdaştırması gibi gerekçeler öne sürülerek Hakîm Tirmizî'nin de yukarıda sözü edilen akımların etkisinde kaldığı ileri sürülmüştür.[78] Bu görüşten biraz daha ılımlı olan bir başkasına göre ise o, bir dizi gnostik ve Neoplatonik fikirlerden istifade etmiştir, ancak bu bilgileri belli bir eğitim neticesinde edinmemiş, yalnızca döneminde cârî olan bu tarz fikirlerden kendi tasavvuf anlayışına uygun olanları kullanmıştır.[79] İlk dönem tasavvufu ve bilhassa Hallâc'a dair olan araştırmalarıyla tanınan Massignon'a göre ise Tirmizî, Helenistik felsefî görüşlerin düşünce sistemine sızdığı belli olan ilk müslüman sûfîdir.[80] İslâm'da ilk defa felsefeyi tasavvufa sokan mutasavvıfın Hakîm Tirmizî olduğunu ve ondan itibaren tasavvufun felsefeye açık hale geldiğine dair bir görüş daha mevcuttur. Söz

---

[76] Kutluer, İlhan, "Ebû Zeyd el-Belhî", *DİA,* IV/412. Ali Sami en-Neşşar, burada adı geçen Ebû Zeyd ve Kindî'nin diğer talebeleri hakkında İbn Teymiyye'nin "Yunan yavruları", "Rum öğrencileri" nitelemesini naklederek, bu ifadeye katıldığını belirtmektedir. Ona göre bunların İslam filozofları olduklarını söylemek ve bu görüşü ileri sürmek hatalıdır. Bunlar Helenistik kültür mirasının etkisinde kalmak suretiyle giderek İslam dairesinden çıkmışlardır, bk. en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslam,* I-III, Kahire ts, I/146.

[77] Radtke, Bernd, "A Forerunner of Ibn al-Arabi: Hakîm Tirmidhi on Sainthood", *Journal of the Muhyiddin Ibn al-Arabi Society,* vol: VIII, 1990, s. 45.

[78] Marquet, Yves, "al-Tirmidhi", *EI²,* X/544.

[79] Radtke, B.-O'Kane, J., *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi,* Richmond Surrey 1996, s. 6.

[80] Massignon, Louis, *Recueil de Textes Inedits Concernant L'historie de la Mystique en Pays D'Islam,* Paris 1929, s. 33.

konusu görüşe göre Tirmizî'ye "Hakîm" sıfatının veriliş sebebi de bu durumdur.[81]

İster Neoplatonizm, ister Hermetizm ya da Yeni Pisagorcu anlayış olsun, Tirmizî üzerinde var olan felsefe tesiri, o dönemde ve o coğrafyada yaşayıp da eser veren bütün mutasavvıflarla hemen hemen eşit düzeydedir. Dahası aynı dönem ve ortamda ortaya çıkan bir kısım Kelâm ekollerinde ve bu sahanın âlimleri üzerinde de en az Tirmizî'nin aldığı kadar tesir mevcuttur.[82] Meseleye bu zâviyeden bakılınca onu ve ele aldıkları konular üzerinde benzer yorumlar yapan döneminin diğer meşhur mutasavvıflarını felsefî fikirleri İslâm düşüncesine taşıyan "aracı" şahsiyetler olarak tasvir etmek uygun bir değerlendirme şekli olmasa gerektir. Tasavvufun felsefeyle teması bağlamında onunla ilgili olarak ileri sürülen iddiaların o dönem için yeni sayılan akla dayalı bilgiyle ilhama dayalı olanı birleştirme teşebbüsünden kaynaklandığı söylenebilir.

III./IX. asırda tasavvuf ile felsefe arasında var olduğu iddia edilen ilişkinin ana hatlarına dair Hakîm Tirmizî ismi üzerinden yukarıda aktarılan malumat söz konusu dönemdeki manzara hakkında sınırlı da olsa bir fikir verir mahiyettedir. Buradan anlaşıldığına göre ilgili dönemde tasavvuf ve sûfîler felsefe ile olan ilişkilerinde fikrî açıdan daha ziyade alıcı konumundadırlar. Bu durum gayet normal karşılanmalıdır, zira diğer İslâmî ilimler için de aynı manzara geçerlidir. Buna karşılık IV./IX. asırdan itibaren tasavvufun İslâm toplumları içerisindeki konumunun güçlenmesine paralel olarak tasavvuf-felsefe ilişkileri yön değiştirmeye başlamış, İslâm düşünce tarihinin en parlak filozofu olan İbn Sina'nın (ö. 427/1037) yaşa-

---

81 Bk. Uludağ, Süleyman, *Hakîkat Bilgisi, Keşfu'l-mahcûb*, s. 363, 12 nolu dipnot.

82 Bu tesire bir örnek için bk. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, 156.

dığı dönemde sûfî düşüncenin filozof olarak anılan muhataplarını –en azından belli bir kısmını- tesir altına almaya başladığı anlaşılmaktadır.

İbn Sina'nın muasırı olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) hayat serüveni ve birtakım eserleri yukarıda dile getirilen iddiayı büyük oranda destekleyen unsurları barındırmaktadır. Döneminin önemli âlimlerine talebelik etmiş olan Tevhîdî, aynı zamanda ünlü bir zâhid olan hocası Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) bu yönünden etkilenmiş olmalıdır. Bu itibarla sürekli derviş kıyafetiyle dolaştığı rivâyet edilen Tevhîdî, yaşadığı dönemde sûfî olarak tanınmış, mutasavvıf dostlar edinmiş, onlarla birlikte Hacca gitmiş, eserlerinde zühd ve takvâya bağlı bir dünya görüşünü savunmuştur.[83] Ebû Hayyân et-Tevhîdî İslâm düşünce tarihinde daha ziyade filozof ve edip kimliğiyle tanınmakla beraber İzmirli İsmail Hakkı onunla ilgili olarak hakikati ifade eden şöyle bir cümle kullanmaktadır: "Tevhîdî filozof ve edibtir ama esasen o bir sûfîdir."[84] Nitekim olgunluk döneminin ürünü olarak gösterilen, üslûp ve muhtevâ bakımından bir benzerinin bulunmadığı söylenen *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* adlı eseri kendisinin sûfîyâne yakarışlarını ihtiva eden bir çalışma olup türünün muhteşem örneklerinden biri olarak takdim edilebilir.[85]

---

[83] Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bk. Zekeriyyâ İbrahim, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî,* Kahire 1965; Kraemer, Joel L., *Humanism in th Renaissance of Islam, The Cultural Revival During the Buyid Age,* Leiden 1992, s. 218 vd.; Kaya, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA,* X, s. 154-157.

[84] İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî", *Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1928 (7), s. 107-108.

[85] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye,* Kuveyt 1961.

"Felsefe-i akliyeyi kâfi görmeyen, bunun felsefe-i ameliyye ile birlikte olması gerektiğini savunan"[86] Ebû Hayyân'ın bu tercihinin yansıması olan yaşam biçimi ve fikirleri adeta Gazzâlî sonrasında tasavvuf ile felsefenin kesişim noktasında duran ve "felsefî tasavvuf" olarak adlandırılan dönemin birtakım mühim temsilcilerini müjdeler niteliktedir. Dahası onun dilden edebiyata, fıkıhtan kelâma ve felsefeden tasavvufa kadar ilim ve kültür hayatının her yönüyle ciddi düzeyde ilgilenmiş olması[87] kendisinin bütün bu disiplinlerin birbirinden bağımsız yapılar şeklinde tasavvur edilip hakikatin bunlardan yalnızca biri üzerinden gidilerek elde edileceğini düşünmekte olan ulemâdan belirgin bir biçimde ayrı durduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Tevhîdî'nin bütünü kuşatan, fikir-eylem birlikteliğinden yana ve bir bakıma uzlaştırmacı olarak vasfedilebilecek olan bu yaklaşımının gerek yaşadığı dönemde gerekse sonrasında hak ettiği değeri bulamadığı anlaşılmaktadır. Özellikle Hanbelîlerin öncülük ettiği karalama faaliyetleri neticesinde şüyu' bulan[88] ve fakat kesinlikle gerçeklik payı bulunmadığı aşikar olan ona yönelik birtakım yakıştırmaların da aslında kendisinin yeterince tanınmamış ve layıkıyla anlaşılmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Tasavvufî hayata yönelişinden önceki evrede klasik Yunan felsefesi ile başta İbn Sina olmak üzere Müslüman muhitte yetişmiş olan filozofların eserlerini tedkik eden ve bu kapsamda çeşitli eserler vücuda getirip tenkidlerde bulunan Gazzâlî'nin ilgili faaliyetlerine dair yeterince çalışma mevcut olduğu için burada ayrıntılı olarak bu konu üzerinde durulmayacaktır. Buna karşılık bir sûfî olarak Gazzâlî'nin sahip olduğu felsefî nosyonun tasavvuf anlayışı üzerinde ne şekilde ve

---

86 İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî", s. 135.

87 Bk. Kaya, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA,* X, s. 154.

88 Bk. Kraemer, Joel L., *Humanism in th Renaissance of Islam,* s. 219.

hangi düzeyde etkili olduğu meselesinin henüz bütün boyutlarıyla aydınlığa kavuşturulmamış olduğu gerçeği tekrarlanmalıdır. Son olarak; uzunca bir süreden beri belli çevrelerce tekrarlanagelen "Gazzâlî'nin İslâm düşünce tarihinde felsefî düşünceyi öldüren adam olduğu" iddiasının gerçekleştirilen yeni araştırmalarla çürütüldüğünün[89] bir kez daha hatırlatılmasında fayda mülahaza edilmektedir.

---

[89] Bk. Griffel, Frank, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, 4, 101. Griffel burada İslam dünyasında felsefenin VI./XII. yüzyılda öldüğü şeklindeki tezin ilk olarak XIX.-XX. asırlarda Batı'da üretilip seslendirildiğini ve akabinde de İslam dünyası aydınlarınca devralındığını söylemektedir.

Kaynaklar

Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm,* Kahire 1967.

Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Mahmûd Mustafa Züreyk), Beyrut 2001.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İslâm'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları" *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli) İstanbul 2000.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul 1996.

Arberry, Arthur John, "Introduction", *The Doctrine of the Sufis, Kitâb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* (İng. trc. A.J. Arberry), Lahore 2001.

Aslan, Abdülgaffar, "IV./X. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi: İbn Fûrek Örneği", *Dini Araştırmalar,* Eylül-Aralık 202, c. 5, sy. 14, s. 61-75.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu,* İstanbul 1998.

Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA,* V/190-194.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik,* İstanbul 2003.

Böwering, Gerhard, "Early Sufism Between Persecution and Heresy", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999.

Çağrıcı, Mustafa, "İbn Meserre", *DİA,* XX/189-193.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000.

Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD,* c. XVII, sy. 2, s. 439-462.

Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* İstanbul 2008.

Çift, Salih, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu Yahyâ b. Muâz er-Râzî,* İstanbul 2011.

Demirci, Mehmet, "Ebû Saîd el-Harrâz", *DİA,* X/222-223.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, e*r-Risâletü'l-Melâmetiyye* (nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1364/1945.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye,* Kahire 1969.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâbu sülûki'l-ârifîn* (haz. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 155-169.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye,* Kuveyt 1961.

Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Kitâbu'l-lüma' fi't-tasavvuf* (thk. Reynold Alleyne Nicholson), Leiden 1914.

Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara 1992.

Fierro, Maribel, "Opposition to Sufism in al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 174-206.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (thk. Ali Muhammed Mustafa-Saîd el-Mehâsinî), Dımeşk 2010.

Gölcük, Şerâfeddîn, "Bâkıllânî", *DİA,* IV/531-535.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler,* İstanbul 1992.

Hakîm Tirmizî, e*r-Red ale'r-Râfıza* (nşr. Ahmet Suphi Furat), *Şarkiyât Mecmuası* 6/1966/ s. 37-46.

Hakîm Tirmizî, *el-Mesâilu'l-meknûne* (thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî), Kahire 1980.

Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-Rasûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992.

Halman, Hugh Talat, *Where the Two Seas Meet,* Louisville 2013.

Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1983.

Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-âlemi'l-İslâmî,* Amman 1986.

Hodgson, Marshall, G.S., *The Venture of Islam* I-III, Chicago 1977.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982.

İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ) I-II, İstanbul 1991.

İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî", *Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1928 (7), s. 107-108.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

Kahraman, Hüseyin, "İtikadî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *UÜİFD,* c. 14, sy. 2 (2005), s. 133-163.

Kara, Mustafa, "Istılahâtü's-sûfiyye", *DİA,* XIX/209-212.

Kaya, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA,* X, s. 154-157.

Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid* (thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1999.

Kılıç, Mahmut Erol, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan,* 1998/2, sy. 5, s. 1-32.

Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul 2011.

Kraemer, Joel L., *Humanism in th Renaissance of Islam, The Cultural Revival During the Buyid Age,* Leiden 1992.

Kutluer, İlhan, "Ebû Zeyd el-Belhî", *DİA,* IV/412-414.

Landolt, Hermann, "Walâyah", *ER,* XV/322.

Mahmûd, Abdülhalîm, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (trc. M. Beşir Eryarsoy) , İstanbul 2005.

Marquet, Yves, "al-Tirmidhi", *EI²,* X/544.

Massignon, Louis, *Recueil de Textes Inedits Concernant L'historie de la Mystique en Pays D'Islam,* Paris 1929.

Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh 2013, s. 123-136.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İran'da Tasavvufun Tarihi", *Makaleler II* (trc. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997.

Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* I-III, Kahire ts.

Osman Yahyâ, "Loeuvre de Tirmidi (Essai Bibliographique), *Melanges Louis Massignon,* I-III, Dımeşk 1956-57.

Özafşar, Mehmet Emin, "Zühd ve Rekâik", *DİA,* XLIV/535-537.

Radtke, Bernd, "A Forerunner of Ibn al-Arabî: Hâkim Tirmidhi on Sainthood", *Journal of the Muhyiddin Ibn al-Arabî Society,* VIII (1990), s. 42-49.

Radtke, Bernd-O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hâkim al-Tirmidhi,* Richmond Surrey 1996.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill 1975.

Shihadeh, Ayman, "Introduction", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh University Press, 2013.

Smith, Margaret, "Gazzâlî'nin Öncüsü Muhasibî" (trc. Mesut Okumuş), *Tasavvuf,* sy. 9 (Temmuz-Aralık 2002).

Sobieroj, Florian, "The Mu'tazila and Sufism", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 68-92.

Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religion,* London 1963.

Tahralı, Mustafa, "Füsûsu'l-hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 29-62.

Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* İstanbul 1985.

Uludağ, Süleyman, "Giriş" *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf,* İstanbul 1992, s. 11-43.

Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi", *DİA,* V/188-189.

Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA,* XXIII/424-428.

Van Ess, Josef, "Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations", *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick de Jong, Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 22-44.

Yazıcı, Tahsin, "İbn Hafîf", *DİA,* XIX/535-537.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi,* İstanbul 1990.

Zekeriyyâ İbrahim, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî,* Kahire 1965.

MÜZÂKERELER

Ekrem DEMİRLİ*

METİN GELİRSE

Reşat ÖNGÖREN*

Öncelikle tebliğ sahibi Salih Çift Bey'i tebrik ederim. Konuyu anlaşılır bir şekilde hazırlamış, tasavvufun diğer disiplinler ile kesiştiği ve ayrıştığı noktaları belirgin bir şekilde ortaya koymuşlar. Tabii müzakere sırasında tasavvufla ilgili değişik branşlardan akademisyenlerin farklı yaklaşımları oldu. Bazıları tasavvufu tamamen İslâm dışı olarak görme eğiliminde olduğunu gösterdi. İslâm dairesinde görenler ise onun değeri ve fonksiyonu açısından yerini belirleme sadedinde görüşler dile getirdi.

