DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

İslam Teolojisine Giriş

Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi

Louis Gardet & Georges Anawati

Fransızca'dan Çeviren: Ahmet Arslan

AYRINTI

İDEA AYRINTI

LOUIS GARDET (1904-1986): Fransa, Toulouse doğumlu Katolik bir rahip; tarihçi; Yeni Thomasçı bir kültür filozofu; Müslüman-Hıristiyan diyaloğunun öncülerinden olan Fransız oryantalisti. Louis Gardet, L. Massignon ekolünün parlak temsilcilerindendir. Başta kelâm, tasavvuf ve İslam felsefesi olmak üzere, İslam kültür ve medeniyeti hakkında karşılaştırmalı araştırmalar yapmış, yirmi bir kitap ve 100'den fazla makale yayımlamıştır. Bazı eserleri: *Mystique musulmane: aspects et tendances: Expériences et techniques* (Paris, Vrin, 1986, Georges Anawati ile birlikte) *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée* (Paris, Vrin, 1946, Georges Anawati ile birlikte), *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, Vrin, 1951), *Expériences mystiques en terres non chrétiennes* (Paris, Alsatia, 1953), *L'Islam* (Saint-Alban-Leysse, Collège théologique dominicain, 1956), *Connaître l'islam* (Paris, Fayard, 1958), *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris, Vrin, 1961), *L'islam: Religion, et communauté* (Paris, Desclée De Brouwer, 1967), *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris, J. Vrin, 1967), *Les hommes de l'islam, approche des mentalités* (Paris, Hachette, 1977), *L'Islam: hier, demain* (Paris, Buchet-Chastel, 1978), *La Cite Musulmane: vie sociale et politique*, (Paris, Vrin, 1954) [*Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat*, Çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, 2014).

GEORGES CHEHATA ANAWATI: (1905-1994): İskenderiye, Mısır doğumlu Dominiken rahip, tarihçi ve İslam bilgini. Ayrıca eczacılık eğitimi aldı. Dominicain d'Etudes Orieantales du Caire (IDEO) Enstitüsü'nün kurucusudur. Taha Hüseyin, Louis Gardet, Louis Massignon ve Gustav von Grunenbaum ile arkadaş olmuş ve onlar gibi dinlerarası ve kültürlerarası diyalog üzerine çalışmalar yapmıştır. İbni Sina'nın *Metafizik*'ini Fransızca'ya çevirip yayımlamıştır (1978-1985). Arap tarihi, felsefesi ve bilimi üzerine 26 kitap (12'si başka yazarlarla ortak), 350'den fazla makale yayınladı. Bazı eserleri: *Essai de Bibliographie avicennienne* (Dar Al-Maaref, Kahire, 1950, 20 sayfası Arapça, 450 sayfası Fransızca), *The History of Drugs and Medication* (Arapça, 1959), *Dieu et la destinée de l'homme: Les grands problèmes de la théologie musulmane*, (Louis Gardet ile birlikte, Vrin, 1967), *Christianity and Arab Culture* (Arapça, 1992), *Études de philosophie musulmane* (Vrin, Paris, 1974).

Ayrıntı: 904
İdeaAyrıntı Dizisi: 26

İslam Teolojisine Giriş
Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi
Louis Gardet & Georges Anawati

Kitabın Orijinal Adı
Introduction à la Théologie Musulmane
Essai de Théologie Compareé

Fransızca'dan Çeviren
Ahmet Arslan

Yayıma Hazırlayan
Onur Koçyiğit

Son Okuma
Derviş Aydın Akkoç

Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologe comparée
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981.
http://www.vrin.fr

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
DEA PICTURE LIBRARY / De Agostini Picture Library
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2
Topkapı/İst. Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, Eylül 2015*
Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-605-314-012-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Fax: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/AYRINTIYAYINEVI facebook.com/ayrinti.yayinlari instagram.com/ayrintiyayinlari

İslam Teolojisine Giriş

Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi

Louis Gardet & Georges Anawati

Louis Massignon'un Önsözüyle

İDEAAYRINTI DİZİSİ

KURTULUŞ TEOLOJİSİ
Ed. Christopher Rowland

KİRLİLİK KAVRAMI VE ALEVİLİĞİN ASİMİLASYONU
Mevlüt Özben

İSLAM'IN GELECEĞİ
Wilfred S. Blunt

İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
Mahmut Muhammed Taha

~~TANRISIZ~~ AHLAK?
Walter Sinnott-Armstrong

DÜŞMANIN TARİHİ
Gil Anidjar

İSLAM'DA 50 ÖNEMLİ İSİM
Roy Jackson

ESRÂRNÂME
Ferîdüddîn Attâr

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
1. Cilt

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABÎ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İLÂHÎNÂME
Ferîdüddîn Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İçindekiler

— Önsöz 11
Çevirenin Önsözü 13

Giriş Notları 21
Bir Diyalogun Koşulları 21
Amacımız 21
1. İç Doğası Bakımından Kelam 23
2. Kültürel ve Tarihsel Bağlamı İçinde Kelam 25
3. Kelam ve Evrensel Kültür 25
Karşılaştırmalı Teoloji 29

Semboller ve Kısaltmalar Listesi 33
A. Dergiler ve Sözlükler İçin Semboller 33
B. En Önemli Kitap ve Makalelerin Kısaltmaları 34

Transkripsiyon Sistemi 40

Birinci Kısım
Pozisyon ve Yapı

I. Bölüm
Tarihsel Bağlamında İslam Teolojisi (Kelam)

Genel Çerçeveler 43
I. Medine'de Ön Teşekkül Dönemi 49
II. Mayalanma Dönemi (veya Hıristiyan Teolojisiyle Karşılaşma) 57
A. Siyasi Çatışmalar 57
B. Şam'ın Başkent Olması 61
III. Kahramanlık Dönemi: Mu'tezile-Gelenekçilik Çatışması (veya Yunan Felsefesiyle Karşılaşma) 67
A. Kültürel Ortam 67
B. Mu'tezile Kelamı 76
IV. Eş'ariliğin Zaferi 85
A. Eş'ari 85
B. Eş'arilik ve Maturidilik 95

C. *Bâkıllânî, Atomculuk* 98
D. *Cuveyni (İmam el-Harameyn)* 101
V. Gazalici Telifçilik ve "Yeniler"in Yolu 104
A. Gazali 104
B. *Via Antiqua ve Via Moderna (Eskilerin Yolu ve Yenilerin Yolu)* 111
VI. Donmuş Tutuculuk 117
VII. Reformcu Dönem 120
A. Afgani 120
B. *Muhammed Abduh* 123
— Sonuç 133

II. Bölüm
Bilginin Düzenlenmesinde
Müslüman Teolojisinin (Kelam) Yeri

I. Antik Miras 140
A. Aristoteles'in Eseri 140
Aristoteles'e Göre Bilimlerin Sınıflandırılması: 144
B. *Antik Mirasın Nakli – Liberal Sanatlar* 147
II. Kelam ve Müslüman Bilimler 148
A. Farabi'nin Bilimlerin Sayımı'nda Kelamın Yeri 149
B. *İhvân-ı Safâ'nın Ansiklopedisine Göre Kelamın Yeri* (Rasâ'il İkhwân al-safâ) 155
C. *Hârizmi'nin* Mafâtih al-'ulûm*'una Göre Kelamın Yeri* 158
D. İbn El-Nedim'in Fihrist'inde Kelamın Yeri 161
E. *Gazali'de Kelamın Yeri* 162
F. İbni Haldun'a Göre Kelamın Yeri 172
III. Hıristiyanlık'ta Teolojinin Durumu 176
— Sonuç 188
Ek: Büyük Camilerin Eğitim Kademeleri 190

III. Bölüm
Eserlerin Yapısı

I. İlk Amentüler 194
A. Al-Fıqh-al-Akbar 196
B. *Ebu Hanife'nin* Wasiyya*'si* 198
C. *Al-Fıqh al-Akbar II* 199
D. *Eş'ari'nin Amentüsü* 202
II. Sapkın Mezhepler ve Polemiklerle ilgili Eserler 205
A. Eş'ari'nin İbâna'sı 205
B. *Eş'ari'nin* Maqâlât al-islâmiyyîn*'i* 207
C. *Bağdâdî'nin* Farq bayn al-firaq*'ı* 208
D. *İbni Hazm'ın* Fisâl*'i* 208
E. *Şehristâni'nin* al-Milal wa l-Nihal*'i* 213

III. Mu'tezile'nin Problematiği 214
IV. Eskilerin Yolundan Yenilerin Yoluna 216
A. Bâkıllânî'nin Tamhîd'i 217
B. *Cuveyni'nin* İrşâd'ı 220
C. *Gazali'nin* İktisâd'ı 221
V. Yenilerin Yolunun Gelişmesi 225
A. Şehristâni'nin Nihâyat al-aqdâm'ı 225
B. *Fahreddin Razi'nin* Muhassal'ı 227
C. *Beydâvi'nin* Tawâli' al-anwâr'ı 230
D. *İ'ci'nin* Mawâqıf'ı *(Mewâkıf) ve bunun Curcani Tarafından Yapılan Şerhi Taftazâni'nin* Maqâsıd'i *(Mekasid)* 232
VI. Donmuş Eş'arilik: Umm al-Barâhin (Senûsi), ... 237
Jawharat al-tawhîd (Lakâni, Bâcûrî) 237
VII. Çağdaş Eğilimler:Abduh'un *Risâlat al-tawhîd*'i 240
VII. Hıristiyanlık'ta Teoloji Eserlerinin Düzenlenmesi 243
A. Şamlı Yuhanna'nın Bilginin Kaynağı (adlı eseri) 243
B. Pierre Lombard'ın Sententia *Kitabı* 244
C. *Aquinolu Thomas'ın* Büyük Teolojik Özet'i 246
— Sonuç 250

Ek

1. *Cuveyni'nin* Şâmil'i 252
2. Bayân 'an usûl al-îmân *Üzerine Not* 257
3. *Abdulkadir el-Bağdâdî'nin* Usûl al-dîn'*inin Planı* 258
4. *İbni Hazm'ın* Latâ'if'i 259

İkinci Kısım
İslam Düşüncesiyle Bağlantılarında
Hıristiyan Teolojisinin Ortaya Çıkışı

I. Bölüm
Müslüman Kelamıyla Patristik Düşüncenin Karşılaşması

I. Kelamın Teşekkülü Döneminde 267
A. Nesturi ve Yakubi Kiliseler 268
B. *Şamlı Yuhanna* 281
II. Bazı Ortak Problemler 293
A. Giriş Niteliğinde İki Mesele 293
B. *Kutsal Kitaba İlişkin Malzemenin Kullanılması* 297
C. *Helenizmle Bütünleşme* 313
D. *Felsefenin Rolü* 321
— Sonuç 340

II. Bölüm

Skolastik Çağda (Ortaçağ Düşüncesi, Felsefe ve Kelam)

I. Giriş Niteliğinde Tarihsel Veriler 345
A. Kısa Paralellikler 345
B. *Arapça'dan Yapılan Çeviriler ve Onların Kronolojisi* 352
II. Problemin Durumu 360
A. Genel Çizgi 360
B. *Üç Büyük Aşama* 365
III. Çözümün Maddi Unsurları 377
A. Türlerin Ayrımı ve Terminoloji 377
B. *Öğretim Sistemi ve Evrimi* 380
C. *Arapların Gelişi ve Sonuçları* 386
IV. Formel İlkelerinde Çözüm 401
A. Bilimle Bilgeliğin Barışması 401
B. *Felsefi Avadanlık* 409
C. *Aziz Thomas, Felsefe ve Kelam* 415
V. Aziz Thomas'dan Sonra 430
A. Kısa Referanslar 430
B. *Sonuç* 442

Üçüncü Kısım

Doğa ve Yöntem

I. Bölüm

Müslüman ve Hıristiyan Teolojisinde İman ve Akıl

I. Temel Kavramlar: Teoloji ve Kelam 450
A. Hıristiyanlık'ta Teoloji Kavramı 451
B. *Kelamın Doğası ve Konusu* 457
C. *Bir İtiraz* 466
II. İslam'da Felsefe ve Teoloji İlişkisi 470
A. İslam Felsefesinin Problemi 470
B. *İslam Felsefesi* 472
C. *Kelam Felsefesi* 480
III. İman 486
A. Hıristiyanlık'ta 486
B. *İslam'da İman Kavramı* 488
C. *İman ve Kelam* 503
IV. Akıl 507
A. Hıristiyanlık'ta 507
B. *İslam'da* 510
C. *Kelamda Akıl* 513
V. Kelamın Yöntemine İlişkin Birkaç Örnek 534
A. "Eski" Bir Kelamcı Örneği 535

B. *"Eski Kelamcılar"dan "Yeni Kemalcılar"a* 538
C. *"Yeni Kelam"ın Bir Örneği* 541
— Sonuç 545

II. Bölüm
Bilginin Kaynakları ve Teolojik Çalışma
1. "Teolojik Yerler"in Varlığı 548
A. İslam'da problem 548
B. *Hıristiyanlık'ta* 562
II. Kelamın "Kaynaklar"ının ve Genel Menzilinin Analizi 568
A. Giriş Niteliğinde Düşünceler 568
B. Kur'an *Metni* 570
C. *Hadisler (Muhammed'in sözleri)* 581
D. *İcma (görüş birliği)* 586
E. *Otorite Argümanlarının Genel Menzili* 591
F. *Akılsal ve Geleneksel (Nakli) Veriler ve Onların Menzilleri* ... 596
III. Teolojik Eser 604
A. Teolojik Tespit 605
B. *Hıristiyan Teolojisinde "Açıklama" ve Kelamın "Kanıtlar"ı* ... 608
C. *Nitelendirme İşlevi* 617
— Sonuç 639

Sonuç
Gelecekle İlgili Perspektifler 645

Dizin
I. Teknik Terimler ve Ele Alınan Meseleler
II. Özel İsimler
III. Zikredilen Eserler ve Makaleler Dizini
I. Arapça Teknik Terimler ve
Ele Alınan Belli Başlı Meseleler Dizini 683
II. Özel İsimler Dizini 703
III. Zikredilen Eserler ve Makalelerin Listesi 733

Önsöz

Eş'ari'nin *Maqâlât al-islâmiyyîn*'i veya Bâkıllânî'nin *Tamhîd*'i olsun, İslam teolojisinin temel metinlerinin yavaş yavaş yayınlanması, batılı Hıristiyanlar ile doğulu Müslümanlar arasında XIII. yüzyıldaki diyalogun yeniden ele alınması için bir vesile gibi görünmektedir. Bu, tartışmanın yerine geçen karşılaştırmanın, bundan dolayı, içinde Arap dilinin Latince'den önce gelmiş olduğu bu skolastik teolojide Tanrı'nın ana sırrının, *Gayb*'ın eşiğinde akıllarımız için aydınlatıcı perspektiflere varma ümidinden bizi mahrum etmemektedir.

Daha önce, Wensinck, Amsterdam Akademisi önünde, sınırlı bir alanda, nüfuz edici bir biçimde, "İslam teolojisinde Tanrı'nın varlığının kanıtları"nı karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutmuştu.

Gardet ve Anawati'nin önümüzde bulunan *İslam Teolojisine Giriş*'inde, teoloji probleminin bütünüyle ilgili olarak Batı Hıristiyanlarının çabaları karşısında, Müslüman bilginlerin çabalarının yöntemli bir değerlendirilmesi karşısında bulunmaktayız.

Bu eserden ortaya çıkan ve Hıristiyan pozisyonların özetinin son derecede çekici bir biçimde ortaya konmuş olmasına rağmen bizim sadece İslam'la ilgili kısmından söz edeceğimiz sonuç şudur: Eş'ari teolojisi (özellikle Gazali ve Fahreddin Razi'den önceki ilk dönem Eş'ariliği) her şeyden önce apolojetik bir kavgadır; o, bu kavgada iki terimli diyalektik bir araç, Sami dillerinin en derin zevklerine uygun düşen ve ona vahyedilmiş hakikati savunma konusunda sadece filozoflar değil, onlardan önce İsmaililer tarafından da oldukça tehlikeli bir girişim olarak Yunanlılardan ödünç alınmış olan üç terimli kıyastan daha müsait gibi görünen bir araç kullanır.