Evvela şunu belirtelim ki hepimiz Müslümanız; dolayısıyla bizim için birinci sırada Kelâm ilminin ilgi alanı olan iman, sonra Fıkhın ilgi alanı olan amel, sonra da Tasavvufun gerçekleştirmeyi hedeflediği ihsan/ihlas gelmektedir. Bu sıralamaya göre Kelâm ilminin diğer disiplinlere karşı bir önceliği söz konusudur. Ancak tarihte ya da günümüzde bu ilimle ilgili ileri sürülen problemler söz konusu ise o zaman bulunduğu pozis-

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, demirliekrem@yahoo.com

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rongoren@istanbul.edu.tr

yonun hakkını veremediği, o yüzden sıralamada başta bulunsa da önem açısından bu konumunu muhafaza edemediğini belirtmemiz gerekiyor.

Şunu demek istiyorum; tebliğde belirtildiği gibi Kelâm ilmi ile meşgul olan âlimler itikâdî meseleleri izah ve savunma sadedinde akla gereğinden fazla değer vererek temel itikadî konuları; mesela "tevhid"i akılla izah edip cedel yöntemiyle açıklamaya çalışınca, tasavvuf ehli olan âlimler bunun bir çıkmaz sokak olduğunu görüp alternatif bir usûlü benimsiyor. Bu çerçevede tevhidin akılla değil tam aksine "ferdî mânevî tecrübe/zevk" ile idrak edilebileceğini dile getiriyor. Bu usûlle sonuç alınca da tasavvuf kelâmın önüne geçmiş oluyor. Öte yandan dinin amel boyutuyla ilgilenen fıkıh, nefis terbiyesi ve kalb temizliği gibi, bir müslüman için vaz geçilmez unsurları ihmal ederek fıkhî meselelerin detaylarında kaybolup dini rûhâniyetten mahrum birtakım şekil ve kurallardan ibaretmiş gibi takdim edince, tasavvuf ehli buna da itiraz ediyor; bu yapının müminlerin dinî heyecanlarını tatmin etmekten uzak olduğunu vurguluyor. Böylece tasavvufî yaklaşım zâhirin/şeklin yanı sıra içe, bâtına, kalbe dikkat etmekle bir bütünlük oluşturuyor; böylece fıkhın da bir adım öne geçmiş oluyor.

Tebliğ için tenkid sadedinde söyleyeceğim bir husus var: Tasavvufu diğer disiplinlerden usûl bakımından ayıran temel husus; "keşf" konusu vurgulu bir şekilde ele alınmalıydı. Zira gerek itikad gerekse amel konularında tasavvufu kelâm ve fıkıh gibi disiplinlerin yaklaşım tarzından ayıran şey "keşif"tir. O yüzden ilk sûfîlerden itibaren keşf konusu üzerinde durulmuş; firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakīn ve ilham gibi terimler keşfe yakın anlamlarda kullanılagelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da tasavvufa mükâşefe ilmi, sûfîlere de ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilmiştir.

Keşif/Mükâşefe ilmi, arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkması durumudur. İmam Gazzâlî *el-Münḳız*'da aklın yetersiz kaldığı metafizik bazı gerçeklerin keşf ile bilineceğini, bu yolla bir velînin meleği görebileceğini ve sesini işitebileceğini söyler. Keşf konusu üzerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de geniş olarak durduğu bilinmektedir. Hatta o, tasavvuf anlayışını "keşf yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelen mârifet üzerine temellendirmiştir. Ona göre, sahih burhan ile ulaşılan ilim Allâh'ın varlığı ve birliği hakkında şüpheleri giderebilir. O'nun varlığını isbat sadedinde pek çok deliller getirip, bunlar ile şirk koşanları iknâ edebilir... Ancak Allâh'ın bilgisine (mârifet-i İlâhî) sâdece keşf ile ulaşmak mümkün olur (*Fütûhât*, I, 158).

Bu açıklamalarımla irtibatlı olarak tebliğ hakkında ikinci tenkidim, tebliğde "felsefî tasavvuf" ifadesinin kullanılması ve bununla İbnü'l-Arabî ile başlayıp onun görüşleri çerçevesinde günümüze kadar gelen dönemin kastedilmesidir.

"Felsefî tasavvuf" ifadesi tasavvufun usûlü açısından problemlidir. Zira felsefede birinci derecede rol oynayan "akıl"dır. Tasavvufun temeli ise yukarıda arz etmeye çalıştığım gibi, "keşif"tir. Salih Çift Bey bu ifadeyi esasen, dipnotta da belirttiği gibi, bir kaynaktan yaptığı alıntıya dayanarak kullanıyor. O kaynak, Süleyman Uludağ'ın Kelâbâzî'nin *et-Taarruf* isimli eserin tercümesine yazdığı tanıtım yazısıdır. Uludağ da bu ifadeyi, 1967'de Kahire'de basılmış olan *Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm* isimli eserden alıyor. Eserin müellifi Abdülkadir Mahmud "Felsefî Tasavvuf" tabiri ile neyi kastettiğini adı geçen eserde şu şekilde açıklamıştır:

"İslâm'ın ruhuna zıt olarak ortaya çıkmış, aşırı Şiî-Bâtınî hareketlerle beslenmiş, şark ve garb gnostisizminden motifler alarak gelişmesini tamamlamıştır. Bâyezîd-i Bistâmî, Hallac, Nifferî, Fârâbî, Sühreverdî-i Maktul, İbn Arabî gibi filozof mu-

tasavvıflarla mutasavvıf filozoflar tarafından temsil edilmiştir." (s. 17).

Şunu da belirtelim, Süleyman Uludağ yukarıdaki alıntıyı verdikten sonra, bu görüşün tutarlı olmadığını ifade ederek kendi tavrını ortaya koymuştur.

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu tasavvuf anlayışına "Felsefî tasavvuf" demek onun serdettiği temel hakikatleri bir filozof gibi aklıyla bularak ortaya koyduğunu iddia etmiş olursunuz. Oysa o, bütün görüşlerinin özü mahiyetinde olan eseri *Fusûsü'l-hikem*'i bizzat Resûlullah'tan (a.s.) aldığını belirtmektedir. Kitabın başında şöyle diyor:

"627 senesi Muharrem ayının sonlarında Şam'da iken rüyamda Hz. Peygamber'i (a.s.) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana 'Bu *Fusûsü'l-hikem* kitabıdır. Onu al ve istifade etmeleri için insanlara ulaştır' diye emretti."

Yine onun dört cildlik hacimli eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin Mekke'de iken meydana gelen keşifler ile oluştuğunu biliyoruz. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu hakikatler aklın ürünü değil, keşfin bir semeresidir.

Burada şunu da söylemek gerekir ki, tasavvuf büyüklerinin altını çizerek vurguladıkları gibi, keşifle gelen hakikatler Kitap ve Sünnet'in açık verilerine uymak zorundadır. Ayrıca keşif bilgisi keşif sahibinin dışındakileri bağlamaz. Dolayısıyla tasavvuf kurumu kelâm ve fıkhın belli usûller ile belirlediği inanç ve amele keşif yoluyla alternatif oluşturma iddiasında değildir. Keşif bilgisi hakikatin ta kendisi olsa bile insanlar bununla mükellef tutulmazlar. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başlarında (I, 31; Ekrem Demirli çevirisi, I, 74-75) ilimleri; akıl ilmi, haller ilmi ve sırlar ilmi olmak üzere üç kısma ayırmakta ve sırlar ilmiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Sır ilmi Rûhu'l-kuds'ün sırra üflediği ilimdir. Aklın gücünün üze-

rinde olan bu ilim Peygamber ve velilere mahsustur… Sır ilmine sahip olan bütün ilimleri öğrenir ve kuşatır… Sır ilmine sahip olan kimseden bu ilmi dinleyen kişi tasdik etmek zorunda olmadığı gibi yalanlaması da gerekmez… Aklın mümkün görüp Şârî Taâlâ'nın hakkında sustuğu bu bilgiyi kabul edip etmemekte muhayyeriz.

İbnü'l-Arabî burada şunu demiş oluyor: Bizim *Fütûhât* ve *Fusûs*'ta keşifle ortaya koyduğumuz sırlar ilmini herkes kabul etmek zorunda değildir.

İbnü'l-Arabî ayrıca *Fütûhât*'da şunu da söylüyor: Bir ictihadın; yani, Kitap ve Sünnet'te açık verinin yer almadığı bir konuda âlimlerin ictihad ile ortaya koydukları hükmün yanlış (çünkü ictihadda hata olabilir) ya da doğru olduğunu Allah dostları keşif yoluyla öğrenebilir. Ancak onlar yanlış olduğunu bildikleri hususlarda fakihlere müdahale etmezler. Kendileri ise doğru bildikleri şekilde amel etmek zorundadırlar. Zira bu durumda onlar, ictihad eden müctehid gibidirler. Müctehid içtihadının hilafına nasıl amel edemez ise, sûfî de keşfinin hilafına amel edemez. (I, 151).

Son olarak tebliğde işaret edilen, tasavvufa yabancı tesirler konusunda da birkaç kelâm edip konuşmamı tamamlamak istiyorum. Öteden beri tasavvufun kaynağı özellikle şarkiyatçı bakış açısına sahip olanlar tarafından İslâm dışı olarak kabul edilmekte, Hıristiyanlık, gnostisizm, Fars ve Hint mistisizmi yahut Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenerek doğduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte yabancılardan Louis Massignon, Annemarie Schimmel gibi müellifler tasavvufun Kur'an kaynaklı olduğunu vurgulamışlardır. Reynold Alleyne Nicholson ise *The Mistics of Islâm* (London 1914) isimli eserinin girişinde tasavvufu Hıristiyanlık, neoplatonizm, gnostisizm ve Budizm gibi İslâm dışı faktörlere bağlamış, ne var ki sonraki yıllarda bu görüşünü değiştirerek tasavvufun doğuşunda İslâm'ın rolünü kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu hususta şarkiyatçıların mes-

netsiz iddialarına sarılmak bizi yanıltır. Eğer her hangi bir inanç, kabul veya uygulama, Kitap ve Sünnet'in açık verilerinden ya da her hangi bir yorumundan referans buluyorsa, bunu öncelikle oraya bağlamak gerekir. Tasavvuftaki bir takım kabul ve uygulamaları, sırf benzerlikten dolayı başka kaynaklara, kültürlere ve geleneklere bağlamak isabetli bir yaklaşım değildir. İslâm, Hind ve Çin tasavvuf doktrinlerini entelektüel seviyede ele alan Fransız mutasavvıf ve mütefekkiri Rene Guenon (Abdülvâhid Yahyâ) Hint ve Çin tasavvuflarıyla İslâm tasavvufu arasında temel çizgi ve fikirler bakımından benzerlik olmakla beraber her birinin kendi an'anesi içinde ayrı bir bütün olduklarını belirlemiş, tasavvufun tamamen İslâm kaynaklı olduğunun altını çizmiştir.

Safi ARPAGUŞ*

METİN GELİRSE

Abdürrezzak TEK*

İslâm düşüncesinin kurucu ilimleri olan tasavvuf, felsefe ve kelâmın birinci derecede konusu Tanrı: zatı, sıfatları, fiilleri; Mebde': insanın yaratılışı, âlemin yaratılışı; Varlık: hayatın hakikati ve gayesi, yaratılmış varlıkların mertebeleri, nübüvvet ve risalet; Me'âd: ölüm, kabir hayatı, berzah âlemi, sırat, kıyamet, mizan, cennet, cehennem gibi konulardır. Konuların aynîliği veya benzerliği bu ilimlerin birleşen yönlerini ifade ederken, bilgiye ulaşma, yorumlama ve kullanma araçları da ayrışan yönlerini göstermektedir. Başka bir ifadeyle bilginin konusu olması itibarıyla tasavvuf kelâm ve felsefe ile birleşirken bilgiye ulaşma yöntemi ve araçları itibarıyla ise onlardan ayrışmaktadır. Yine elde edilen bilginin tahkik düzeyine çıkarılması da tasavvufun ayrıldığı bir başka noktadır.

İlimler tasnifinde bilgiye ulaşmanın yolları açısından başlıca iki ayırımın yapıldığı görülebilir. Mantık ve istidlal yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'n-nazar ve'l-istidlâl*) ile nefsi arındırma tecrübesi sonucunda yani riyazet ve mücâhede ile bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'r-riyâze ve'l-mücâhede*). Bu tasnif bir başka açıdan vehb yoluyla alınan bilgiler (*ulûmü'l-vehb*) ve ele geçirilmek suretiyle alınan bilgiler (*ulûmü'l-kesb*) şeklinde de yapılabilir. Sûfîlerin bilgiye ulaşmada izledikleri yol nazarî bir yol değildir; yani öncüllerden ve kıyastan oluşmamaktadır. Sûfîlerin Tanrı ve âlem hakkında elde ettikleri bilgi nefsin kendinde ba-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sarpagus@hotmail.com

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdurrezzaktek@hotmail.com

rındırdığı hakikati algılamaya engel olan ârızların kaldırılmasından sonra onda açığa çıkmasıyla meydana gelen bir bilgidir. Onlar buna, "*Allah'tan korkun ki Allah da size öğretsin*" (Bakara, 2/282) "*Bizim için gayret sarf edeni yolumuza ulaştırırız*" (Ankebût, 29/69) gibi dinden birçok zahirî delil getirmişlerdir.

Başta metafizik olmak üzere doğa bilimleri, mantık ve gök bilimlerinde sûfîler doğrudan veya dolaylı olarak İslâm filozoflarından yararlanmışlardır. Sûfîler ile filozof ve kelâmcılar arasında kavram ve üslup benzerliklerinin olması mümkün hatta kaçınılmazdır. Ancak bu grupların aynı veya benzer kavramları kullanırken bunlara kendilerine özgü manalar yükledikleri gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

İlk sûfîler kendi yollarının yetkinliğini belirlerken öncelikle tasavvufu diğer ilimlerden ayıran noktalar işaret etmişler ve bunu gerçekleştirmek için de alan ayırımına gitmişlerdir. Sûfîler kelâmı inanç, fıkhı da amel alanında yetki sahibi bilimler olarak saymış, ancak onların yetkisini bu iki alanla sınırlandırmışlardır. Buna karşı tasavvufun bilgi alanını ihsan alanı diye tanımlayarak tasavvufun yetkisini üst sınıra çekmişlerdir. Çünkü onlara göre inanç ve ibadeti değerli kılan ihsan çerçevesinde gerçekleştirilmesiydi. Bu husus aynı zamanda tasavvufun İslâm bilimleri içerisindeki rolünün ve yetkinliğinin vurgulanmasıydı. Bununla birlikte kurucu ilimlerin birleştikleri ve ayrıştıkları noktalara değinerek her birinin yerini belirleyen önemli isim İmam Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî *el-Münkız* isimli eserinin ana bölümünde hakikati araştıranları dört grupta ele alır. Kelâmcılar, Bâtınîler, filozoflar ve sûfîlerden oluşan bu grupların bilgi anlayışları ve yöntemleri hakkında ayrışan ve birleşen noktalara dikkat çekerek kendi ulaştığı sonuçları zikreder.