Eş'arilerin savundukları Tanrı üzerine vahyedilmiş bu veri nedir? İsmaili-Dürzilerin Tanrısal Hiçlik'leriyle Cahm ve Mu'tezililerin sıfatsız Tanrıları arasında sadece bir derece farkı vardır ve Eş'ari'nin gerçek bir düzeltmeye rağmen sıfatların bu inkârının yolu (*via negativa*) içinde kaldığı görülmektedir. Fakat o, en azından Berbehari'ye göre, Hanbelilerle birleşmek üzere, kendisini izleyenlerden daha çok bunun kusurunu hissetmiştir. Sünni İslam'ın merkezinde bulunan Hanbeliler *Gayb*'ın, yani gerçek tanrısal sırrın duygusunu muhafaza ederler. Onlar, hatta gerek E. T. Mekki'den önce tecelli veya aydınlanma teolojisini yeniden ele alarak gerek daha sonra İbni Teymiyye ile Kerramiyye ve Ebu'l Berekât'ın bazı girişimlerini düzelterek, bu duyguyu doğru bir biçimde açıklığa kavuşturmaya teşebbüs etmişlerdir. Bu eserde en ilginç bir tarzda İslam'da teolojinin geleceğinin Hanbelilik'te olduğuna işaret edilmektedir.

Yazarlarından birinin bizzat kendisinin uzun zamandan beri düzenli teolojik inceleme seanslarında Kahire'de Ezher Üniversitesi'nin hocalarıyla diyalog içinde bulunmasından dolayı Arapça'ya çevrilmeye layık olan bu değerli el kitabının, tam olması için, yeni bir baskıda Nasreddin Tusi ve (İbni Teymiyye'nin hasmı olan) Hilli'den (İşrakiliğin izin taşıyan) Şirâzi'ye kadar İmamcı teolojinin çabasıyla İbni Seb'in gibi vahdet-i vücutcu Sûfi filozofların çabalarının da bir özetini vermesi gerekir.

Bu şekliyle bu güzel kitap, epeyi yıllardan sonra bana vaktiyle yaptığım bir çalışmayı hatırlatmaktadır. Bu çalışmada bir mistiğe, Hallâc'a karşı yürüttüğü davayı göz önüne alarak Mu'tezili kelamını açıklamaya çalışmıştım. Bana göre son derecede hayati olan bu deneyin teopatik hakikiliğini kanıtlamak için onu aslında diyalektik keskinliği mükemmel olmamakla birlikte Mu'tezili cerrah bıçağıyla analitik olarak parçalarına ayırmak gerektiğini düşünüyordum.

Bu el kitabı bize geniş olarak şunu da göstermektedir ki, Eş'arilik, Mu'tezililer tarafından tesis edilmiş olan kelamda vahyedilmiş verinin vazgeçilmez asgari bir bölümünü yeniden ortaya koymuşsa da kendisini insanlara açan Tanrı'nın sırrının -*Kur'an*'ın İbrahim ve Musa'yla ilgili yoğun ve keskin göndermelerinde, İsa'nın aramızda yaşadığı süre içinde gerçekleştirdiği hayat tarzında ortaya koyduğu sırrının- tasavvur edilmesi mümkün bütün perspektiflerini açıklığa kavuşturmamıştır.

Louis Massignon

Çevirenin Önsözü

Bu kitabın iki yazarından biri olan Georges Chehata Anawati, 1904-1994 yılları arasında yaşamıştır. 1860'larda Suriye'den Mısır'a gelmiş bir Yunan Ortodoks ailenin çocuğu olarak İskenderiye'de doğmuştur. 1920 yılında, yani 16 yaşındayken Yunan Ortodoks Kilisesi'ni terk ederek Katolik Kilisesi'ne geçmiştir. Babasının eczacılık eğitimi almasını arzu ettiği Anawati, J. Maritain gibi bir Yeni-Thomascı filozofun, İslam üzerine yaptığı çalışmalarıyla, özellikle de büyük İslam mutasavvıfı Mansûr (Hallâc) üzerine yazdığı anıtsal eseriyle tanınan L. Massignon gibi bir şarkiyatçının etkisiyle felsefeyle, daha özel olarak İslam incelemeleriyle ilgilenmeye başlamıştır. Cezayir Üniversitesi Doğu Dilleri Enstitüsü'nde üç yıl klasik Arapça eğitimi aldıktan sonra 1944 yılında Kahire'ye dönmüştür. 1933 yılında, yani 29 yaşındayken Dominiken tarikatine girmiş olan Anawati bu tarikate mensup diğer arkadaşları ve meslektaşlarıyla birlikte 1953 yılında Doğu Dominiken İncelemeler Enstitüsü'nü (Institute Dominicain d'Études Oriéntales) kurmuştur.

Ölümüne (1995) kadar Anawati çalışmalarını esas olarak iki alanda sürdürmüştür. 1940'larda başladığı İslam, İslam düşüncesi, İslam felsefesi, kelamı, tasavvufu, Katolik düşüncesi, Hıristiyan teolojisi gibi ortaçağ İslam ve Hıristiyan düşüncesiyle ilgili çalışmalar alanıyla ve yine bu tarihten itibaren İslamiyet ve Hıristiyanlık arasında özellikle her iki dinin aydınları, akademisyenleri, düşünürleri aracılığıyla tesis etmeye çalıştığı dinlerarası diyalog etkinlikleri ve çalışmaları alanıyla. Bu ikinci alanla ilgili olarak Anawati, on iki yıl boyunca Katolik Kilisesi Papalık Kültür, Din ve Dinlerarası Diyalog kurulunda üye ve danışman olarak görev

yapmış, bu çerçevede İkinci Vatikan Konsili tarafından açıklanan Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan olmayan diğer dinlere ve özel olarak İslamiyet'e karşı tutumunu açıkladığı ünlü "Nostra Aetete" bildirisinin kaleme alınmasında önemli bir rol oynamıştır. İlk çalışma sahasıyla ilgili olarak ise Anawati'nin içinde İslam doğa bilimleri ve felsefesine ait orijinal metin neşirlerinin, İslam filozof, düşünür ve yazarlarına ait bibliyografyaların -ki bunlar arasında İbni Sina'nın bininci doğum yılı dolayısıyla Bağdat'ta düzenlenen Uluslararası Kongre'ye sunduğu İbni Sina'nın eserlerinin bibliyografyası özellikle önemlidir- yine İslam felsefesi, kelamı ve tasavvufuyla ilgili çok sayıda monografinin yer aldığı yaklaşık 26 kitap ve 350 civarında makalesi bulunmaktadır.

Eserin eşyazarı olan Louis Gardet'ye gelince, onun hayat ve meslek hikayesi de Anawati'ninkiyle büyük bir benzerlik göstermektedir. Gardet, Anawati'yle aynı yıl doğmuş, onun gibi aynı çevrelerden, özellikle J. Maritain ve L. Massignon'dan etkilenmiş, onun gibi hayatını Katolik papazı olarak sürdürmüş, yine Anawati gibi Hıristiyanlık-İslam diyalogu ve yakınlaşmasını bütün kalbiyle desteklemiş, Hıristiyanlığın diğer dinlerle ama özellikle İslam'la verimli ve anlayışlı bir ilişki içine girmesini ve modernleşmenin getirdiği problemlere bu iki büyük dinin aralarında gerçekleştirecekleri canlı entelektüel-dinsel bir dayanışmayla birlikte çözüm getirmelerini hayatının temel amaçlarından biri kılmış, nihayet yine Anawati'yle aynı yönde olmak üzere İslam kültür ve uygarlığı, İslam düşüncesi üzerine yirmiden fazla kitap, yüzden fazla makale kaleme alarak İslam üzerine araştırmalara önemli katkılarda bulunmuştur.