Kelâm ilmini farz-ı kifâye kabul eden Gazzâlî'ye göre kelâm ilminin maksadı Ehl-i sünnet inancını bidatçilerin tahrifinden korumaktır. Kelâm ilmi bu amacı gerçekleştirmeye yeter-

li ise de kendisine aradığı gerçeği sunmada yetersiz kalmıştır. Çünkü muhaliflerinin öncüllerini kullanmaları kelâmcıları etkili kılmadığı gibi, uyguladıkları metotlar da zorunlu bilgiden başka bilgiyi kabul etmeyenlere fayda sağlamamaktadır. Ayrıca kelâm âlimleri Ehl-i sünnet'i savunmanın ötesinde genellikle alanlarını ilgilendirmeyen cevher ve araz gibi konularla uğraştıkları ve bu alanlarda da nihaî sözü söyleyemedikleri için incelemeleri kafa karışıklığına sebep olmuştur. Dolayısıyla kelâm ilmi herkesin öğrenmesi gereken bir ilim değildir. Doğru yoldan sapanlara karşı koymak, kalpleri şüphelerden arındırmak için her beldede bu ilimle meşgul olanların bulunması ve bu maksatla kelâm öğretilmesi yeterlidir.[1]

Benzer bir değerlendirmeyi İbnü'l-Arabî de yapar. Ona göre kelâm inanan kişilere bir yarar sağlamayan, inanmayanı da iknada yetersiz kalan bir ilimdir. Bu sebeple bir şehre bir kelâmcı yeterlidir.[2] İbnü'l-Arabî'nin kelâma yönelik asıl eleştirisi ise nasların tevil edilmesiyle ilgilidir. Kelâmcılar tevil yaparken vahyi akla hâkim kılmaya çalışmamakta aksine vahyi anlayışlarına indirgemektedir. Ardından da kendi tevillerini vahyin yerine koyarak, nasların anlam zenginliğini daraltırlar.[3] Haddizatında fakihler de kıyas yöntemiyle benzer bir yol izlemektedirler. Sûfîlerin fıkha yönelik eleştirilerinin hareket noktalarından biri fukahanın içtihadın alanını daraltmaları ve içtihadın dindeki yeridir. Serrâc dinden hüküm çıkarmanın sadece fukahaya mahsus olmadığını, onların içtihatlarında yanılma haklarına sahip oldukları gibi, sûfîlerin kendi yöntemleriyle ulaştıkları bilgilerin birer içtihat olduğunu ve bu alanda yanılma hak-

---

[1] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl: Hakikat Arayışı*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2015, s. 5-25.
[2] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayın, İstanbul 2006, I, 84.
[3] İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 125 vd.

larının bulunduğunu söyler.[4] İbnü'l-Arabî'ye göre de içtihat dinin hüküm koyma yönünün bir devamıdır; ancak fukahanın donuk ve durgun tevil anlayışı nasların dinamik ve etkili söyleminin önüne geçmiştir. Öte yandan sûfîler, fakihler başta olmak üzere şeklici âlimlerin, ihtiyaçları olmadığı halde dünya malı, makam ve riyaset sevdası peşinde koşmalarını ve caiz olmadığı halde devlet adamlarının istekleri doğrultusunda fetva vermelerini eleştirmişlerdir. Ayrıca fukahanın idarecileri sûfîlere karşı nasıl kışkırttıkları ve onların etkisi altında hareket eden devlet adamlarının baskılarıyla sûfîleri ne denli büyük sıkıntılara maruz bıraktıkları bilinen bir husustur. Şu halde Taşköprîzâde'nin ifadesiyle ilimlerin değeri ve şerefi bildirdiklerine göre olunca ve hepsinin amacı da mârifetullah olunca, ona vesile olan ilimlerin de şerefi ve değeri buna göre anlaşılmış olur. Sûfîlere göre bu ilim tahkik ilmi yani tasavvuftur.

Tasavvufun bilgi yönteminin anlaşılmasında akla yönelik eleştirisinin önemli bir yeri vardır. Muhakkik sûfîlere göre akıl bize ilk olarak bir şeyin ne olmadığını söyler, ardından onun cinsini ve ayırıcı özelliklerini belirterek bilgi verir. Fakat cinsi ve faslı olan şeyler için geçerli olan bu yöntem metafizik alanda, özellikle Tanrı hakkında yeterli olmaz. Bunun temel sebebi Tanrı'nın bir cisminin ve faslının olmayışıdır. Bu durumda akıl Tanrı'yı ancak tenzihi bir yola yani selbi bir yolla niteleyebilir. Akıl sürekli soyutlarken ve tenzih ederken hayal gücü bunun tersini yapar ve sürekli somutlaştırarak teşbihe düşer. Sûfîlerin aklın metafizik alanda yetersizliğiyle ilgili eleştirisi eşyanın hakikatini bilmede aklın ve algının imkânlarıyla ilgilidir. Algıyı belirleyen imkânlar ile duyuların verileri arasında güçlü bir bağ vardır. İnsanın çevresinde gözlemlediği varlıklar cevher ve arazlardan oluşur. Cevher bir şeydeki değişmez özellik iken,

---

[4] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Ekram Yayınları, İstanbul 2012, s. 12.

arazlar o cevhere ilişen ve sürekli değişen özelliklerdir. Duyular arazlara ilişir ve algıladığı şeylerden hareketle bilgi sunar. Ancak algıyı etkileyen başta öznenin psikolojik durumu ve çevresel şartlar olmak üzere iç ve dışa ait çeşitli unsurlar vardır. Eşyanın hakikatine bütün bu unsurlardan bağımsız olarak ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir bilgi sadece keşif yoluyla elde edilebilir. Aklın araçları bu konuda yetersizdir ve mutlak kesinliğe ulaştırmaz. Sûfîler akla eleştiri yöneltirken özellikle nihaî bilginin aklın imkânlarıyla elde edilemeyeceğini iddia etmişler ve tasavvufî yöntemle elde edilen bilgileri aklın kanıtlarından üstün görmüşlerdir. Aslında sûfîlerin bu bakışı akla hiçbir şekilde değer vermedikleri anlamına gelmemektedir. Aksine akıl tasavvufî yöntemle veya vahiyle ulaşılan sonuçları değerlendiren, aktaran ve kavramlaştıran bir araçtır. Doğru kullanılması halinde nazar ve burhan bazen doğru sonuçlara götürebilir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî aklın bilgi üretmekten ziyade bilgiyi anlama ve dile getirme gücünün daha etkin olduğunu belirtir.[5]

Şu halde tasavvufun zahirî ilimlerle ayrıştığı en temel noktanın akla biçilen rolden kaynaklandığı görülmektedir. Gazzâlî filozofları materyalistler, tabiatçılar ve metafizikçiler/ilahiyatçılar şeklinde başlıca üç gruba; düşünce alanlarını da matematik, mantık, doğa bilimi, metafizik, siyaset ve ahlâk ilimleri olmak üzere altı bölüme ayırır. Ona göre bunlar arasında metafizik alan filozofların en fazla yanıldıkları alandır. Çünkü aklın metafizikte matematiksel kesinlikle bilgi ürettiğini söylemek büyük bir hatadır. Bu nedenle filozoflar hem kullandıkları düşünce yöntemi, hem de vardıkları sonuçlar bakımından hataya düşmüşlerdir. Hatalarının başında da bedenlerin cismani olarak diriltileceğini kabul etmemek, Allah'ın cüzî şeyleri bile-

---

[5] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabala Yayınları, İstanbul 2009, s. 70-82.

meyeceğine inanmak ve âlemin kadim ve ezelî olduğunu söylemektir.

Sûfîlere göre felsefe ve kelâmda bilgi edinme kitabî bir yolla olurken, tasavvufta bu husus, nefsin arındırılmasıyla gerçekleşir. Kitabî olan enformasyon ve malumattır; nefsin arındırılması sonucu elde edilen bilgi gerçek bilgidir. Asıl bilgi Tanrı'nın bilgisidir ve bu bilgi de insana yaratılış itibarıyla verilmiştir; ancak ortaya çıkarılmayı beklemektedir. Riyazet, tezkiye ve mücâhede bu bilginin ortaya çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılması yöntemidir. Kişiye düşün görev tartışarak vakit kaybetmek yerine, bu biliş tarzı için gerekli olan şartları yerine getirmektir. Hikmet nebevî yolun takip edilmesi sonucunda kalbe ilkâ edilen bir bilgi olduğu için riyazet, halvet, tezkiye gibi yollarla o hazır oluşu gerçekleştirmek gerekmektedir. Zira "*Kime hikmet verilmişse*" (Bakara, 2/269) âyetinde de belirtildiği üzere hikemi bilgi kazanılan değil nefsî-kalbî bir arınma sonucunda verilen bir bilgidir. İbadet, taat, tezkiye ve tasfiye sonucunda kişide müşahede oluşur; müşahede Hakk'ı tanımanın yoludur. Zira Hak aklî değil şuhûdîdir; yani ancak kendisini bildirmesiyle olur yoksa isbât-ı vâcib yöntemiyle Hakk'ın ispatlanması yanlış bir yöntemdir. Tezkiye yöntemi aslında kadim ve ezoterik felsefe okullarında öğrencilerin metafizik konularda bilgi edinmesi için başvurulan yöntemlerdendir. İslâm filozoflarından Miskeveyh felsefe ile meşgul olmak isteyenlere önce kalplerin temizlenmesi işiyle uğraşmalarını tavsiye etmiştir. Böylece kişi kendinde olanın farkına varabilecek ve bunu açığa çıkarabilecektir.[6]

Sûfîlerin felsefeyle ayrıştıkları bir başka nokta ise filozofların özellikle Aristoteles sonrası benimsedikleri cedel ve burhana dayalı yöntemdir. Hâlbuki Konevî'ye göre Aristoteles ön-

---

[6] Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, Sufi Kitap, İstanbul 2014, s. 23-33.

cesi filozofların hakikati anlamada izledikleri takrir ve anlatma yöntemi aynı zamanda peygamberlerin, muhakkiklerin ve kâmil velilerin izledikleri yöntemdir. Filozoflar öğrencilerine belirli bir sıraya göre hakikatleri öğretiyordu. Öğrenciden bir itiraz veya karşı koyma geldiğinde ise onu ikna etmeye, kanıtlar sunmaya çalışmıyorlardı. Bunun yerine öğrenciyi kendi iç dünyasına yönlendiriyorlar, sorununu kendi iç dünyasında çözmeye teşvik ediyorlardı. Çünkü pek çok şey vardı ki, biz onların doğruluğunu biliriz, ama kanıt getiremeyiz. Peygamberlerin görevi de aldıkları vahyi tebliğdir, yoksa kanıtlamaya kalkışmak ve söyledikleri her şeye delil getirmek gibi bir yöntem izlemezler. Konevî metafizik bahislerinde cedel yönteminin kullanılmasının bir sonuç doğurmayacağı inancındadır. Nasiruddin et-Tûsî ile yazışmalarında bu konuyu ele alır. Ona göre doğruluğundan emin olduğumuz birçok konuda biz kanıt bulmak yerine o şeyin doğruluğunu peygamberlerin bildirmesiyle yahut zevken veya müşahede gibi başka yolla bilebiliriz. Sözgelişi kaza ve kader konusunda bir bilgi elde edebiliriz ama bunu kanıtlayamayız. Ya da mahiyetlerin yaratılmamış olduğu bilgisine ulaşırız ama bunu delilendiremeyiz. Aslında filozofların bir takım bilgileri de böyledir. Örneğin onların sudur anlayışlarıyla ilgili pek çok husus kabullere dayanır. Sudur sisteminde akılların sayısı niçin ondur? Bunun açıklaması yoktur; bunlar hakkında kesin kanıt getirmek mümkün olmadığı gibi böyle bir şey de beklenemez.[7] Konevî'nin buradaki vurgusu metafizik konularda mutlaka kanıt sunmanın gerekmediğidir. Yoksa tasavvufî bilgiler müşahede ve zevke dayansalar bile anlatılabilir ve açıklanabilir bilgilerdir.

Bununla birlikte Gazzâlî başta olmak üzere mutasavvıflar filozofların siyasetle ilgili görüşlerini geçmişteki ilahî kitaplardan ve peygamberlere ait hikmetlerden, ahlâka dair fikirlerini

---

[7] Bk. Sadreddin Konevî, *Yazışmalar (el-Mürselât)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

de sûfîlerden almaları sebebiyle bunları hemen reddetmeyip doğru ile yanlış olanı birbirinden ayırmanın gerektiğini belirtirler. Filozofların mantık alanında söyledikleri dinle alâkalı olmadığından eleştirilmesi gerekmez. Aynı şekilde tabiat/fizik ilimleri de deneysel dünya ile ilgili olduğu için bazı istisnalar dışında din yönünden inkâr edilmesi şart değildir. Matematiğin ise verilerini anlayıp bildikten sonra inkârı mümkün olmayan kesin delilleri vardır.

Gazzâlî kelâm, felsefe ve Bâtınîlerin düştükleri yanlışları ve yollarının tehlikelerini tespit ettikten sonra aradığı hakikate sûfîlerin yoluyla ulaştığını açıkça bildirir. Aynı zamanda sûfîlerin temelini tezkiye ve tasfiyenin oluşturduğu bilgi yöntemleriyle elde ettikleri ilimlerin en üstün ilim olduğunu söyler. Çünkü sûfîlerin ilimlerinin vardığı sonuç nefsin engellerini aşmak, kötü ahlâktan ve çirkin vasıflardan arınmak ve böylece kalbin Allah'tan başka her şeyden boşaldığı ve Hakk'ın zikriyle süslendiği bir mertebeye ulaşmaktır. Mutasavvıfların söz değil de hal ehli olduklarını anlayınca bu yola girmekten başka çaresinin kalmadığını da belirten Gazzâlî, on yıllık inziva hayatından sonra sûfîlerin hayat tarzlarının en güzel hayat tarzı, yollarının en güzel yol, ahlâklarının en güzel ahlâk olduğunu kavradığını, zâhir ve bâtınlarının nübüvvet kandilinin nuruyla aydınlandığını ve böylece peygamberliğin hakikat ve özelliklerinin bu kandil sebebiyle onlara aşikâr olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin bizatihi tecrübe etmek suretiyle ulaştığı bu sonuç tasavvufun diğer ilimler arasındaki konumunu yansıtması bakımından dikkate değerdir.[8]

---

[8] Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 25-52.

KAYNAKLAR

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabala Yayınları, İstanbul 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Münkızu mine'd-dalâl: Hakikat Arayışı*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2015.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayın, İstanbul 2006.

Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvuf Düşüncesi*, Sufi Kitap, İstanbul 2014.

Konevî, Sadreddin, *Yazışmalar (el-Mürselât)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

Abdullah KARTAL*

Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf

İslâm düşüncesinde ilimler arasında daima uzlaşma ya da çatışma şeklinde tezahür eden ilişki biçimleri olmuştur. Bu itibarla İslâm düşüncesi içerisinde yer alan disiplinlerin derin bir tedahülünden bahsetmemiz mümkündür. Bu durum, İslâmî ilimlerden herhangi birisini, diğer alanlarından bağımsız olarak ele almanın büyük ölçüde yanlış anlamalara götüreceği gerçeğini ilzam ettiği gibi ilimlerin içyapısını da doğru tahlil etme imkânından mahrum edecektir. Dolayısıyla gerek tek tek ilimlerin yapısı, gerekse ilimlerin diğer ilimlerle iç içeliği ve etkileşiminin ortaya çıkarılması önemi hâiz bir meseledir. Bu tedahül ilkesi çerçevesinden bakıldığında belki de tasavvuf ilmi kadar bu tarz ilişkilere muhatap olan başka bir ilim yoktur.

Diğer bir deyişle tasavvufun gerek içyapısının oluşturulmasında gerekse tarihsel gelişim seyrinde temel belirleyici unsur, daima diğer alanlarla ilişkisi olmuştur. Bu açıdan tasavvufun tarihsel gelişimine bakıldığında iki ana dönem dikkat çekmektedir. Birinci dönemde tasavvuf, keşf ve müşâhedeye dayalı şer'î bir ilim olarak tanımlanmışken, İbnü'l-Arabî ile başlayan ikinci dönemde keşf ve müşahedenin varlık hakkında bilgi ürettiği metafizik bir ilim olarak inşa edilmiştir. Tasavvufun şer'î bir ilim olarak sunulması, fıkıh ve hadis gibi ilimlere karşı ve onların düzleminde gerçekleşmişken, tasavvufun metafizik bir ilim olarak tasavvur edilmesi, felsefe ve kelâm düzleminde oluşmuştur. Ancak yine de her iki dönemin de ortak özelliği tasavvufun bir ilim olarak sunulmasıdır. Aynı zamanda her iki dönem de birbirine benzer iki süreç geçirmiştir. İlk süreç, bir ilim olarak oluşum, ikinci süreç ise, bu ilmin siste-

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kartalabdullah16@gmail.com

matik bir tarzda inşa sürecidir. Dolayısıyla biz, burada söz konusu tarihî süreçleri tasvir ederken tasavvufun geçirdiği aşamaları ve değişimi göstermeyi amaçladığımız gibi aynı zamanda tasavvufun diğer ilim alanlarıyla ilişkiye göre içyapısını nasıl oluşturduğunu da tespit etme imkânına sahip olacağız.

Tasavvufun Fıkıh ve Hadis İlimleriyle İlişkisi: Tasavvufun Şer'î Bir İlim Olarak Oluşum ve İnşası:

Tasavvuf, başlangıçta ahlakî ve amelî bir muhteva taşıyan bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Zühd hareketi de, H.200'e tekaddüm eden yıllarda tasavvufa dönüşmüştü.[1] Tasavvuf dönemi olarak tanımladığımız bu dönemin temel özelliği, şeriat karşısında hakîkati esas eksen alması yönüyle, dünyevîleşme karşısında ahlak ve davranışların dönüştürülmesi anlamına gelen ve ameli eksen alan zühd döneminden ayrılmış olmasıdır. Dolayısıyla tasavvuf, şeriat alanını temsil eden ulemanın dinî yorum yöntemine karşı hakîkat alanını temsil eden ve hakîkati eksen alan bir ilim olarak tanımlanabilir. Şu halde bu dönemde sûfîlerin temel itirazı, başta fukaha ve hadisçiler olmak üzere dinî otoriteyi temsil eden zâhir ehline yönelikti. Fıkıh ilmi, dinî yükümlülüklerin sadece form ve şeklî uygulamalarıyla ilgileniyordu.[2] Halbuki sûfîlere göre din bunlardan ibaret değildi ve dinin bir de hakîkat alanı vardı. Gerçekten de bu dönemde ortaya çıkan kavramlara baktığımızda bu karşıtlığı rahatlıkla görmemiz mümkündür; Şeriat-hakîkat, zâhir-bâtın, ilim-ma'rifet, avam-havâs-ehassu'l-havâs, kâl-hâl, ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn-hakke'l-yakîn gibi karşıt

---

• Doç. Dr. Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[1] Kuşeyrî, *er-Risâle,* (thk. Ma'rûf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı), Beyrut 1991, s.389.

[2] Fıkhın bu yönüne yönelik eleştiriler, pek çok sufi tarafından dile getirilmiştir. Mesela Zunnûn el-Mısrî'nin eleştirileri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Bir Sufi'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısrî,* (çev. Ali Vasfi Kurt), İstanbul 2005, s.62-63.

kavram çiftleri, bütünüyle söz konusu ayırıma atıfta bulunuyorlardı.[3]

Sufiler, tasavvufun sadece karşıtlık esası üzerine oturmadığını düşünerek, kendine özgü bir ilim olarak muhtevasının belirlenmesi ve söyleminin oluşması gerektiğinden hareketle tasavvufu dinî ilimlerden birisi olarak oluşturdular. Bunu yaparken dört şeyin üzerinde durdular. Bunlardan ilki, tasavvufun konusu ve alanı meselesiydi. Bu açıdan bakıldığında söz konusu dönemi kuşatıcı bir şekilde taşıyabilecek kavram, hakîkattir. Zira özellikle tasavvufun yapısını tahlil edebileceğimiz ve İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufunun seyrini takip edebileceğimiz en genel kavram budur. Maamafih hakîkat kavramı, her şeyden önce karşıtı olan şeriat kavramını da bize hatırlatır. Öyleyse bir ilim olarak tasavvufun, karşıt eksenini de dikkate aldığımızda konusunun ve alanının hakîkat olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi, bir ilmin, bilgiyi üretecek ve hakîkate götürecek bir yönteminin olması gerektiğidir ki, sûfîler, keşf ve müşâhede olarak ifade edebileceğimiz bir ma'rifet yöntemini esas aldılar.

Üçüncüsü, bir ilmin gaye ve hedefinin olması gerektiğidir ki, sûfîler, tasavvufun gayesi olarak ma'rifeti belirlediler. Bu yönüyle ma'rifet, hem tasavvufun yöntemini, hem de gayesini ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Dördüncüsü ise, bir ilmin söylem alanının olması gerektiğidir. Sufiler, zâhirî ilimlerin lafzın açıklanmasını esas alan ibare diline karşı mananın esas alındığı işaret diline dayalı olarak bir söylem alanı oluşturdular.

Bunu yapmakla sûfîler, tasavvufun fıkıh, hadis gibi dinî ve şer'î bir ilim olduğunu ortaya koymuş oluyorlardı. Binaenaleyh tasavvuf, dinin meşrû alanlarından birisi olarak konusu,

---

[3] Tasavvuf alanında yazılmış bütün temel kitaplar, başta bu kavramların açıklamasını içermektedir.

bilgi üretim yöntemi, gayesi ve bir söylem alanı olan bir ilimdir. Tasavvufun bu şekilde yapısal olarak ortaya konulması, beraberinde birbirine zıt iki sonucu doğurdu. Bir taraftan, tasavvufa ilgi artarken diğer taraftan tasavvufa tepkiler de arttı. Şüphesiz tasavvufa yönelik tepki ve eleştirileri yönelten zümrelerin başını, dinî otoriteyi temsil eden fakihler ve hadisçiler çekmekteydi. Onların itirazlarındaki esas nokta, tasavvufun, farklı bir bilgi sistemi ve kendine özgü ıstılahları olan bir ilim olarak sunulmasına yönelikti.

Tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerin ortaya koyduğu ve ürettiği bilgilerin bir uygulama alanı veya tahkîki olabilirdi, ama kendini bu ilimlerden bağımsız bir bilgi sistemi olarak sunamazdı. Dolayısıyla tasavvuf, böyle bir iddiayı savunsa da meşrû bir ilim olamazdı. Bu tavır, önemliydi. Böylece tasavvufun dinî bir ilim olarak meşruiyeti sorunu ortaya çıkmış oldu.[4] Bunun yanında şeriat-hakîkat ayırımı, hakikate ulaştıktan sonra şeriatın geçersizliğini savunan ibâhî anlayışların tasavvuf içerisinde yer alması, tasavvufî söylemin ürettiği şathiyeler sorunu, tasavvufî kavramların şeriat ilimleri tarafından kabul edilemez durumu gibi başka pek çok sorun ortaya çıktı. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, dinî otoriteyi temsil eden ulema, tasavvufun meşruiyetini bu şekilde entellektüel düzeyde tartışmakla kalmadı, daha ileri giderek ve siyasî otoritenin de desteğini alarak sûfîlere baskılar uygulamaya başladı.[5]

---

[4] Tasavvufa yönelik bu tarz eleştirilerin olduğunu, bizzat tasavvufu savunmak için yazılan tasavvuf klasiklerinde açıkça görmek mümkündür. Hatta öyle ki, bu klasiklerin temel gayesinin, tasavvufun bir ilim olduğunu ispat etmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Bunun en güzel örneği, ilk olarak yazılan eserlerden birisi olan Serrâc'ın *el-Luma'* adlı eseridir. Örnek olarak bkz. Serrâc, *el-Luma'*, (thk. Kamil Mustafa en-Nührâvî), Beyrut 2007, s.11-26.

[5] Sufilerin maruz kaldığı baskılar için bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s.349-352; Hucvirî, *Hakîkat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb,* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s.302-303.

Ne ki, bu durum baskı ve mahkûmiyetle sonuçlanmakla kalmadı, bizzat Hallâc'ın durumunda olduğu gibi idama kadar uzamış oldu. Bizce Hallâc'ın idam edilmesi, bireysel bir idam olmasının ötesinde tasavvufun tarihî gelişimi açısından ayrı bir önem taşır.[6] Bu yönüyle onun idamı, fukahanın tasavvufa yönelik sert bir uyarısıydı. Esasında onun idamının anlamı ve sûfîlere yönelik mesajı, tasavvufun müstakil bir ilim olduğu iddiasından vazgeçilmediği takdirde bütün sûfîlerin aynı akibete uğrayacağı gerçeğiydi.

Böylece ilk dönem tasavvufun ikinci aşamasına gelmiş olduk. Bu defa sûfîlerin temel konusu, bir bilgi sistemi olarak tasavvufun meşruiyeti sorunuydu. Başka bir ifadeyle bu süreçte sûfî yazarların asıl amacı, zâhirî ilimlerle ilişkide ortaya çıkan sorunları, zâhir ehlinin kabul edebileceği bir zeminde yeniden ele alarak şeriata göre tasavvufu inşa etmekti. Serrâc, Kelâbâzî, Ebu Talip Mekkî, Kuşeyrî, Hucvirî gibi sûfî yazarlar, bu aşamanın teorisyenleriydi. Bu yazarların hemen hepsi, farklı açılardan tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini ortaya koymaya çalışmışlardı. Binaenaleyh ilk dönem tasavvufunun ikinci aşamasını temsil eden bu yazarlar, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunun üzerinde durarak zâhirî ilimlerle uzlaşıyı ve tasavvufu daha ziyade zâhirî ilimlere göre sistemleştirmeyi benimsemiş yazarlar olarak görülebilir.

Hem ilklerden olması, hem de dönemin sorunlarını ve çözümlerini en iyi yansıttığını düşündüğümüz Serrâc'ın bu süreçte yapmak istediği şeyi örnek olarak ele almak, meselenin hangi düzeyde olduğunu göstermek için yeterlidir. Serrâc'ın, *Luma'* adlı eserinde üzerinde durduğu esas mesele, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispat etmektir. Serrâc, diğer sûfî yazarlar gibi tasavvufun karşı karşıya kaldığı temel problemin derin

---

[6] Hallâc'ın idamının ayrıntısı için bkz. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, c.I, (çev. Dr. İsmet Birkan), Ankara2006.

bir şekilde bilincindeydi. Bu, tasavvufun dinî ilimler içerisindeki yeriyle ilgili bir ilim olarak meşruiyeti sorunuydu.

Serrâc, eserin tamamında bütün gayretini, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunun çözümüne yöneltmişti. Onun esas sorunu, ilim alanlarının ve ilim erbabının meşruiyet çerçevesinin ne olduğu, başka bir ifadeyle bir alanın genel olarak ilim olmasının şartlarının neler olduğuydu. Serrâc'ın bu soruya verdiği cevap, bir ilmin ilim olabilmesi için öncelikle bir konusunun ve alanının olması gerektiği şeklindeydi ve bu açıdan tasavvufun konusunu, bir hadisten hareketle ihsan alanı olarak belirlemiştir.[7] Bu noktada Serrâc'ın kullanmış olduğu tahsîs ve tefâdül kavramlarına özellikle işaret etmek gerekmektedir.

Tahsîs, bir ilmin ayırıcı yönünü ifade ederken, tefâdül, diğerlerinden üstünlüğüne göndermede bulunur.[8] Böylece Serrâc, bir yandan ilimlerin ortak yönlerini belirtirken diğer taraftan da ilimlerin ayırıcı yönlerini ve üstünlüklerini tespit etmişti. Serrâc, tasavvufun alanını ve hadis, fıkıh gibi diğer ilimlerden ayırıcı yönünü açıklamakla kalmamış, tasavvufun fıkıh ile ilişkisini de tahlil etmiştir. Bu defa Serrâc, tasavvufun meşruiyet zeminini, fıkıh ilmiyle irtibatlandırarak temellendirme cihetine gider. Burada özellikle fıkhı muhatap almasının nedeni, fıkhın dinî düşüncenin temel alanlarından olduğu kadar oluşum dönemi sûfîlerinin karşıt eksen olarak fıkhı esas almış olmalarıdır. Dolayısıyla ana gayesi, çatışma alanını uzlaşıya dönüştürmek olan Serrâc'ın tasavvuf ile fıkhın ilişkisini doğrudan ele alması kadar doğal bir şey olmazdı. Yazarımız, tasavvuf ile fıkıh arasındaki ilişki ve benzer zemini temellendirirken üç hususun üzerinde durur.

İlki, fıkhın temsil ettiği zâhir ilmi karşısında tasavvufun temsil ettiği bâtın ilminin ispatıdır. İkincisi, zâhir ilminin üret-

---

[7] Serrâc, *el-Luma'*, s.12.

[8] Serrâc, *el-Luma'*, s.11-26.

tiği zâhir fıkıh karşısında bâtın ilminin ürettiği bâtın fıkhın ispatıdır.[9] Üçüncüsü ise zâhirî fıkhın istinbat yöntemine karşı bâtınî fıkhın istinbat yönteminin ispatıdır. Fıkıh ve tasavvuf arasında uzlaşmayı ana gaye edinen Serrâc, fıkh-ı bâtını ispat etmenin yeterli olmayacağının farkındaydı. Zira bunun yanında fıkh-ı zâhir ile fıkh-ı bâtın arasında epistemolojik bir ortak nokta da bulunmalıydı. Zira ancak böylece iki sistemin yapısal ortak zemininin tespiti uzlaşmayı sağlayacaktı. Bunun için Serrâc'ın bulduğu ve yine tasavvufa ilk kez kattığı kavram, zâhirî fıkhın temel kavramı olan istinbattır.

Câbirî'nin ifade ettiği gibi "Beyân ile irfan istinbatı arasındaki fark, mâhiyet değil, araç farkıdır. Beyancılar, dil, ifade biçimleri ve nüzul sebeplerini bilmekten yararlanırken, ârifler, riyâzet ve mücahededen yararlanmaktadır. Birisi, istenilen mananın zihinlerde oluşması için muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir/nazar. Diğeri ise içlerinde 'bilgi kaynakları coşana' kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir".[10] Öyleyse zâhir fıkıh yöntem olarak istinbatı benimsemişse sûfîler de bâtın fıkıh ilminde aynı yöntemi benimsemişlerdir; Bu durum, iki alanın epistemolojik açıdan da aynı zeminde olduklarının kanıtıdır.

Serrâc'ın tasavvufun yapısal tanımını mantık ilmi kavramlarıyla söyleyecek olursak, "tasavvuf, ihsan alanını temsil eden ve kalbî amellerin hükümlerini inceleyen fıkh-ı bâtın olarak dinî ve şer'î bir ilimdir". Burada yakın cins, dinî ve şer'î ilimler, fasıl ise, ihsan alanı ve fıkh-ı bâtın olmaktadır. Öyleyse tasavvuf, ortak alan olarak dinî ve şer'î bir ilim, ayırıcı yönü itibariyle ise, ihsan ve fıkh-ı bâtındır. Serrâc'a göre fıkıh ilmi, ne kadar şer'î bir ilimse, tasavuf da o kadar şer'î bir ilimdir.