Gardet'nin bu çalışmalarından birini, 1956 yılında Bordeaux'da düzenlenen uluslararası bir sempozyuma sunduğu "İslam'da dinsel düşüncesi nasıl kötürümleşti?" başlıklı tebliğini bundan yaklaşık kırk yıl kadar önce dilimize çevirmiş ve *Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*'nin 1973 yılı sayısında yayınlamıştım. Onun bir başka önemli çalışmasını, ilk yayınlandığı 1954 yılından bu yana alanında bir başvuru eseri olarak kabul edilen, şimdiye kadar çok sayıda yeni baskısı yapılan ve Seyyid Hussein Nasr tarafından haklı olarak "İslam toplumsal ve siyasal idealleri hakkında Avrupalılar tarafından yazılmış muhtemelen en iyi kitap" olarak nitelenen *La Cite Musulmane, vie sociale et politique* [Müslüman Site - Toplumsal ve Siyasi Hayat] adlı kitabını da geçen yıl (2014) Türkçe'ye

çevirmiştim. Bu çeviri de Ayrıntı Yayınları tarafından yayınlanmıştır (Ayrıca kitabın çevirisinin başında, Zerrin Kurtoğlu'nun kitap ve genel olarak L. Gardet hakkında kaleme aldığı değerli bir inceleme-tanıtım yazısının bulunduğunu okuyucuya hatırlatmak isterim).

Elinizde tuttuğunuz bu esere, *Introduction â la théologie musulmane, Essai de théologie comparée* [*İslam* Teolojisine Giriş, Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi] başlığını taşıyan kitaba gelince; o, Anawati ve Gardet'nin, yani bu iki Katolik ve yeni-Thomasçı akademisyen-teologun meslek hayatlarının göreli olarak başlarında, 1948 yılında yayınlamış oldukları (Paris, J. Vrin) ortak bir çalışmalarıdır. Konusu, adından da anlaşıldığı gibi esas olarak İslam dünyasında ortaya çıkmış ve geliştirilmiş olduğu şekliyle kelam, kelam felsefesi veya yüksek İslam dini düşüncesiyle Hıristiyan dünyasında ortaya çıkmış ve işlenmiş ve geliştirilmiş olduğu şekliyle Hıristiyan teolojisi, Hıristiyan yüksek dini ve felsefi düşüncesi arasında yapılmaya girişilmiş olan bir karşılaştırmadır. Ancak hemen bu noktada bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir: Yazarların İslam kelamı olarak ele aldıkları şey, sadece Sünni kelamıdır; Hıristiyan teolojik düşüncesi olarak göz önünde tuttukları şey ise özel olarak Aziz Thomas'ın büyük sentezinde kristalize olan şekliyle sadece Katolik teolojik düşüncesidir. Yazarlar eserin başında, İslam'da Şii kelamına hemen hemen hiç temas etmeyeceklerini, eserde adlarını ve görüşlerini zikrettikleri Protestan teolojisinin bazı temsilcilerine ise sadece tamamlayıcı mahiyette bazı bilgiler vermek üzere nadiren temas edeceklerini belirterek, eserin bu özelliğine veya eksikliğine, bizzat kendileri dikkat çekerler.

Anawati-Gardet, İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisi arasında gerek tarihsel olarak gerek öğretisel bakımdan sıkı ilişkiler kurmanın, gereğinden fazla veya temeli olmayan yakınlıklar veya eş değerlikler tesis etmenin doğru olmadığını düşünmekte ve bunu açıkça ifade etmektedir. Onlara göre bunun nedeni, hem bu iki dinin malzemeleri, hareket noktaları ve amaçları bakımından birbirinden çok farklı özellikler taşımalarıdır hem de onları konu alan kelam ve Hıristiyan teolojisinin de gerek tarihsel gelişmeleri gerek kurumsal yapıları bakımından kendilerini birbirinden çok farklı biçimde ortaya koymuş olmalarıdır. Bu cümleden olmak üzere Anawati-Gardet'ye göre örneğin, Hıristiyanlık'ta doğ-

ru dinsel görüşün hangisi olduğunu belirleme yetkisine sahip en yüksek bir öğretisel otoritenin, yani Kilise ve Papalığın mevcut olmasına karşılık İslam dininde böylesi bir meşru öğretisel otorite mevcut değildir. Örneğin, Hıristiyanların Hıristiyan teolojisinin temel malzemesi veya kaynakları olan resmi Kutsal Metinlerin, yani Eski ve Yeni Ahit'in, İnciller'in, Aziz Paul'un mektuplarının vb Tanrı tarafından esinlendirilmiş olmakla birlikte son tahlilde insanların elinden çıkma metinleri olduğunu kabul etmelerine karşılık Müslümanlar, *Kur'an*'ın Cebrail aracılığıyla Muhammed'e gökten indirilmiş doğrudan Tanrı'nın kelamı olduğunu kabul etmektedirler. Örneğin, Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın insanlara, onlar aracılığıyla kendisini açtığı, ifşa ettiği açık olarak vahyedilmiş içkin bazı sırlar (*mystere*), akıl-üstü bazı hakikatler olmasına karşılık İslam'da müminin, ancak kendisini olduğu gibi kabul etmek zorunda olduğu, hiçbir zaman bilemeyeceği ve anlayamayacağı tanrısal bir "gayb"ın varlığından söz edilebilir. Bunun sonucu olarak, yine yazarlarımıza göre Hıristiyanlık'ta teoloğun, tanımı gereği mümin olmak zorunda olmasına ve iman hakikatlerini entelektüel çalışmasının ilkeleri olarak almasının zorunlu olmasına karşılık İslam kelamında teolog, yani kelamcı için iman hakikatleri kanıtlanması gereken hakikatlerden başka bir şey değildirler. Buna bağlı olarak Hıristiyan teologunun ta baştan itibaren görevinin imanın sırları alanına ait olan inanç unsurlarını akılsal olarak anlamak, açıklamak, aydınlatmak ve savunmak olmasına karşılık İslam'da kelamcının görevi, sözü edilen dogmaları anlamak, akılsal olarak açıklamak, aydınlatmak değil, sadece kanıtlamak ve onlara karşı çıkan inançsızları reddetmek, çürütmek, yani kısaca *apoloji* yapmaktır. Nihayet Hıristiyanlık'ta, Hıristiyan düşünürlerin teoloji ile felsefe arasında bir ayrım yapmamalarına, felsefeyi teolojinin hizmetinde bir etkinlik olarak görüp onu teolojinin bünyesi içine katmak istemelerine karşılık İslam dünyasında Yunan tarzı felsefe yapan filozofların kelamı değerli bir etkinlik olarak görmemelerine paralel olarak, bu felsefenin tezlerine en yakın duran kelamcılar, sonraki dönem (*müteahhirin*) kelamcıları bile, felsefeyi kelamın içinde ama kelamdan ayrı bir etkinlik olarak görmeye devam etmişlerdir.

Ancak bütün bunlar ve daha başka birçok farklılığın varlığı, Anawati-Gardet'ye göre İslam kelamı ile Hıristiyan Katolik teolojisi arasında, tarihsel bazı ilişkilerin, doğaları ve yapıları ba-

kımdan bazı benzerliklerin, paralelliklerin var olduğunu görmemize, onları bazı ortak paydalarda değerlendirmemize engel teşkil etmemelidir. Örneğin, kelamın tarihsel olarak gelişmesinde önemli rol oynamış olan özgür seçim ve kader, Tanrı'nın kelamı olarak *Kur'an*, tanrısal sıfatlar gibi meselelerin tartışılmasında, Müslümanların Hicret'in II. yüzyılında Şam'da Hıristiyan teolojisiyle karşılaşmalarının önemli bir etkisi olmuştur. Buna karşılık kelamın doğrudan Gazali, dolaylı olarak Maimonides aracılığıyla Aziz Thomas gibi bir geç dönem Hıristiyan teologu üzerinde bile belli bir etkisinin olduğu da kabul edilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Öte yandan Hıristiyan teolojisinin antik Yunan felsefesinden, kelamın ise İslam'da bu felsefeyi devam ettiren felasifeden etkilenmeleri, onlar arasında bir başka ve son derecede önemli bir temas noktasını ve/veya ortak ekseni oluşturmaktadır. Nihayet malzemeleri, önkabulleri ve amaçları arasında bir takım farklılıklar olsa da kelam ile Hıristiyan teolojisi arasında, tanrı merkezci ve tektanrıcı bir dine mensup olmaları, bir aynı dünya görüşünü, hayat anlayışını, insan ve toplum tasavvurunu paylaşmaları, aynı dinsel-teolojik kavramlara ve problemlere (vahiy, peygamberlik, iman vb kavramları ve iman ile eylem, iman ile bilgi arasındaki ilişkiler meseleleri vb) sahip olmaları açısından bazı benzerliklerin, paralelliklerin olduğunu düşünmek, yanlış olmayacaktır.