---

[9] Serrâc, *el-Luma'*, s.21, 28.

[10] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s.381.

Şu halde tasavvufun ilk dönemiyle ilgili olarak şu tespiti yapabiliriz. Sufiler, ilk dönemin birinci aşamasında tasavvufu, fıkıh, hadis gibi ilimlerin karşısında hakikati temsil eden ve kendine özgü bir bilgi üretme yöntemi olan bir ilim olarak oluşturmuşlar, ikinci aşamasında ise, başta fukahanın tasavvufun bilgi üretme yöntemi olan bir ilim olduğuna yönelik itirazları neticesinde tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Tasavvufun Kelâm ve Felsefe İle İlişkisi: Tasavvufun Metafizik Bir İlim Olarak Oluşum ve İnşası

Yukarıda tasvir edildiği şekilde çerçevesi çizilen ve bir ilim olarak meşruiyet zemini bulan tasavvuf, farklı aşamalardan geçerek İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufta önemli bir değişim olmuş ve yeni bir anlayış gelişmiştir. İbnü'l-Arabî, kendinden önceki tasavvuf geleneğine bağlı kalmakla birlikte konu, söylem ve yapı bakımından yeni diyebileceğimiz bir tasavvuf anlayışı ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnü'l-Arabî ile değişen ve yeni olan şey, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerle ilişki kuran, onlara göre kendini tanımlayan ve dahası onlardan meşruiyet talep eden tasavvuf anlayışı yerine, İslâmî ilimlerin merkezine yerleşen ve söz konusu ilimlerden bağımsız olarak kendi alanını tanımlayan bir tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasıydı.

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kendini fıkıh ve hadis gibi ilimler ile aynı düzlemde gören ve konumlandıran tasavvuf, İbnü'l-Arabî ile birlikte bütün ilimlerin kaynağı olan, bütün varlığı ve dinî metinleri aynı bilgi sistemi ile izah eden, dolayısıyla meşruiyetin kaynağı olan metafizik bir ilim haline dönüşmüştür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin şahsında tasavvufun taşımakla yükümlü olduğu vazifenin anlamı, artık önceki dönemde olduğu gibi tasavvufun, zâhirî ve şer'î ilimlerin yanında kendisine bir zemin bulmaya çalışan bir tasavvuf ala-

nından bütün ilimlere kaynaklık edecek ve meşruiyet verecek çatı bir ilim olarak üst bir alana taşınmasıdır.

Şu halde tasavvufun gelişim tarihî açısından baktığımızda gerçekte İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği şey, tasavvufu bir metafizik ilim olarak inşa etmekti. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf, artık, keşf esası üzerine kurulu olmak bakımından önceki döneme bağlı kalmakla birlikte şer'î ilimlerden birisi olmanın çabasını aşmış, meşruiyetin ölçüsü haline gelmiş, denetleyici üst bir ilim olması itibariyle felsefî bir mâhiyete bürünmüş ve yeni bir söylem alanı geliştirmiştir. Önceki dönemin gayesi, esas olarak insanın ahlakî bir olgunluğa ulaşması iken, yeni dönemde bunun yanında keşf ve müşahedeye dayalı olarak bütün varlığı ve dinî metinleri bir bütün olarak izah etmek, asıl gaye haline gelmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin inşa etmiş olduğu bu metafizik tasavvuf anlayışının, keşfe dayalı epistemolojik bir zemini ve varlığı izah eden ontolojik bir zemini vardı. Keşf yöntemiyle bütün her şeyi izah edebileceğimiz kurucu ve çatı bir ilim olarak inşa edilen tasavvufun tanımlayıcı ismi vahdet-i vücûd olmuştur ki, bu tanımlama bile İbnü'l-Arabî tasavvufunun önceki dönemden farkını göstermek için yeterlidir. Şu halde bir ilim olma durumunu dikkate aldığımızda ilk dönem tasavvufu, şer'î bir ilim olarak tanımlanırken İbnü'l-Arabî tasavvufu metafizik bir ilim ve doktrin olarak tanımlamıştır.

İbnü'l-Arabî, bu çerçevede büyük bir yorum külliyâtı bıraktığı kadar derin bir birikim de bıraktı. Fakat bu birikim, birbirine paralel olarak bir yandan derin ve geniş bir etki bırakırken diğer yandan da belki aynı ölçüde tepkiyi de beraberinde getirdi. İbnü'l-Arabî etrafından oluşan temel mesele, ilk dönemde oluşan tasavvuf anlayışında olduğu gibi yine onun söyleminin oturduğu yapının epistemik değeri meselesiydi. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dile getirdiği hakikat-

lerin bilgisel bir değeri olup olmadığı, diğer kesimler tarafından ciddi bir şekilde tartışmaya açıldı.

Böylece biz, İbnü'l-Arabî'nin metafizik bir ilim olarak sunduğu tasavvufun ikinci aşaması ile karşılaşıyoruz. Bu defa, İbnü'l-Arabî sonrası sûfîleri, İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvufunu daha ziyade felsefe ve Kelâm ilimlerine göre inşa etmeyi amaç edindiler. Şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin fikirleri etrafında büyük bir ekberî gelenek oluşmuştu[11] ve bu geleneğin ana meselerinden birisi, buydu. Bu sürece pek çok sûfînin katkısı olmakla birlikte özellikle burada Konevî ve Kayserî'yi zikretmek gerekir. Gerçekten de bu iki sûfî, ilk *Fusûs* yorumcuları olmanın ötesinde İbnü'l-Arabî'nin müşahedeye dayalı metafizik doktrininin temel prensiplerini ortaya koymuşlardır.

Konevî, özellikle *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini, tasavvufî bilgi sisteminin yapısını ve ilkelerini tahlil etmek üzere kaleme almıştır. Bu eserde o, sûfînin öznel olarak yaşadığı müşâhedenin ve bu müşâhededen elde edilen bilginin objektif kriterleri olabilir mi? sorusuna cevap arar. Başka bir ifadeyle eserde Konevî'nin temel meselesi, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ürettiği müşâhedenin, bir bilgi verip vermeyeceği ve veriyorsa hangi temel ilkelerinin olduğudur. Konevî, bu kadîm sorunun tahlili çerçevesinde iki hususun üzerinde durur:

Birincisi, müşâhedenin bir bilgi verip vermeyeceği ya da tasavvuf metafiziğinin bir ilim olup olmaması meselesidir. Konevî, felsefe ve kelâmda yaygın olan şekliyle bir alanın ilim olabilmesinin temel şartları olan mevzu, mebadi ve mesail çerçevesinden hareket ederek tasavvufun metafizik bir ilim olması meselesini tahlil eder. Tasavvufu, her türlü ilmi kuşatan üst bir ilim olarak ilm-i ilâhî (metafizik) şeklinde tanımlayan Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin mevzusu, Hakk'ın varlığı (vücûd-ı Hak); ilkeleri/mebâdî, Hakk'ın varlığının lazımı olan ilahi

---

[11] Bkz. M. Erol Kılıç, "Ekberiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.10, s.544-545.

isimler; meseleleri ise, Hakk'ın âlemle ve âlemin de Hak ile irtibatının bilinmesidir.[12]

İkincisi ise, tasavvufî bilgi sistemi olan müşâhede yönteminin objektif kriterlerinin olup olmaması meselesidir. Zira tasavvuf, bir ölçüde yöntemi itibariyle subjektif ve öznel bir mâhiyet taşımaktaydı. Dolayısıyla müşâhedenin verilerinin genel geçer bir özellik taşıması ya da bunların doğrulanabilir ve yanlışlanabilir kıstaslarının da olup olmaması önemli bir sorundu. Konevî, bu çerçevede bize şunu söyledi: Her ilmin, doğrusunu yanlışından ayırmamızı sağlayan bir ölçüsü vardır ki, bu, mi'yâr ve mîzân kelimeleriyle ifade edilebilir.[13] Nasıl ki, mesela ifade ilminde Nahiv; şiirin veznini ve kafiyesini bilmek için Arûz; nazarî ilimlerde mantık, bu ilimlerin mi'yâr ve mizânı ise müşâhedenin de mi'yâr ve mîzânı vardır. Bu yüzden tasavvuf metafiziğinin ölçülerinin bilinmesi ve usûl ve kanunlarının tespit edilmesi, Konevî tarafından mühim bir mesele olarak ifade edildi.

Burada Konevî'nin yapmak istediği şeyin, tarihsel olarak ne anlama geldiği ile ilgili bir değerlendirme yapmak gerekir. Belirtildiği üzere tasavvufun bütün dönemlerinde maruz kaldığı temel eleştiri, müşâhedenin bir bilgi ifade etmeyeceği veya etse de subjektif ve öznel olması dolayısıyla objektif bir muhtevaya sahip olmayacağıydı. Diğer taraftan bir sûfî, ilham ve keşif ile bir bilgiye sahip olduğunu söylediğinde muhatabın bunun karşısındaki tavrı ne olmalıdır? Muhatap, bu tarz bilgileri hemen kabul etmeli mi yoksa bunları bir çeşit değerlendirmeye tabi tutarak sorgulamalı mıdır? Tasavvufî bilgi, tamamen subjektif bir mâhiyet mi taşır, yoksa doğruluğunun veya yanlışlığının objektif bir kriteri var mıdır? Esasında Ko-

---

[12] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd,* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s.9-10.

[13] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd,* s.10.

nevî, bu kadîm soruların cevabını aramaktadır ve vardığı sonuç şudur; keşf ve müşâhedenin verileri, objektif kriterlere göre değerlendirilir ve yorumlanabilir

Bu sürecin ikinci önemli ismi, şüphesiz Kayserî olmuştur. Tasavvufun bir metafizik ilim olarak inşası sürecinde Kayserî, üç temel mesele üzerinde durmuştur.

Bunlardan ilki, tasavvufun epistemolojik zemininin tespit edilmesidir. Kayserî'ye göre tasavvufun bir epistemolojisi vardır ve bu da keşf ve zevk yöntemidir. İkincisi, zâhir ilim erbabının keşfe ve zevke dayalı olan tasavvufî epistemoloji ile ilgili itirazlarıdır. Kayserî'nin belirttiğine göre zâhir ehline göre tasavvufun üzerine oturduğu bir epistemolojik temeli yoktur ve dolayısıyla itibara alınacak üretim ve sonuca da sahip değildir. Bunun nedeni, tasavvufî epistemolojinin retorikten öteye gitmeyen zihinsel uydurmalardan ibaret olmasıdır. Bu yüzden de keşf kuru bir iddiadan başka bir anlam taşımaz. Burada tasavvufun bir bilgi sistemi olduğuna yönelik zâhir ehlinin itirazında yer alan "şiirsel muhayyileler (tahayyülâtün şi'riyyetün)" ifadesine özellikle işaret etmek gerekir. Zira bu kavram, sûfînin müşahedesinin hiç bir bilgi ifade etmediğini tazammun ettiği kadar bir değerinin olmadığını da ifade eder. Bu köklü itirazın içeriksel ve tarihsel olmak üzere iki vechesi vardır.

Kayserî, içerik eleştirisine müşahedeye dayalı tasavvufî bilgi üretim mekanizmasının mevzu, ilkeler ve meseleleri olduğu gerçeği ile cevap verir. O, tasavvufun sistematik bir yapısı ve bir bilgi üretim yöntemi olduğunu söyleyerek görüşünü savunur. Üçüncüsü ise, Kayserî'nin zâhir ehline karşı tasavvufu nasıl savunduğuyla ilgili tavrının tespit edilmesidir. Kayserî'nin İbnü'l-Arabî'nin metafizik ilminin inşasındaki en önemli yönü, onu kelâm ve felsefenin verileriyle sunmuş olmasıdır. Kayserî, müşahede yönteminin öznelliğini kabul etmekle kalmadı, onun kelâm ve felsefenin formunda sunulma-

sının mümkün olduğunu ve böylece objektif bir yönünün de bulunabileceğini ispatlamaya da çalıştı. Gerçekten de onun bütün eserlerindeki temel eğilim, daima bu olmuştur.[14] Zira bizzat, kendisi, "Bu eserde, *mukaddemâtü şerhi'l-Fusûs*'da ve tasavvuf hakkında yazmış olduğum diğer risalelerde zikrettiğim burhân ve delilleri, zâhir ulemasını kendi yöntemleriyle ilzâm etmek ve kendi şeriatlarıyla onları susturmak için getirdim. Zira müşâhede ehlinin keşifleri, onlar için bir kanıt değildir ve keşif ehlinin söylediklerine delil olan âyet ve hadislerin zâhiri, zâhir ehlince te'vil edilmiştir. Bu yüzden onlara kendi dilleriyle konuşmamız gerekir"[15] sözüyle yaptığının bundan başka bir şey olmadığını açıklamıştır. Maamafih Kayserî'nin gelenek içerisindeki yerini ve önemini, keşf ve müşahedenin verilerini, kelâm ve felsefenin kavramsal çerçevesine göre yeniden yorumlaması şeklinde tanımlamamız yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Tasavvufun tarihî gelişim sürecine baktığımızda, bir epistemolojisinin olup olmaması ve dolayısıyla bir ilim olup olmaması meselesinin, tasavvufun bütün zamanlarının en temel sorunu olduğunu söylememiz mümkündür. Sufilerin zâhir ehli olarak tanımladığı kesimin tasavvufa yönelik temel eleştirisi, daima bu mesele üzerine olmuştur: Tasavvufî müşâhede bir bilgi üretmez ve bu yüzden bir ilim değildir. Sürekli uğraştıkları bu mesele ile ilgili olarak sûfîler de daima şunu söylemişlerdir: Tasavvufî müşâhede bir bilgi üretme yöntemidir ve tasavvuf müşâhedenin verileri üzerine kurulu bir ilimdir. Ancak bütün dönemlerde sorun aynı olmakla birlikte verilen cevap dönemlere göre farklılık göstermiştir. Bu

---

[14] Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, (neşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s.110-111.

[15] Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, s.111.

çerçevede tasavvuf tarihini iki döneme ayırmamız mümkündür. Birinci dönem, tasavvufu şer'î bir ilim olarak tanımlayan dönem iken İbnü'l-Arabî ile başlayan ikinci dönem, tasavvufu metafizik bir üst ilim olarak tanımlamıştır. Her dönemin birbirine benzer iki aşaması olduğunu da belirtmek gerekir. Birinci aşama önce ilmin ortaya konulması, ikinci aşama ise zâhir ehli tarafından yapılan eleştiriler üzerine bu ilmin yeniden inşa edilmesi şeklinde gelişmiştir. Birinci dönemin ilk aşamasında tasavvufun kurucuları, tasavvufu şeriatın karşısında hakîkat alanını temsil eden bir ilim olarak oluşturmuşlar, ikinci aşamasında da zâhir ehlinin kabul edebileceği bir zeminde bunu yeniden kurgulamışlardır. İkinci dönemin ilk aşamasında İbnü'l-Arabî, tasavvufu bütün ilimlerin kaynağı olarak metafizik bir ilim şeklinde oluşturmuş, sonra onun takipçileri olan Konevî ve Kayserî gibi düşünürler, bu ilmin hem epistemolojik temelini hem de ana ilkelerini felsefî ve kelâmî düzlemde inşa etmeyi amaç edinmişlerdir.