Anawati-Gardet tüm eser boyunca ortaya attıkları veya savundukları görüşlerinde, Katolik inancına ve onun felsefi-teolojik tutumlarına bağlılıklarını gizleme ihtiyacını duymamaktadırlar. Bununla birlikte kendilerininkinden dinsel önkabulleri, varsayımları ve amaçları bakımından farklı olan bir evreni, genel olarak İslam dinsel düşünce evrenini, özel olarak felsefi-kelam evrenini bizzat kendi içinden hareketle samimi olarak anlama yönünde büyük çaba sarf ederek sözünü ettiğimiz farklılığı mümkün olduğu ölçüde nesnel, akademik, aşırı değer yargısı ifade etmeyen terimlerle ortaya koymaya, ifade etmeye çalışmaktan da geri kalmamaktadırlar.

Bu eserde İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisi arasında başka bazı karşılaştırmalar ve değerlendirmeler de yapılmaktadır: Örneğin, her iki dinde teoloji çalışmalarının statüsü, her iki kültürde felsefe ile teoloji arasındaki ilişkiler, her iki dinde iman ve akıl kavramları, bilginin kaynakları ve "teolojik yerler" anlayışı, nihayet Hıristiyan teolojisi ve İslam kelamında iman unsurlarına

ilişkin "notlar ve değerlendirmeler" -ilkinde daha çok "teolojik", ikincisinde ise daha çok "hukuki" nitelikteki notlar ve değerlendirmeler-...

Kısaca belirtmek gerekirse, bu eser, İslam kelamı ve Hıristiyan teolojisi üzerinde şimdiye kadar yapılmış olan çalışmaların bir sentezini yapma girişimini içeren toplu bir değerlendirme çalışması değildir. Tersine yazarların kendilerinin girişte ifade etmiş oldukları gibi bu konuda yapılması gereken özel çalışmalara, monografilere bir giriş, bir yol gösterici olmaya çalışan bir hazırlık çalışması, deyim yerindeyse bir öneriler paketidir. Ama öyle veya böyle o, bildiğim kadarıyla şimdiye kadar bu alanda kendi türünde biricik olan bir çalışmadır. Şimdiye kadar kelam tarihi, kelam meseleleri, belli başlı kelamcılar hakkında birçoğu yine ünlü Batılı Doğu bilginleri (örneğin, M. Watt, H. Wolfson, A. J. Tritton gibi şarkiyatçılar) tarafından kaleme alınmak üzere değerli eserler, monografilerin yazılmış olduğunu biliyoruz. Ama İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisini bir bütün olarak ele alıp onlar arasında çeşitli bakımlardan (yapı, yöntem, amaç, doğa vb bakımından) bir karşılaştırmaya yönelen bu tür bir çalışma, bildiğim kadarıyla yapılmamıştır.

Öte yandan itiraf etmem gerekir ki, bu eser, okunması ve anlaşılması oldukça zor bir eserdir. Bu zorlukların başında yazarlarının kendilerinin kabul ve itiraf ettikleri, hatta biraz da özür diledikleri gibi, içinde iki bin yıllık Hıristiyan teolojisiyle ilgili son derecede çetrefil ve soyut konular, kavramlar, meseleler üzerine tartışmaların yer alması ve onlara kitabın hacmi ve yapısı gereği, doğal olarak son derece öz ve dolayısıyla okuyucu için yeterli olmayan bir biçimde temas edilmesi gerçeği vardır. Yazarlar bu konu, kavram ve tartışmaların bir Müslüman okuyucu için hiç de açık olmadığını, olamayacağını şüphesiz bilmekte, kabul etmekte ama yine de birçok yerde bu tartışmalara girmekten kendilerini alamamaktadırlar. İkinci olarak ve yine bu çerçevede olmak üzere, yazarlar bu eserde Hıristiyan teolojisiyle ilgili birçok mesele veya tartışmayı sergiler ve değerlendirirken, yine doğal olarak sık sık Latince terim, kavram ve alıntılar kullanmaktan çekinmemektedirler. Çevirmen olarak bu terim, kavram ve alıntıların çoğunu Türkçe ifade etme veya karşılama yoluna gittimse de (Bu vesileyle onların Türkçe'ye çevrilmesinde yardımını gördüğüm Prof. Dr. Hasan Malay'a teşekkürlerimi ifade etmeyi zevkli bir borç biliyo-

rum) bazı uzun göndermelerde veya alıntılarda bunu yerine getiremediğimi ve onları Latince şekillerinde öylece bırakmak zorunda kaldığımı belirtmek zorundayım. Nihayet İslam kelamı ve Hıristiyan teolojisi gibi her biri uzun bir zaman süresine yayılan ve içine birçok dini, teolojik, felsefi mesele ve tartışmaları alan iki alanı, iki disiplini çeşitli açılardan birbiriyle karşılaştırmanın zorluğu ortadayken buna bir de antik Yunan felsefesinden, Yunan tarzında felsefe yapan (İbni Sina, İbni Rüşt vb) Müslüman filozoflarından gelen etkileri, tartışmaları katmanın zorunluluğu, eseri bazı noktalarda salt Hıristiyan teolojisine ait özel tartışmalar bakımından değil, Yunan ve İslam felsefesine ait meseleler, kavramlar ve tartışmalar bakımından da son derecede karmaşık, buna karşılık yine son derecede öz, yani anlaşılması, takip edilmesi zor bir eser haline getirmektedir (Tek bir örnek gerekirse, yazarlar varlık kavramı üzerinde Platon ve Aristoteles arasındaki hayati tartışmanın temel kavramı ve ekseni olan varlığın tek anlamlı mı yoksa çok anlamlı bir kavram mı olduğu tartışması hakkında herhangi bir bilgi veya açıklama verme ihtiyacını duymaksızın bazı yerlerde hem de yalnızca Latince'sini *-analogia entis-* zikrederek ciddi bir takım tahlil ve değerlendirmelere gitmektedirler. Okuyucunun eserden ve bu tartışmalardan layıkıyla yararlanabilmesi için bu kavram ve tartışmaların neye, kime, kimlere gönderdiği hakkında sözü edilen meseleler ve düşünürlerle ilgili olarak başka ve daha geniş bilgi verici kaynaklara, kitaplara gitmekten başka çaresi yoktur. Bu kaynaklar arasında ilkçağ felsefesine ve filozoflarına ayırdığım beş ciltlik felsefe tarihi dizisini, bu dizinin de özel olarak erken dönem Hıristiyan felsefesine ayırdığım beşinci cildini öneririm).

Ahmet Arslan

Eserin Genel Planı

Giriş Notları: Bir Diyalogun Koşulları
Semboller ve Kısaltmalar Listesi

Birinci Kısım
Durum ve Yapı

Bölüm 1: Tarihsel Çerçevesinde İslam Teolojisi (kelam)
Bölüm 2: Bilginin Örgütlenmesinde Kelamın Yeri
Bölüm 3. Eserlerin Yapısı

İkinci Kısım
İslam Düşüncesiyle Bağlantılarında Hıristiyan Teolojisinin Teşekkülü

Bölüm 1: İslam Düşüncesiyle Patristik Düşüncenin Karşılaşması
Bölüm 2: Skolastik Dönemde (Ortaçağ Düşüncesi, Felsefe ve Kelam)

Üçüncü Kısım
Doğa ve Yöntem

Bölüm 1: İslam ve Hıristiyan Teolojisinde İman ve Akıl
Bölüm 2: Bilginin Kaynakları ve Teolojik Çalışma

Sonuç: Gelecekle İlgili Perspektifler
Arapça Teknik Terimler ve Ele Alınan Meseleler Dizini
Özel İsimler Dizini
Zikredilen Eserler ve Makaleler Dizini

Giriş Notları

Bir Diyalogun Koşulları

"Kelam bilimi" onunla uğraşan bilginlerinin "tevhid bilimi" (Tanrı'nın tekliğinin, birliğinin bilimi) diye de adlandırdıkları, kısaca (en mükemmel anlamda) "Söz, Konuşma bilimi",[1] "İslam teolojisi" diye çevrilebilir. İncelememiz boyunca bu şekilde anılan kelam biliminin Hıristiyan teolojisiyle uyuşup uyuşmadığını göreceğiz.