Şu halde söz konusu sorun çerçevesinde değerlendirecek olursak, birinci dönem tasavvufunun asıl muhatapları fakih ve hadisçiler olduğu halde ikinci dönemin muhatapları, filozof ve kelâmcılar olmuştur. Bu yüzden birinci dönemde tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi şer'î bir ilim olarak sunulmuş olduğu halde ikinci dönemde felsefe ve kelâm gibi metafizik bir ilim şeklinde sunulmuştur. Öyle ki, zâhir ehline karşı tasavvufu şer'î bir ilim olarak ispat etmeyi amaçlayan Serrâc, keşf ve müşâhedeyi, fıkıh ilminin esas işleyiş mekanizması olan istinbat ile aynı epistemolojik zeminde değerlendirmiştir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin yorumcuları olan Konevî ve Kayserî ise, keşf ve müşâhedenin bütün varlığı izah eden bir bilgi yöntemi ve metafizik bir ilim olduğunu savundukları gibi bu yöntemi felsefedeki mantık ilminin tasavvufdaki karşılığı olarak inşa etmişlerdir.

Müfit Selim SARUHAN*

Salih Çift Hocayı bu güzel tebliği için öncelikle tebrik etmek isteriz.

Tebliğinde, tasavvuf tariflerinin çeşitliliği sebebiyle tasavvuf ilminin genel geçer bir tanımı olmadığını ifade etmektedir ki,bu görüşün temellendirmeye ihtiyacı olduğunu düşünüyoruz. Bir ilim dalı olarak resmin eksiklik arz etmediğini düşünüyoruz. Aksi durumda bu ilim dalı, tanımsız hedefsiz ve gayesiz kalır. Üstelik hocamızın tasavvuf tanımında tartışmaya açık hususlar vardır. Kur'an ahlakı ifadesi neyi eksik bırakıyor ki, biz, tasavvuf ahlakı ifadesini öne çıkarıyoruz. Tasavvuf ahlakı denilen şeyin Kur'an ahlakından farkı nedir ? "Hocamızın "dinin temel kaynaklarına ilaveten kalbi bilgiye dayanarak ürettikleri her türden fikir ve pratiği ifade eden genel bir terimdir" ifadesini de açımlaması gerekmektedir. Üstelik bu ilişkiyi Müslümanların içinde belli bir kesime hasretmesi kanaatimizce tartışmaya açıktır. Her Müslüman, kalbi bilgiye ihtiyaç duyar ve onu beslemeye çalışır. Bütün sûfîler dindardır ama bütün dindarlar sûfî değildir cümlesini doğrulamak ya da yanlışlıma da ciddi tartışma zemini olduğunu düşünüyorum.

Dinin ideal ve kamil potresi peygamber olduğu gibi, Tasavvufun ideal potresi veli/sûfî felsefenin de ideal potresi filozof/hâkim/arif/müteelih olarak sunulmaktadır. Tasavvuf ve felsefenin ideal potreleri aralarında epistemik farklar bulunmakla birlikte bunlar hiçte sıradan insanlar gibi algılanmaz farklı bir bilişe duyuşa ve görüşe sahip olduklarına inanılır.

İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat eserinde*, Fi Makamati'l Arifin başlığı altında üç portre sunar. Bunlar, zahid, abid ve arif'tir. İbn Sina, sunduğu bu üç portrede bir açıdan insanların

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mufitselimsaruhan@gmail.com

dindar, sûfî ve filozof kişiliklerine göndermede bulunmakta ve bu portreleri birleştirmeye çalışmaktadır.[1]

[1]İbn Sina, *El İşarat ve't Tenbihat,II,431-432*

Gürbüz DENİZ*

Salih Çift hocanın tebliği, tasavvuf ile diğer bilim dalları arasında düşünsel manada ve özellikle de sekizinci ve dokuzuncu asırlar dikkate alınarak bahis konusu edilmiştir. Tebliğ; ilimler arası ilişkilerin kesişen ve ayrışan meseleleri hakkında genel-geçer iddia ve kanaatleri içermektedir. Çok spesifik özellik taşımamaktadır. Bu bağlamda metinde geçen bazı ifadelerin neye tekabül ettiğini anlamıyoruz. Örneğin; "marifete dayalı dinî yorum". Marifet nedir? Marifet denilen metodoloji ya da usûl; dini yorumu hangi kriterlere göre yapmaktadır? Bununla bağlantılı olarak; sûfîlerin dilinden bahsediliyor, ama bunun detayları ve diğer ilimlerle olan anlam ittifakları ve ayrımlarının ne veya neler olduğuna ilişkin ciddi bir açıklama göremiyoruz.

Sufiler ile kelâmcılar arasında tartışma konuları olarak zikredilen; cebir, kader, istitaat, Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, iman ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi meselelerde sûfîlerin görüşlerinin ne olduğunu tebliğden çıkarma şansına ne yazık ki sahip olamıyoruz.

Doğrudan ve hemen hemen bütün İslâmî ilimlerin ilgi alanları olan; Allah, varlık, bilgi ve hatta ahlak gibi konulara tebliğde sadra şifa olacak şekilde değinilmemiştir. Bunun yanında genel manada sûfî öngörüleri, sûfî terminolojisi üzerinde durulmuşsa da bu öngörü ve kavramsalın diğer bilim alanlarıyla olan ilişkisi yine temellendirilip ortaya konulmamıştır. Özellikle İslâm felsefesi ile tasavvuf arasında bazı felsefî ekollerin isimlerinin zikredilmesinin dışında düşünce anlamında her hangi bir ilgi ve alakanın olduğuna dair açıklamalar metne yansımamıştır.

---

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Felsefesinin Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî üzerindeki tezahürlerine hiç değinilmemiş olması ciddi bir eksikliktir.

Tebliğ metninde geçen **Mutezilî Tasavvuf** tabiri çokça ilgimi çekmesine rağmen Mutezilî Tasavvufun ne olduğuna dair bir bilgi metinede yok.

Tasavvuf-tarikat ilişkisinin ne olduğunu bu tebliğde görmek isterdik. Tasavvuf ile tarikati ve özellikle de müesses hale gelmiş tarikatlerin düşünsel manada nasıl bir ilişkisinin olduğu bu tebliğden bekleniyordu.

Şiaya yapılan eleştirilerden bahisle Hâkim Tirmizi'nin yazdığı er-Red ale'r-Rafıza isminin işaret ettiği şekilde Hâkim Tirmizi Şiayı bugün anladığımız manada rafizi olarak mı görüyor? Ya da bu isimlendirmenin altında neler var?

Hatice ARPAGUŞ*

KEŞFÎ BİLGİ

Salih Bey'e hazırladığı tebliğden ötürü teşekkür ederek başlamak istiyorum.

Akıl ve nefis konusundaki farklılaşmanın tabiî sonuçları nübüvvette ortaya çıktığı gibi bilgi bahsinde de kendini göstermektedir. Bu yaklaşım neticesinde de kelâm ve fıkıh zahir ilmi olarak kabul edilip onların zahirî bilgi yöntemlerini kullandıkları, ancak meselenin bir de batınî yönü bulunduğu, bunun da keşifle ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Disiplin olarak baktığımızda da keşfin temsilinin tasavvufla yapıldığı bilinmektedir. Şüphesiz İslâm felsefesinin südür nazariyesini kabul etmesi nübüvvet bahsinde görüldüğü üzere sıradan insanın akl-i faal ile ittihad edebilmesi sonucunda buradan bilgi alabileceği tezini -aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte- kabul etmiş bulunmaktadır. Eş'arî düşüncede de Gazzâlî bunu gündeme getiren ve İslâm düşüncesi içinde yer edinmesini hızlandıran isimler arasında bulunmaktadır. Yani o bir yandan *Tehafüt*'te südur nazariyesinin âlem anlayışının İslâm'la uyuşmadığını gündeme getirirken diğer taraftan da bazı eserlerinde İbn Sînâ'dan birçok hususu İslâm dairesine alan düşünürler içinde bulunmaktadır. Söz konusu dahil edilenler arasında da -konu açısından bağlantılı bulunan- bilgi ve keşf meselesi gelmektedir. Bu gelişim neticesinde Gazzâlî'nin keşfin en sahih yol olması noktasındaki beyanlarının, İbn Sinâ'nın göz ve kalbin temizlenmesi suretiyle insan zihninin bilgiyi almaya hazır hale gelmesiyle ilgili yorumlarının bir yansıması olarak görmek mümkündür.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arpagush@yahoo.com

Kelâmın bu konudaki ayrışmasını ve bakış açısını incelemek meselenin anlaşılır olması açısından isabetli olacaktır. Kelâm bilgi vasıtalarını ortaya koyarken objektif olma kriterini esas aldığından bilginin duyular ve haber vasıtasıyla gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bu iki kaynağın doğru ve sıhhatli çalışmasında da akla hakemlik vazifesi düşmektedir. Nitekim duyuların yanılmasında akıl devreye girerek onun doğru ve yerinde çalışmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde haberin de doğru ile yanlışını ayırt etmede söz konusu akıl, bir takım esaslar ve kriterler koyarak benzer bir fonksiyon icra etmektedir. Vahiy, haber-i resul kategorisinde bize ulaşan bir bilgidir. Yani Peygamber tek bir kişi olarak vahyi bize ulaştırmış olmakla birlikte onun bizzat konumu dikkate alındığında getirdiği vahyin yanlış olabilme ihtimali devre dışı kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle Peygamber'in Allah tarafından seçilmesi ve mucize ile desteklenmesi, onun Allah'tan aldığı haberde yanılma veya yanlış yapma gibi ihtimalleri tamamen ortadan kaldırmaktadır. Tek bir kişi olarak Allah'tan haber getirmede normalde yanlış yapma veya yanılma ihtimali mümkün gibi gözükmekteyse de söz konusu kişi mucize ile desteklenmiş Peygamber olunca bu tür ihtimaller devre dışı kalıp vahiy kat'î haber kategorisine yerleşmektedir. Şimdi Peygamberin dindeki bu tarz bir konum ve fonksiyona sahip olmasını ortaya koyduktan sonra, Peygamberî tecrübeyi yaşayan diğer kimselerin konumuna bakınca onların durumunu Peygamber'den ayırmanın ciddî kriterleri var mı? diye sormak anlamlı olacaktır. Bu konuda söz konusu soruyu cevaplar mahiyette bir takım bilgiler mevcut olmakla birlikte bu tür açıklamaların çok da konuyu aydınlatacak boyutta olduğunu söyleme ihtimali bulunmamaktadır. Yine bu yoldan devam edildiğinde keşfen bilgiye ulaşan kimseyi, Şia'nın masum imamlarından ayıran kriteri gündeme getirmek, pek mümkün görünmemektedir. Belki bu konuda en fazla imamların Hz. Ali'nin ya da oğlu Hz. Hüseyin'in soyundan gelmesi esasından başka farklılaşabile-

cek bir yönden bahsedilemez. Yine bu konuda cevaplandırılması gereken şey, bu bilginin doğru veya yanlış olabilme ihtimali var mı yok mu? ya da bu yolla elde edilen bilginin öznel mi yoksa nesnel mi olacağıyla ilgilidir. Bu çerçeveden tasavvuf tarihine bakıldığından bu bilginin Gazzâlîl öncesinde kişinin yaşadığı bir hal olduğu ve öznel olduğu yorumları yanında kesinlikle Kur'an ve Sünnet'e aykırı olmayacağının gündeme geldiği dikkati çekmektedir. Gazzâlî de bunu bilgi olarak nakletmekte ve en güvenilir yol olduğunu sık sık gündeme getirmektedir. Ancak birçok yerde kesfî bilgiye önem vermekle birlikte o, *Mîzânü'l-amel*'de tasavvuf yoluna gençlikte girilmemesini söylemesi, bunun bir hal olması ihtimalini de akla getirmektedir. Ancak öğrencisi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bunun bilgi olmayacağı noktasında ona itirazlarının bulunması da bu konuda dikkate almak gerekmektedir. Nitekim söz konusu itirazlar da bu yaşanılan şeyin bilgi değil de hal olabileceği ve objektif değil de sübjektif olacağı yönündedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bilgiye ulaşma yolu hususundaki itirazlarından biri, bilgiye bilgi vasıtalarından hareketle ulaşılacağı, amelin ise bilgi vasıtası olmadığı noktasındadır. O, amelin kişiyi Allah nezdinde erdemli ve Allah'ın istediği mertebeye ve rızasına ulaşmış bir kul yapacağından şüphe edilmemekle birlikte bunun bilgi vasıtasıyla bağlantısı bulunmadığı şeklindedir.

Nitekim Gazzâlî sonrasında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yle birlikte ise mesele, artık bu tür bilginin vahye eşdeğer olduğu noktasına ulaşmıştır. XVIII. asırda ortaya çıkan Bahaîlik ve Kadıyanîlik'te de konu, risalet boyutuna yükseltilerek yeni bir vahiy olma seviyesine getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlar -her ne kadar teoride ifade edilse de- artık keşfin Kur'an ve Sünnetle ölçülmesinin imkansız hale getirmekte, hatta doğrulanıp doğrulanmama meselesini de devre dışı bırakmaktadır. Çünkü vahiyle eşdeğer fonksiyonu bulunan bir şeyin kendini Kur'an ve Sünnetle mukayyed hissetmesi veya oradan

referans alarak doğrulamaya gitmesini beklemek en masumane ifadeyle safdillik olur. Yine yalancı Peygamber olarak ortaya çıkan ve kendilerine mesaj geldiğini ifade edenlerle XIVIII. Asırla birlikte risaletin sona ermeyip devam ettiğini ve kendine risalet geldiğini iddia edenleri birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Pekâlâ, bahsi geçen grupların hemen her biri peygamber tecrübesini yaşayan kimseler olarak değerlendirilebilir. Bu noktaya gelmek, aynı zamanda dinin tamamlanmayıp hemen her gün biraz daha inkişaf ettiğini söylemeye eş değer bir yaklaşımdı. Bu yol açılıp devam ettiği müddetçe peygamber tecrübesini yaşayanların din içinde yeniden bir din inşa ettikleri iddiası, artık bir iddiadan çok gerçek olarak görünmektedir. Nitekim kendi başına dinde otoriteleşen bu yaklaşım, fıkıh ve kelâmın yorumlarını yanlışlama gücünü de kendisinde bulmaktadır.

Hemen tüm tebliğ sahiplerine ve organizasyonu sağlayan İlyas Bey ile İSAV mensuplarına ve iki gündür emeği geçenlere tekrar en içten duygularla teşekkür ederim.

GENEL DEĞERLENDİRMELER

Yusuf Şevki YAVUZ*

İslâm ilimlerinde metodoloji/usûl konusuyla ilgili olan bu tartışmalı ilmi toplantıda sunulan tebliğleri bu bağlamda değerlendirmeye çalışacağım. Öncelikle tebliğ hazırlayıp sunan akademisyen arkadaşları tebrik eder, başarılarının devamını Allah Teâlâ'dan niyaz ederim.

Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesiyle İlişkisi başlığını taşıyan ve Prof. Dr. Cağfer Karadaş tarafından hazırlanan tebliğde kelâm ilminin oluşması ve geçirdiği tarihi devirler hakkında bilgiler verilerek başlanmıştır. Burada kültürlerin ve dinlerin birbirleriyle etkileşim içinde olduklarına vurgu yapılmış, Mûtezile ile Ehl-i Hadis arasındaki yöntem ihtilafının Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmını doğurduğunu ve nasların aklî bilgilerle tevil edilmesi sonucu uzlaşmacı bir yöntemin inşa edildiğine dikkat çekildi, zamanla felsefe ve mantık ilimlerinden yararlanılarak kelâmda bu ilme ait kavramların kullanıldığına atıfta bulunuldu. Batı'da yeni felsefî ve bilimsel gelişmelerin ardından ise kelâm ilminin ihtiyaca cevap veremeyen bir konuma düştüğü belirtilerek Yeni İlm-i kelâmın inşa edilme sürecine girildiğine temasla bu kısım bitirilmiştir. Kelâm ilminin yeniden inşa edilmesinde nasıl bir yöntemin izlenmesi gerektiği meselesi tartışılmamıştır.

Kelâm ilminin diğer ilimler içindeki yeri başlığı altında usûl-i fkhın kelâma muhtaç olmasını, hüküm çıkaracağı naslara inanmayı gerektiren delillerle irtibatlandırılmıştır. Kelâmın

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

felsefe ile ilişkisi bağlamında bu ilim, felsefeye karşı alternatif bir rasyonel evren yorumu getiren bir bağlamda konumlandırılmıştır. Kelâm ilminin tasavvuf ilmiyle başlangıçta ortak bir zeminde yürürken zaman içinde tasavvufun felsefeleşmesinin, bu zeminin değişmesine yol açtığına temas edilmiştir. Ancak, naslara yönelik tasavvufî yorumların farklılaşmasıyla kelâmî tevillerle sûfilerce yapılan uzak aşırı işarî ve bâtınî yorumların bu ortak zeminin değişmesinde önemli bir rol oynadığına değinilmemiştir ki bu husus aslında kelâm-tasavvuf ilişkisi açısından ve nasları yorumlama yöntemi açısından son derce önemlidir.

Tebliğde daha sonra bilgi, varlık, Allah, evren, insan, ahiret ve kısaca ahlak konularında kelâm ilmiyle yukarıda sözü edilen diğer üç disiplinin görüşleri belirtilerek bazı mukayeseler yapılmıştır. Ancak kelâm ilminin üç temel probleminden biri olan nübüvvet konusuna ve ayrıca insan fiilleri meselesine yer verilmemiştir ki bu ilimler arasında asıl yöntem ve görüş farklılıkları bu meselelerde yoğunlaşmaktadır. Buna yer verilmemiş olması konu bütünlüğü açısından büyük bir eksiklik teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Bilgi bahsinde aklın sadece bilginin akledilmesini sağladığı ve fakat bilgi üreten bir kaynak olmadığına imada bulunulması kelâm ilmi bakımından problemli bir yaklaşımdır. Çünkü kelâmda akıl yürütmek kesinlikle aklî bilgi üretme vasıtasıdır. Varlık bahsinde meleklerin varlıkları ve fonksiyonlarına yer verilmemiş olması da İslâm'ın varlık düşüncesini ortaya koymakta bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca tebliğde gerek kelâm meseleleri incelenirken gerekse Müslüman filozofların görüşleri belirtilirken kelâmın felsefenin ana kaynaklarına gidilmemesi de tebliğin bir zaafı olarak görülmelidir. Tebliğin başlığıyla muhteva arasında tam bir uyumun olduğunu söylemek de oldukça zordur. Daha kesişe ve ayrışan noktalar hangi sebeplere dayandığı gösterilerek açıklığa kavuşturulmalıydı. Bunu yapıla-

bilmesi de büyük ölçüde bu ilimlerin kullandıkları yöntemlerin ortaya konulmasını gerekli kılar.

Prof. Dr. Ferhat Koca arkadaşımız tebliğinde Usûl-i Fkıh'ta geliştirilen yöntemleri Fukaha/Hanefiyye, Mütekellimîn ve Memzûc yöntem kısımlarında inceledi ve bu ilmin temel kavramlarının kelâm ilminden alındığını belirterek aralarında ayrılmaz bir ilişkinin bulunduğunu belirtti. Yazar, hüsün-kubuh meselesinin usûl-i fıkıhla ilişkili olmadığını belirtmiş, ancak müzakereciler bunu isabetli bulmamıştır ki esasen bu iddiayı usûl-i fıkıh kaynaklarından hareketle doğrulamak mümkün görünmemektedir. Yazarın bütün İslâmî ilimlerin mebâdî ve mesâil (ilkeler ve problemler) temelinde yeniden inşa edilmesi gerektiğine dair yaptığı tespit tebliğin özünü teşkil edici mahiyette olup yerinde bir tespittir. Tebliğde Tasavvuf-Fıkıh ilişkisine bakış yapılırken dinin çizdiği çerçeve içinde kalındığı sürece tasavvufla usûl-i fıkıh arasında bir problemin bulunmadığına yer verilmiştir.

Doç. Dr. Ömer Türker tarafından sunulan tebliğde kelâmın kuruluş amacının bulunmadığı, bu ilmin metafiziğin karşılığı olmadığı, teorik felsefenin mukabilinde oluştuğu, tümel ve külli bir ilim olarak algılandığı, aynı şeyin tasavvuf için de geçerli olduğu ve İslâm Felsefesi ile kelâm arasındaki ihtilafların metafizik ilkelerdeki farklılıklardan kaynaklandığı belirtilmiştir. İhtilaflı konuların başında nedensellik, nefsin tanımı, bilginin oluşumu, maddenin yapısı ve oluşumu gibi konulara temas edilmiştir. Felsefedeki 'birden bir çıkar' ilkesi nedenselliği temellendiren ilke olarak değerlendirilmiş; kelâmcıların nedenselliği reddetmesinin arkasında fail-i muhtar ve kadir-i mutlak tanrı anlayışının bulunduğuna dikkat çekildi. İslâm Felsefesinde bilginin oluşumunda bilkuvve bilgi olan faal aklın, bilfiil bilgi olan nefste bilgiyi var ettiğine, kelâmcılar nezdinde ise ilk bilginin Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekilmiş, Yine bir başka farklılık şudur ki filozoflara göre nefs aklî bir cevher olmasına mukabil bazı kelâmcılara göre nefs

yani ruh yoktur, sadece canlı bünyeden ibaret olan insan vardır, filozofların nazarında maddi varlılar madde ve suretten, kelâmcılar nezdinde ise cevher ve arazdan oluşur. Tebliğde, mütekaddimin döneminde kelâmla tasavvuf arasında bir farklılık söz konusu değilken müteahhirin döneminde tasavvufun felsefeye eklemlendiği vurgulanmıştır. Tebliğde usûl-i fıkıhla diğer ilimler arasındaki ilişki ve farklılıklara yer verilmemiştir.

Prof. Dr. Salih Çiftçi tarafından hazırlanan tebliğde ilk zahidler ve tasavvufun oluşum sürecine daie bilgilerle başlayan tebliğde Selefî, Sünnî ve Felsefî tasavvuf tasnifi yapılmış, ilk dönmede tasavvufun diğer ilimlerle ilişkisine yer verilmiş, öncelikle fıkıh tasavvuf ilişkisi irdelenmiş ve bu bağlamda fukahanın tasavvufa özellikle bâtınî teviller alanında yönelttiği eleştiriler belirtilmiş, kelâm tasavvuf ilişkisinde ilk sûfilerin Mûtezil'yi eleştirdiği ve fakat Sünnî kelâmla tasavvuf arasında bir uyumun bulunduğuna temas edilmiş, bu çerçevede sûfilerin akla fazla değer verdiği gerekçesiyle kelâma yönelik eleştirilerde bulunduğuna vurgu yapılmıştır. Tasavvufun felsefe ile ilişkisine de temas edilen tebliğde hicrî III. Asırda Hallâc, Zünnûn el-Mısrî ve Hâkim et-Tirmizî gibi sûfiler kanalıyla felsefî görüşlerin tasavvufa intikal ettiği belirtilmiştir. Tebliğ sahibi sonuçta "bugünün insanına nasıl bir tasavvuf sunabiliriz" sorusuna verilebilecek bir cevabın henüz mevcut olmadığını söyleyerek gelenekle çağdaş Müslümanların buluşturulamadığını bir sonuç olarak beyan etmiştir.

Toplantıda sunulup tartışılan tebliğlerden çıkarılması gereken sonucu kısaca belirtmek gerekirse şunları söylemek mümkündür: Tarihî süreçte tarihî, kültürel ve siyasî şartların belirlediği bir çerçeve içinde inşa edilmiş bulunan İslâm düşüncesinin kurucu disiplinlerini hem yöntem, hem de problemler temelinde yeniden inşa etmedikçe Müslüman dünyanın günümüzün ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak bir pozisyon-

da bulunacağında şüphe yoktur. Bilginin baş döndürücü bir hızla üretildiği ve dolayısıyla çok kolay eskidiği çağımızda üretilen bilgiler ekseninde felsefe, kelâm, usûl-i fıkıh ve tasavvufun yöntem ve problemler açısından yeniden inşa edilmemesi halinde Müslüman dünyanın yıkılmış bulunan medeniyetimizi yeniden kurabileceğini düşünmek mümkün görünmemektedir. İslâmî ilimlere hizmet yolunda başarılara imza atmış bulunan İSAV'ın böyle bir projenin hayata geçirilmesini sağlayacak girişimlerde bulunmasının yararlı olacağını umuyorum.

Ahmet YAMAN*

Teşekkür ediyorum, tekrar saygılar sunuyorum.

İSAV'ımızı, altıncısını yaptığı bu metodoloji/usûl toplantıları dolayısıyla kutluyorum. İslâmî İlimler Araştırma Vakfımız eğer şimdiye kadar başka bir çalışma yapmamış olsaydı bile bu altı toplantıyla aslına ve ismine muvafık çalışma gerçekleştirme görevinin gereğini de yerine getirmiş sayılabilirdi. Bu bile onun şeref hanesine yazılmaya yeter bir etkinlik olurdu. Bu sebeple ben gönülden takdirlerimi ve teşekkürlerimi sunuyorum. Öyle anlaşılıyor ki bu seri yedi, sekiz, dokuz gibi devam edecek. İnşallah devam etsin ve meseleler biraz daha dikey bir boyutta ele alınır hale de gelmiş olsun.

Şimdi bendeniz birkaç dakika içerisinde bu toplantımızın formatıyla ilgili bir tespitimi ve buna bağlı olarak bir temennimi dile getireceğim. Bir de biraz daha genel bir mahiyette muhtevayla ilgili bir iki cümle arz etmeye çalışacağım.

Tabii önümüzde dört ayrı saha var, dört ayrı ilim dalı var ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, takviyelerini, birinin diğerine mebâdi ve mesâil hizmeti verip vermediğini, metodolojik açılım sağlayıp sağlamadığını veya nereye kadar bir iletişim ve irtibat halinde olup olmadıklarını konuşuyoruz. Tabiatıyla bu çok geniş bir çerçeveyi ihata etmek anlamına geliyor. Ferhat Bey dile getirdi, sadece onun tebliği bile aslında on altı tebliğe bölünebilecek içeriğe ve genişliğe sahip durumda. Öyle olunca biz burada aslında beklenen sonuca tam olarak ulaşabildik mi? Zannediyorum tam olarak ulaşamadık. Çünkü biz daha çok yatay konuştuk; burada ilimlerin kendi iç meselelerine dalmış olduk, bu arada mensubiyet sâikiyle atışmalarımız da oldu. Aslında irtibat noktalarını tespitten ziyade

---

* Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ilgili bilim dalının mesâiline, problematiğine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş olduk. Doğrusu bunlar da çok yararlı oldu; ben kendi adıma çok istifade ettim. İki gün önceki birikimime göre buradan daha dolu gidiyorum. O bakımdan müteşekkirim.

Fakat hadiseye toplantının müdîr fikri doğrultusunda bakacaksak biraz eksiğimiz olduğunu belirtmeliyim. Önce çerçevenin belirlenmesi ve toplantının işleyiş şekli açısından şu kanaatimi paylaşayım: Konuları yatay değil de dikey ele alacak bir çerçeve belirlenmeliydi. Hatta mesela ilk üç yüz yıl, iki yüz yıl tarzında zaman itibariyle tahdit edilmiş veya coğrafya olarak tahdit edilmiş hatta daha önemlisi kavramsal düzeyde tahdit edilmiş bir çalıştay formunda yapılsaydı, sanıyorum ilimler ve ıstılahlar arasındaki irtibatlar daha berrak tespit edilmiş, keza iftiraklar da o nisbette ortaya çıkmış olurdu. Mesela sadece hüsün-kubuh konusu bakımından bile bu iki, üç, dört ilim dalının irtibatı veya sadece "varlık" ve "bilgi" anlayışları bakımından ya da sadece "hüküm" anlayışları bakımından bir araştırma-soruşturma yapılsaydı zannediyorum daha net sonuçlara ulaşmış olurduk.

Şimdi içerikle ilgili söyleyeceklerime geçiyorum. Toplantımızın ismi, "İslâm düşüncesinin kurucu unsurları" üst başlığını taşıyor. Acaba gerçekte böyle bir düşünce var mı? Yani İslâm düşüncesi dediğimiz, yeknesak ve hepimizin ortaklaşa "hah işte budur" dediği bir İslâm düşüncesi var mı? Buradaki müzakerelerden öyle anlaşıldı ki, öyle tekil bir düşünce yok. Burada o şemsiyede bile ittifak edemedik. Niye? Çünkü varlık anlayışında ve bilgi anlayışında yani hem ontolojide hem de epistemolojide en temel noktalar da bile ayrıştığımız ortaya çıkmış oldu. Şimdi bu en temel noktalarda ayrışmış olan birimlerin nasıl olur da birleşerek bir İslâm düşüncesi meydana getirebildiğine ikna olalım? Yani Tanrı-âlem arasındaki ilişki hususunda bu ilişkinin mahiyeti bakımından kavramsal düzeyde çok farklı şeyler söylüyoruz. Diğer taraftan bilgi teorimiz yani

bilginin kaynağı ve değeri konusunda da çok ayrı epistemik vadilerde dolaşıyoruz.

Bu gerçeklere mebni olarak bendenizin iddiası şudur: Burada konuştuğumuz ilimlerin yanına, adını anmadığımız başka ilimleri de alalım, bunlardan müteşekkil, bunların her birinin emeği ve katkısı olan yeknesak ve tekil; herkesin ortak bir benimsemeyle "hah bu benimdir" diyebileceği bir İslâm düşüncesi çıkmaz. Bu yargıyı ben kendiliğimden söylüyor, fantezi üretiyor değilim. Nereden hareketle söylüyorum? İki gün boyunca gördük ki, farklı ilim geleneklerinin ortaya koyduğu kendilerince bölünmüş, diğerlerinin benimsemekte zorlanacağı hatta kendi varlık-bilgi çerçeveleri bakımından kesinlikle reddedeceği çerçeveler var, muhtevalar var, kabuller var. Bu çerçeveler ve muhtevalar içerisinde zaten tarih boyunca her birimiz kelâmcı, fakih, feylosof ve mutasavvıf olarak çalışmışız, üretmişiz ve kendimize has terminoloji geliştirmişiz ya da ortak terimleri kendimize göre yeniden içeriklendirmişiz. Ben bütün bunları şimdi ortadan kaldıramam. "Gelin ey sûfîler, yorumlarınızı akâid ve fıkhın doğru yanlış cedveline arz edin! Ey felâsife, söylediklerinizi ve yazıp çizdiklerinizi kelâmın onayından geçirin de öyle ortaya koyun!" desem ne değişir? Bir araya gelir ve tekil bir "İslâm düşüncesi" üretebilir miyiz?