Amacımız

Derhal soruşturmamızın konusu olan şeyin tarihsel olarak teşekkül etmiş, bugün de büyük cami-üniversitelerde okutulmakta olan kelam olduğunu açıklığa kavuşturalım. Onu bir veri olarak alacağız. Bu, araştırma alanımızı açıklığa kavuşturduğu kadar sınırlandırmaktadır da. Çünkü onun içinde İslam'ın teolojik problemi olarak adlandırabileceğimiz ve kelamın tezleri ve okullarının basit incelenmesinden tamamen başka bir şey olan problem doğrudan bir biçimde bulunmamaktadır. Bize göre bu "tevhid bilimi"nin asıl dramı, bazı güçlüklerinin nihai nedeni budur ve İslam ikliminde gerek bir Hanbeli olan Herevi gerek bir Şafii olan Gazali gibi birçok samimi Müslüman'ın gönlünde onun incelemesinin bıraktığı derin tatminsizlik duygusunun kaynağı da onda yatmaktadır.

İslam'ın teolojik problemini gerçekten ve açık bir biçimde ortaya koyan kelam değil, onun, yani kelamın, en kararlı düşmanları olan katı Hanbeliler olmuştur. Onlar Tanrı'nın, O'nda mevcut Kelamı'nı tasdik ederler ve bu ezeli-ebedi ve yaratılmamış (*gayr mahlûq*) tanrısal Kelam'ın insanlara vahyedilmiş *Kur'an* (ve *Tevrat* ve *İncil*) olduğunu ileri sürerler. Ancak bu tasdike, en çekici veya mistik İslam düşünürleri tarafından bütün keskinliğiyle ortaya konacak asıl anlamında teolojik düzlemde bir soruşturmanın karşılık vermesi gerekir. Delil ve akıl yürütmelerini sıralayan kelam bilimi, Tanrı'nın Kelamı'na çıplak olarak iman etmenin taleplerinin nereye kadar gidebileceğini tanımazlıktan gelirken, Hanbeliler ise "vahyedilmiş" metinden hareketle her türlü söze dayanan "delil ve akıl yürütmeler"in geliştirilmesini reddetmişlerdir.

Bir azınlık, son derecede "tutucu" (*orthodoxe*), çoğunlukla üzerlerinde tartışılan, bazen en ünlü temsilcilerinde kovuşturmalara uğramış bir grup olan Hanbeliler, İslam tarihi boyunca böylece hiçbir zaman tümüyle uygun bir cevap almamış gibi görünen bir soruşturmanın tanığı olarak kendilerini göstermektedirler. Kelamın tarihsel gelişmelerini ve onun, doğası ve kendisine özgü yöntemleri hakkında geliştirmiş olduğu anlayışı incelediğimiz zaman bu soruşturmanın gizli merciini, karşılık bulmamış olan bu davet üzerindeki ısrarı unutmayacağız. Varmış olduğumuz şu veya bu sonucumuzda, yeri geldiğinde ona döneceğiz. Belki bir gün kendi adına bu ana problemi, yani İslam'ın *gerçek teolojik problemi*ni yeniden ele alma fırsatımız olacaktır. O zaman onun özünün ne olduğunu geleneksel öğretimden ve mevcut el kitaplarından çok daha fazla bazı "müminler"in -onlar arasında en zor beğenir, en sert olanların- vicdanlarına soracağız.

Ne var ki, daha önce kelamın tarih boyunca ne olmuş olduğunun mümkün olduğu kadar nesnel bir incelemesi zorunlu bir aşama olarak kendini göstermektedir. Yalnız başına bu incelemenin kendisi bile çok uzun ve zahmetlidir. Bugün amacımız onun bir ilk taslağını vermektir. Bu sözlerimizle ancak okuyucularımıza bu incelemeyi gerektiren, bizden onu isteyen daha geniş perspektifler hakkında bir fikir vermeye çalışıyoruz.

O halde şimdilik yapacağımız şey, fiilen varolmuş olduğu şekilde "İslam kelamı"nı incelemek ve anlamaktır. Belli başlı "din bilimleri"nden biri olan kelam, İslam bilginleri tarafından tanınmaktadır. Onlar ilerde göreceğimiz gibi bu bilime çok sayıda eser

tahsis etmişlerdir. Ancak onunla ilgili yeni bir açıklama vermeyi yararsız görmedik. Araştırmamızı üçlü bir perspektiften yürüttük.

1. *İç Doğası Bakımından Kelam*

Hemen eserlerin ve problemlerin içeriğine girmek bize ne uygun, hatta ne de mümkün göründü. Bunu yaptığımız taktirde, daha önceden çözülmesi gereken çok sayıda sorun askıda kalacaktı. Böylece bu eser, sadece kelamın incelenmesine bir giriştir. Ortaya atılan çok sayıda problemi ve çeşitli okullar tarafından onlara verilmiş olan cevapları tartışmadan önce izlenmesi gereken tüm bir metodoloji çalışması vardır.

Kelam nedir? Konusu ve doğası nedir? Yöntemi ve eserlerinin yapısı nedir? Şimdi bu sorular -ve biraz önce Hanbelilerin benimsedikleri tutum hakkında söylediğimiz şeyler onların aciliyetini göstermektedir- ilk bakışta göründüğünden çok daha fazla şeyi gündeme getirmektedir. Onlara cevap vermek için, birden çok kez, henüz dikkatle araştırılmamış bir sahada ilerlemek zorunda kaldık. Bildiğimiz kadarıyla Batılı İslam araştırmacıları günümüze kadar bu alanda fazla çaba sarf etmemişlerdir. Onlarda şurada burada bazı cevap unsurları bulduk ama sadece rastlantısal olarak. Hatta şu veya bu araştırmacıda, Hıristiyan teologlarının onlara karşılık olan değerlerine hızlı ve tek anlamlı göndermelerde de bazı şeyler bulduk. Öte yandan bütün bunlar anlaşılabilir şeylerdir. Çok yakın zamanlarda Hıristiyanlık'ta teolojinin doğası ve yöntemine de monografiler tahsis edildi. Hatta bu çalışmaların devam ettiğini, son sözün henüz söylenmediğini söylemek mümkündür. Böylece birlikte yürütmemiz gereken şey, birden çok kez ikili bir araştırma oldu: Müslüman teolojisinin yapısı tarafından ortaya konan değerlerle birlikte bize işaret noktaları ödevi görebilecek Hıristiyan teolojisinin değerlerini tartışmak ve analiz etmek.

Müslüman teolojisinin içerdiği değerler, sistemleştirilmiş bir bütün olarak bize kendini takdim etmekten uzaktı. Onları, kendilerini çevirmemiz, analiz etmemiz ve karşılaştırmamızın yeterli olabileceği kesin metinlerde Müslüman yazarların kaleminde ifade edilmiş bir durumda bulmadık. Bu değerleri ya kelam bilginlerinin içlerinde kendi disiplinlerini tanımladıkları ve savundukları giriş bölümlerini okuyarak veya daha sıkça geçmişin ve günümü-

zün büyük eserlerinin bütünü üzerinde düşünme çabası göstererek kendimiz açığa çıkarmak ve gruplandırmak zorunda kaldık.

Bundan ötürü bazı sonuçlarımızın taşıyabilecekleri geçicilik niteliğinden ötürü okuyucularımızın bizi mazur görmelerini isteriz. Sorgulanması gereken çok metnin geride kaldığını biliyoruz. İncelememizi büyük camilerde geleneksel olarak öğretildiği şekilde "kelam bilimi"nin hakim akımları üzerinde yoğunlaştırdık. Bu açıdan bu çalışmayı asıl anlamında bir derinlemesine inceleme eseri olmaktan çok daha fazla Müslüman zihniyetini içerden kavrama yönünde bir çaba olarak takdim ediyoruz. Temel metinlerimiz, bugün sürdürülmekte olan öğretimin büyük el kitapları oldu. Şüphesiz, onlara devirleri üzerinde gerçekten iz bırakmış olan ve (birinci veya ikinci elden) zikredilmeye devam edilmeleri ölçüsünde henüz yazma halinde bulunan veya basılmakta olan bazı eserleri de ekledik. Öte yandan pratik olarak unutulmaya yüz tutmuş veya hemen hemen artık unutulmuş ve çoğu zaman sadece kütüphanelerdeki el yazmaları bölümlerinin hatıralarını muhafaza ettiği eserlerin ele aldığımız kavramların zaman içindeki gelişmesi ve onların içinde teşekkül ettikleri tarihsel koşullar üzerine verebilecekleri şeyleri de bilmiyor değiliz. Bu yönde geniş bir araştırma alanı açık bulunmaktadır.

Konunun genişliğinin sonucu olarak İslam'da yüzyıllardan beri resmi öğretime hakim olan ana-akımın eğilimleriyle kendimizi sınırlamak zorunda kalmamızdan dolayı kaybettiğimiz şeyin ne olduğunu da yine bilmiyor değiliz. Bunu yaparken aslında bu ana-akım eğilimlerin kendileriyle mücadele ettikleri belli başlı "sapkın" akımların, yani Mu'tezililerin ve sadece problemler grubuyla ilgili olarak değil, hasımların tezleri bakımından da, birden çok kez bir kaynak rolü oynayan Yunan tarzı felsefe yapan İslam filozoflarının (*felâsife*) düşüncelerine de sürekli olarak başvurduk. Bununla birlikte kelamın iki en büyük isminin, Nasreddin Tusi ile Hilli'nin örneğini teşkil ettikleri Şii kelamını incelemeyi bir kenara bırakmak zorunda kaldık. İncelememizin bakış açısı, yani İslam'ın hakim teolojik tezlerinin oluşumu ve gelişmesini anlama yönündeki birinci kaygımız bunu yapmamıza imkân vermemekteydi. Ancak daha tarihsel bir bakış açısından Şii kelamı üzerine monografik incelemelerin, Şii kelamcıların kendisine çok yakından bağlı oldukları Mu'tezile kelamı üzerine de ışık tutabilecek incelemelerin, yapılmasını şüphesiz hararetle temenni etmekteyiz.

2. *Kültürel ve Tarihsel Bağlamı İçinde Kelam*

Fakat çok kısa bir süre sonra ana-akım kelamının (Eş'ari ve Maturidi kelamının) oluşum ve gelişmesini içerden anlama arzumuzun bizi bu sonuncuyu, yani kelamı tüm Müslüman din kültürü bağlamı içine yeniden yerleştirmeye götürmesi gerektiği ortaya çıktı. Hıristiyanlık için de aşağı yukarı aynı şey söz konusu olacaktı. Hıristiyanlık'ta teoloji, şüphesiz nesnel hakikatlere erişecektir ve onun için geçmişte doğru olan şey her zaman doğru olarak kalır. Ancak teolojinin tarihinin, kendisinin doğuşunu gören kültürel bağlam içinde ve bu bağlam tarafından kavranması ve açıklanmasından kazanacağı çok şey bulunmaktadır. Kelamla ilişkilerinde Hıristiyan teolojisinin teşekkülüne tahsis ettiğimiz iki bölümün bunu gösterme konusunda yeterli olacağına inanıyoruz. Ancak bu kelamın kendisi için daha da doğru olan bir olgudur. Çeşitli görüntüleri altında her bir bölümümüzün kısmi sonuçlarında bir leit-motif gibi tekrarlanacak olan "savunmacı apoloji" temel karakteri, kelamı, yüzyıllara göre, sıkı bir biçimde fikirler tarihinin kendisi içine yerleştirmektedir. İslam'da o kadar kendisine özgü olan tinsel ve dünyevi olanın kaynaşması da, kendi payına, bu tarihi, asıl anlamda siyasetin bağlamı içine yerleştirmektedir.

Bir "kelam incelemesine giriş", o halde, kelamı kendi ikliminin siyasal, dinsel, kültürel tarihinin gelişmelerine bağlayan organik bağları göstermek zorundadır. Böylece bizim için sadece kelamın tezleri ve okullarının birbirleriyle ilişkilerini değil, onların İslam dünyasının tarihi içinde anlamlarını ve İslam'da dinsel bilgisinin örgütlenmesi içindeki kendisine özgü kültürel menzilini de incelemek söz konusuydu. İlk iki bölümümüzün kesin konuları bunlar olacaktır.

3. *Kelam ve Evrensel Kültür*

Ancak amacımız daha ileriye gitmekti. Kelamın katkısını sadece İslam düşüncesinin içinde kavramaya çalışmıyorduk. Müslüman değerler ve İslam'ın dinsel bilimleri uzun zamandan beri uzmanların ve bilim adamlarının konusu olarak kalmaktadır ve bunun sonucu olarak, şüphesiz kendisine çok şey borçlu olduğumuz son derecede değerli tüm bir kazı ve derleyip toplama çalışması gerçekleştirilmiştir. Öte yandan (Hıristiyan veya artık Hıristiyanlık'tan uzaklaşmış) Batı kültürüyle Arap-Müslüman

kültür arasındaki diyalogun henüz yeni yeni başladığı bir gerçektir. Ancak her şey, yani Akdeniz etrafındaki Müslüman ülkelerin coğrafi yakınlığı, aynı topraklar üzerindeki tarihsel miras, karşılaşma noktaları, hatta geçmişin büyük mücadelelerine varıncaya kadar her şey, Sami dininin esinlendirdiği ortak bir zemin, şurada burada varlığını gösteren (gerek mekânsal olarak gerek içerik bakımından farklı şekilde alınıp benimsenmiş) eski Yunan düşünürlerinden gelen temel bir katkı, bütün bunlar, bu diyalogu gerektiriyor gibidir.

Şüphesiz, söz konusu olan, ne pahasına olursa olsun, eşdeğerlikler veya tarihsel etkiler peşinden koşma değil, karşılıklı bir zemin üzerinde her iki kültürü kavrama ve onları karşılıklı işaret ve karşılaştırma noktalarına göre aydınlığa kavuşturmadır.

Bütün kalbimizle kendisine çağrıda bulunduğumuz bu diyalogun ve yine bütün kalbimizle kendisine inandığımız onun imkânının, kültürün tüm alanı içinde tesis edilmesi gerekecektir. Müslüman dünyası ona bir giriş yapmıştır. Onun günümüzdeki yeniden doğuşu, *nahda*'sı, büyük Abbasi çağının parlaklığını Yunan kültürünün etkisine borçlu olmuş olması gibi biraz modern batı kültürünün etkisiyle gelişmeye çalışmaktadır. Ancak çağdaş İslam, her şeyden önce belki Hıristiyanlık'tan uzaklaşmış bir Batı'nın modern kültürüne gereğinden fazla yönelmiştir. Bu birçok yanlış anlamanın kaynağını meydana getirmektedir. Belki o, bu modern kültürü, her zaman geçmişinin bütün boyutları ve geleceğinin bütün imkânlarına göre alıp özümlememiştir. Özellikle Müslüman dinsel bilimlerin bir yenilenmesi tarafından ortaya konacak güncel problemlerin, şüphesiz, farklı ama gene de benzer problemlerin Hıristiyanlık'ta nasıl ortaya konmuş olduğu veya hâlâ nasıl ortaya konmakta olduğunu araştırmaktan kazanacağı her şey vardır. Batı kültürünün kendisine gelince, şeylerle gerçek bir ilişkiye girmek ve az çok idealist bir düşünceyle yetinmemek istiyorsa, onun da araştırma sahasını kendisinin çok ötesine uzatmasının zamanı gelmiştir. Aynı zamanda adaletin ve sempatinin ışığı altında yabancı kültürlerin zenginliklerini araştırmak ve içerden kavramak, şüphesiz, onun kendi tanıklığının menzilini değerlendirmesine ve içine girmesi gereken yolları ayırt etmesine imkân verecek en mükemmel denek taşı olacaktır.

Burada Hıristiyan teolojisinin yapısı, doğası ve yöntemlerine göre kelam biliminin yapısı, doğası ve yöntemlerini soruşturmak

suretiyle gerçekleştirmeye çalıştığımız şey, bu mümkün diyalogların henüz çok sınırlı olan bir örneğidir. Bunun bize getirdiği her şey görülmektedir. Hıristiyan teolojisine giderek ondan istediğimiz şey, sadece "işaret noktaları" değildir. Bu işaret noktaları, yukarıda söylediğimiz gibi sadece kelamın iç değerleri söz konusu olsaydı bile, kendilerine başvurmamız gereken şeylerdi. Ancak ortaya koymamız gereken şey, kelamın statüsü ve yönelim çizgileriyle mümkün bir karşılaştırmanın içerebileceği her şeyde Hıristiyan teolojisinin kendine özgü değerlerine daha geniş bir göndermede bulunmaktı.