Ben bunu yapamam. Yani felâsife ve mutasavvıfeyi öteki addedemem. Zaten bu var olan bir şey; ben yok saysam ne değişecek? Öyleyse herkes kendi kulvarında, kendi terminolojisi ile kendi muhtevası ile ve hatta dünya görüşü ile, evet evet bakın bilerek dünya görüşü diyorum, kendi dünya görüşü ile çalışmaya devam etsin.

Bu dünya görüşü farkına bir örnek vereyim. Bugün kendisine sıkça atıf yapılan İbn Arabî üzerinden bir örnek. Fütûhât-ı Mekkiyye, 2. cild, 1985 Kahire baskısında galiba 206. sayfaydı. Çok tuhaf geldiği için zihnimde kalmış. Birçok tuhaf-

lığın içinden bir tanesi. Tuhaf, ama kime göre tuhaf? Benim İslâm anlayışıma göre tuhaf. Belki Ekrem Bey bunu gayet anlamlı bulacak, farklı bir İslâm'ı var çünkü onun. Ama tekrar ifade edeyim, ben bunu mahkûm etmiyorum, öteki saymıyorum. Fakat beraberce hepimizin altına imza atacağı bir İslâm düşüncesi kuramayacağımız, oluşturamayacağımız kanaatini dile getiriyorum. Örnek şu:

Bakara Sûresi'nin Kur'ân'ın esaslı kavramlarından bazılarını içeren إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ayeti, bakın aslında neyi buyuruyormuş:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا (أَيْ سَتَرُوا مَحَبَّتَهُمْ فِيَّ). *Kâfir kim olmuş oldu? Veya küfür neymiş ve kime kâfir denirmiş?* İbn Arabî'ye göre kâfir, Allah'a olan sevgilerini gönüllerinde gizleyenler oldu. Sonra:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ (يَا مُحَمَّدُ) أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ *"Ey Muhammed! Bana olan muhabbetlerini insanlardan gizleyenleri senin vasıtanla gönderdiğim vaîd ile uyarsan da uyarmasan da onlar senin sözüne inanmazlar. Çünkü onlar Benden başka hiçbir şeyi düşünmezler. Sen onları Benim yarattığım şeylerle korkutuyorsun; oysa onlar bu şeyleri ne biliyor ne de görüyorlar."*

Niçin böyledir?

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. *"Zira Benden başka hiçbir şeyi içermesin diye Ben onların kalplerini; âlemde Benden başka hiç kimsenin sözünü işitmesinler diye kulaklarını; benim dışımda hiçbir şeyi müşahede etmesinler diye gözlerini mühürlemişken sana nasıl inansınlar ey Muhammed! Hak tecellisi olan bu kadar yüksek mazhariyetten sonra senin onları uyarmana fırsat vermem ve böylece kendilerinden uzak durmam onlar için ne büyük azaptır. Tıpkı seni 'kâbe kavseyn ev ednâ' bana yaklaştıktan sonra, seni yalanlayanlara gönderdiğimde çektiğin azap gibi! İşte yarattıklarım üzerinde kendilerine emniyet alanı tanıdığım, kendilerine yönelik rızamı gizlediğim kimselerdir bunlar ve Ben onlara asla kızmayacağım!"*

Şimdi bakınız: Siz bu ayetten ne anladınız? Ben ne anladım? Sahabeden bugüne kadar Müslümanlar ne anladı? Falanca ne anladı. Demek istediğim işte böyle bir şey. Bu temelden farklı iki bakış, nasıl olacak da bir "İslâm düşüncesi" çizgisinde buluşacak. Bunun imkânı yok değerli hocalarım, aziz kardeşlerim. Bunun imkânı yok. Ne var peki? Farklı kulvarlar var. Farklı terminoloji, farklı evren/tanrı anlayışı, farklı epistemolojiler var. Bu anlayışlar tarih boyunca da var oldu. Ben bunları şimdi silemem, kaldıramam. Öyleyse müştereğimiz olan değerler ve sistemler üzerinden bunların değerlendirmesini yapalım. Müştereğimiz ne? Müştereğimiz dil, ümmetin kâhir ekseriyetinin baştan beri genel kabulleri yani Hz. Peygamberi'n (s.a.v.) dili ile "es-sevâdü'l-a'zam'ın dünya görüşü ve bir de yaşanmışlık. Yaşanmışlıktan kastım asr-ı saadet ve sahabe-i kiram dönemi. Yani burada hâkim olan eşya, evren, tanrı ve bilgi anlayışı. Yaşanmışlık… Bu bize geliyor mu? Geliyor. Buradan hareketle değerlendirmeler yapıp artı eksiler koyabiliriz ve kendi kanaatlerimizi böyle arz edebiliriz diye düşünüyorum. Yani لكم حقيقتكم ولي حقيقتي gibi bir noktaya ulaşmış durumdayım. Çok teşekkür ederim.

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Usûl-i fıkıh, kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesi, İslâm Medeniyetini inşâ eden dört ilmi sahadır. Bu açıdan mezkûr disiplinlerin arasında mümkün olduğunca iletişim ve irtibatın sağlanması gerekmektedir.

"Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin; Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi" oturumun tebliğcisi Prof. Dr. Cağfer Karadaş, kelâm ilminin ve diğer ilimlerin kahir ekseriyetinin Irak bölgesinde doğup gelişme kaydettiğine dikkat çekmektedir. Zira bu bölge, tarih boyuncu sıkıntılı ve sorunlu bir bölgedir. Hicaz bölgesinde büyük problem ve sorunlar gözükmemektedir. Karadaş'a göre Hanbelî mezhebi bile Bağdat'tan çıkmıştır.

Kelâmın merkezi Basra'da Hasan Basri, Kufe'de Ebu Hanife'nin isimleri öne çıkmaktadır. Kufe ve Basra, Bağdat kurulana kadar çok önemli ilim merkezleriydi. Müslümanlar, fetihler esnasında ilk defa Hıristiyan, Yahudi ve Mecusi topluluklarla karşı karşıya gelmişlerdir. Roma ve Bizans Hıristiyanlaşınca; buradaki felsefeciler, İran, Cundişapur taraflarına yönelip yerleşmişlerdir.

Peygamberler içinde en kelâmcı olan, Karadaş'a göre, Hz. İbrahim'dir. Zira Tevhid mücadelesinde Hz. İbrahim aklî delilleri öne çıkarıp kullanmıştır.

Müslümanlar, yeni fetihlerle birlikte karşılaştıkları din mensuplarına, onların inancı üzerinden giderek İslâm'ı anlatmışlardır. Bu meselelerin en başta gelinlerinden birisi olan evren tasavvuru konusunu önemsemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak Müslümanlar, bir evren görüşü ortaya koymak zorundaydılar.

İslâm tarihinin kırılma zamanlarından biri Mihne döneminde, Mutezile, Ehl-i Sünnet'e yaklaşıyor. Ancak Mihne, Mu-

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

tezile için hem bir zirve hem bir çöküş, geriye gidiştir. Diğer taraftan Mihne, yeni bir dönemin başlangıcı olarak ortaya çıkıyor. Ehl-i Sünnet'in çıkışını hazırlıyor.

Eşarilîğin güçlenmesi Nizamiye medreseleriyle beraber olmaktadır. Zira Batı'daki/Mısır'daki Şiî Fatımî kontrolündeki Ezher'in eğitim politikası ve felsefesi, Şiî eksenli bir zemine oturmaktaydı. Bunun karşısında Gazzâlî'nin de hocası olan Cüveynî, Nizamülk'ün Nizamiye medreselerini kurmasıyla, bu kurumun başına getirilmiştir. Cüveynî, ilk olarak bu medresenin eğitim programlarını Eşarî öğretinin ilkeleriyle temellendirmiştir. Bu çerçevede kitap ve ders programları Eşarî ekolün tesiri altında şekillenmiştir.

Hakikati, disiplinler üzerinde araştırma çabası içerisindeki Gazzâlî, kelâm ilmini en baştaki ilim olarak kabul eder. Nizamiye'nin öncü kurucu hocalarından Gazzâlî'yle başlayan felsefe kelâm ilişkisi Razi'yle zirveye ulaşmıştır. Razi'yle birlikte kelâm fıkıhtan uzaklaşarak felsefeye yaklaşmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılda/Modern zamanlarda gördüğümüz Yeni İlm-i kelâm çalışmalarını, Cafer Karadaş, on ikinci yüzyılda olduğunu ifade etmektedir.

Selefiyyeyi yüz yıllık bir akım olarak değerlendiren Cafer Karadaş, bu akımın daha erken dönemlerde aranmasına itiraz etmektedir. Bu çerçevede "hadisin geliştirdiği bir ilim yoktur" iddiasıyla, hadisin verilerine ihtiyaç duyan tefsir, fıkıh, tarih, kelâm hatta sosyoloji ve psikoloji gibi alanlar görmezlikten gelinmektedir.

Karadaş için Ehl-i Hadis tek bir mezhep olarak ele alınamaz. Ona göre günümüze gelen tek Ehl-i Hadis, Hanbelî mezhebidir.

Bilgi

Kelâmın bilgi kaynağının öncelikle nass olduğunu ifade eden Karadaş, ikinci olarak sünnet olduğunu belirtmektedir.

Ona göre, akıl, İslâmî ilimleri tedvin eden bir araçtır. Bu çerçevede Mutezile'ye akılcı bir mezhep demek yanlıştır. Felsefeyle ilişkisi bakımından bakıldığında Razi'den daha ileri değildir.

Varlık

Karadaş'a göre, felsefe vücud üzerinde dururken, kelâmcı mevcud üzerinde duruyor. Kelâmcılar, mevcudu; kadîm mevcud, hâdis mevcud diye ikiye ayırıyorlar. Kadîm mevcud, Allah'tır. Hâdis mevcud, Allah'ın dışındaki her şeydir.

Felsefe ise, varlığı ayırırken, vacip ve mümkün kavramlarını kullanmıştır. Vacip, kadîm; mümkün hâdis şeklinde ele alınmıştır. Cafer Karadaş, felsefecilerin kavramları kelâmîleştirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre kelâmcıların öngördüğü Allah anlayışıyla, felsefecilerin öngördüğü Tanrı anlayışı farklıdır. Bu kapsamda kelâmcılar, "yoktan yaratmayı" önemsemişlerdir.

Evren

Kelâmcıya göre evrenin başlangıcında yokluk vardır. Felsefecilere göre evrenin başlangıcında akl-ı faal vardır. Cismani âlem onunla başlar. Ay-üstü âlem ve ay-altı âlem ayırımına dikkat çeken Karadaş'a göre, Ay-üstü; oluş ve bozuluşun olmadığı alandır. Ay-altı âlem; oluş ve bozuluşun olduğu alandır. Bu kapsamda evrende gâib ve şâhid alan söz konusudur.

İnsan

İnsan konuşan canlıdır. Buradan hareketle Karadaş, kelâm kitaplarında insan üzerinde fazla durulmadığının altına çizmektedir. Fıkıh kitaplarında ise insan üzerinde durulur.

Ahlâk

Felsefe, Karadaş'a göre, ahlâkı Allah'a dayandırmaktadır: "Allah'a benzemek". Karadaş'a göre, ahlâkta örnek Allah'tır. İbnü'l-Arabî, insan isimlere (esmâ) benzer.

Kapsamlı ve nitelikli bir tebliğ hazırlayan Cafer Karadaş'ın eksik bıraktığı bir takım hususlara dikkat çekecek olursak;

Bu oturumda Nübüvvet bölümünün konuşulmaması; ayrıca felsefî eserlerin referanslarının eksikliği veya birincil felsefî eserlere müracaatın dikkate alınmaması zayıf bir yön olarak değerlendirilebilir.

Müzakerelerde ise, birleşen hususlar yerine ayrışan hususların öne çıkması: bu anlamda çalıştayın amacına hizmet etmediği kanaatindeyim. Konuşmalar esnasında yapılan tartışmalarda, disinlinlerin/alanların "kutsanması" ve katılımcıların kendi sahalarını "ayrıcalıklı-özel" olarak görmesi problemi devam etmiştir.

Felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarının birbirleri karşılık gelebilecek kavramları şöyle bir tabloyla ortaya koymak mümkündür:

Felsefe, Kelâm Ve Tasavvufun Kullandığı Farklı Ortak Kavramlar:

Felsefe	Kelâm	Tasavvuf
-İttisal		- Rabıta
-Tanrıya benzeme		-Allah ile veya Allah'ın isimleriyle ahlaklanma
		- Fena fillah: Allah'a benzemenin bir başka ifadesi
-Nefsin akl-ı faal ile ittisal kurması	-İhsan (Allah'ı görüyormuş gibi yaşama çabası)	- Allah'ı görme O'nunla mülaki olma (miraç)

ÖZET

İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları:

Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi

14-15 Kasım 2015 tarihinde Üsküdar Sabahattin Zaim Kültür Merkezi'nde "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" başlığı ile farklı branşlarda bilim adamlarının iştiraki ile yaptığımız bu çalıştay açılış, dört sunum, müzakere ve değerlendirme oturumlarından oluşmaktadır.

Açılışta, toplantının organizatörlüğünü üstlenmiş bulunan Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'nin kısa bir sunumu olmuş, sonra birinci oturuma geçilmiştir. Bu oturumda Prof. Dr. Cağfer Karadaş, "*İslâm Düşüncesinin Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm, Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*" konulu tebliğini sunmuş ve akabinde müzakere edilmiştir.

Öğleden sonra icra edilen ikinci oturumda Prof. Dr. Ferhat Koca, "*İslâm Düşüncesinin Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*" başlıklı sunumunu yapmış ve katılımcılar tarafından müzakeresi yapılmıştır. Birinci gün çalışmaları bu iki oturumla tamamlanmıştır.

Üçüncü oturum, 15 Kasım 2015 Pazar günü sabah 10'da başlamış ve bu oturumda Doç. Dr. Ömer Türker tarafından "*İslâm Düşüncesinin Birleşen ve Ayrışan İslâm Felsefesi, Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf*" konulu sunum yapılmıştır. Oturum, katılımcıların müzakeresi ile devam etmiştir. Öğle arasından sonra dördüncü oturum icra edilmiş ve bu oturumda, Prof. Dr. Salih Çift, "*İslâm Düşüncesinin Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvuf, Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi*" konulu sunumunu yapmıştır. Bu sunumun müzakere edilmesinden sonra değerlendirme oturumuna geçilmiştir.

الخلاصة

العناصر المؤسسة للفكر الإسلامي من أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية

تم انعقاد ندوة ذات مناقشات علمية نظمها وقف دراسات العلوم الإسلامية في مركز الدكتور صباح الدين زعيم الثقافي التابع لبلدية أوسكودار في 14–15 نوفمبر 2015م بعنوان "العناصر المؤسسة للفكر الإسلامي أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية". وكانت هذه هي فقد قدم .الندوة السادسة من الندوات ذات المناقشات العلمية للمتخصصين الأستاذ الدكتور فرحات قوجا بحثًا في صلة علم أصول الفقه بعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية والتصوف، كما قدم الأستاذ الدكتور جعفر قراداش بحثًا في صلة علم الكلام مع أصول الفقه والفلسفة الإسلامية والتصوف، وقدم الأستاذ الدكتور عمر توركر بحثًا في صلة الفلسفة الإسلامية بعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف، وقدم الأستاذ الدكتور صالح جفت بحثًا في صلة وقد تم مناقشة هذه .التصوف بالفلسفة الإسلامية وأصول الفقه والكلام البحوث من قبل رجال العلم المشاركين في الندوة، وانتهت الندوة بتقييم عام.