Her şeyden önce, şüphesiz tarihsel bağlantılar söz konusudur. Burada iki karşılaşma noktası mevcuttur. VIII. yüzyılda Şam ve XII.-XIII. yüzyılda Arapça'dan Batı'ya yapılmış olan çeviriler sırasında bu kez Latin dünyasının tam merkezi. Ama bu iki karşılaşma noktasının tüm genel kültürel önemini kavramak için Hıristiyan teolojisinin iç gelişmesinin ana güzergâh noktalarını tespit etmek zorundaydık. Böylece, çalışmamızın ikinci kısmının bölümleri, bir bakıma kelamdan daha çok bu Hıristiyan teolojisini, daha tam olarak Müslüman düşüncesiyle ilişkilerinde Hıristiyan teolojisinin gelişmesini merkeze almış bulunmaktadır. Bu, (Batı) kültür tarihine gerek kelamdan gerek felsefeden -Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt'lerin Yunan tarzında felsefelerinden- gelmiş olan bazı değerlerin mümkün girişinin ilk örneğidir. Sadece kelama tahsis edilmiş bir incelemede hemen hemen yer almayacak olan bu iki bölüm, karşılaştırmalı bir teoloji incelemesinde bize gerekli bir şey olarak göründü.

Ancak sadece bu tarihsel bağlantılar bize yeterli olamazdı. Mümkün öğretisel bağlantıları da aydınlığa kavuşturmak durumundaydık. Eserin son iki bölümünün konusu ise budur. Bu kez temel ödevi görmesi gereken, kelamın problematiğiydi. Analizlerimizi bu problematiğe bağlı olarak sürdürdük. Bu aynı adımla Hıristiyan teolojisinin yöntemle ilgili bazı ana noktalarını ayırt etme ve onları derinleştirme yönüne gitmek zorunda kaldığımızı belirtmeliyiz. Hıristiyan teolojisi bazen geriye doğru bir hareketle kelamın metodolojisinin bazı imkânlarını zenginleştirmeye davet edilmiştir. Bu zenginliklerden biri "teolojik yerler" (*lieux théologiques*) problemidir.

Aynı zamanda tarihsel ve öğretisel olan bu karşılaştırma, böylece sonuçta hem Hıristiyan teolojisinin hem de kelamın davasına

hizmet edebildi. Kelamın, ondan bir iç zenginleşme, kendi problemlerine ilişkin daha açık bir görüş kazanabileceği görülmektedir. Bu ise Müslüman düşünürlerin kendilerine kelamı terk mi etmek, yoksa yenilemek mi gerektiğini sordukları bir dönemde hiç de önemsiz bir şey değildir. Öte yandan ve aynı ölçüde güncel olarak kelam, bu sayede evrensel teoloji kültürü alanına bir giriş hakkı kazanabilir. Dar Müslüman çerçeve içinde sadece uzmanları ilgilendiren bir şey olmaktan çıkabilir. Kelam tarafından ortaya konan genel öneme sahip değerler aydınlığa kavuşmuştur. Şimdiye kadar kelam bilginlerinin dikkatinden kaçmış olan taleplerin şurada burada altının çizilmesi anlamında kelam zor bir sınavla karşılaşabilir. Ancak bu, öte yandan, vaatlerle dolu bir sınav da olabilir çünkü o, kendi sınırlı planında Müslüman dünyasını, en derin yanıyla dünya ölçüsünde olacak bir hümanizmin gelişmesine katkıda bulunmak üzere çaba sarf etmeye sevk edebilir.

Böyle bir karşılaştırma, Hıristiyan teolojisinin metodolojisinin de kendi üzerinde düşünmesini sağlayabilir. Onu, normal olarak yabancı bir düşüncenin kavranmasında geçerli bir araç yapmak üzere, daha önce ortaya konulmuş olan ama terimlerini ve diyalektik hareketini daha ince bir hale getirmesi gereken bazı problemleri kesinliğe kavuşturmaya sevk edebilir. Daha derinlemesine bir şey olarak onu, hatta bu anlama işinin kendisine itebilir ve böylece teolojinin ışığı altında teoloji biliminin Hıristiyan olmayan büyük kültürel bütünlerin çıkar gözetmeyen araştırılması alanında oynayacak rolleri olduğunu keşfetmeye götürebilir.

Buna Hıristiyan teolojisinin gelişmesi veya yapısı ve yöntemiyle ilgili takdimimizin ancak sentetik olabileceğini ekleyelim. Gerek tarihsel gerek öğretisel açıdan uzmanların bize en gelişmiş görünen çalışmalarına geniş olarak başvurmaktan korkmadık. Bu çalışmaları kendi adımıza yeniden yapmak zorunda değildik. Ama onları kesinlikle rastlantıya da bırakmadık. Gerek kaynakları anlamaları ve kullanmaları gerek onları açıklamaları ve kuramsal olarak ele alıp geliştirmeleri bakımından özellikle güvenilir olduklarını düşündüğümüz ölçüde onlar arasında seçimler yaptık. Buna mukabil Müslüman teolojisine yaptığımız göndermeler, kaynakların bizzat kendilerine, yani üstatların eserleri (yayınlanmış veya yayın aşamasında bulunan eserler veya el yazmaları) ve yaygın el kitaplarına dayanmaktadır.

Karşılaştırmalı Teoloji

Demek ki burada sergileyeceğimiz kelamın oluşumu ve metodolojisi hakkında tek yanlı bir inceleme değil, *karşılaştırmalı bir teoloji denemesi* olacaktır. Böyle bir girişimin hassas ve yöntemle ilgili özel taleplerin baskısı altında olacağından eminiz. Bu taleplerden bazılarını belirtmek istiyoruz.

Her şeyden önce ikili bir ayartılmaya, polemik arzusuyla bağdaştırmacılığın (*syncrétisme*) ayartmasına direnmemiz gerekmekteydi. Burada teşebbüs edeceğimiz şey, ne Hıristiyan teolojisi adına kelamı reddetme ne de bunun tersi olacaktır. Tartışmak ve kavga etmek değil, anlamak ve karşılaştırmak istiyoruz. Ama bunu yapmak için aceleyle bir takım eşdeğerlikler tesis etme peşinde koşmaktan daha zararlı bir şey olmayacaktı. Analojileri, yani bir temel farklılıklar arka planı üzerinde kendisini gösteren bazı benzerlikleri veya paralellikleri eşdeğerliklere dönüştürmek, kendisine çok sık düşülen bir kolaycılık tarafından baştan çıkarılmaktır. Ayrıca verimli sonuçlar içerebilmesi için karşılaştırma sadece okullar ve tezlerin dıştan ve tasviri olarak yakalanmasıyla yetinemez. Karşılaştırmadan önce işin içinde olan değerlerin tüm karşılıklı bağlamlarına göre yeniden düşünülmeleri gerekir.

Eğer amacımızda başarılı olduysak, eserin bölümlerinden her biri alınan üçlü bir aşamayı göstermelidir. İlk olarak bizzat kendileri için ve bir tür kelimesi kelimesine kavranan metinlerin doğrudan ve kapsamlı bir analiz edilmesi aşaması söz konusudur. Özellikle Arapça metinlerle ilgili olarak açıklamalarımızın altında belli genişlikte bir bilgi malzemesi hazır bulunmaktaydı. Sonuçlarımıza sağlayabileceği emniyeti ihmal etmemekle birlikte bu geniş bilgiyi (birinci bölüm boyunca olduğu gibi) mümkün olduğu kadar asgariye indirdik. Sonra ana temaları derinlemesine kavramaya ve yeniden inşa etmeye çalıştığımız ikinci bir aşama gelmektedir. Ve bu yeniden inşa, diğer düşünce şemalarından, onlarda değerler veya karşılaştırma listeleri değil, farklı tarihsel ve öğretisel verilerin desteğini arayarak, nesnel işaret noktalarını ödünç almalıdır. Kelamın bazı pozisyonlarını veya kavramlarını daha iyi açığa çıkarmak için bazen Protestan teolojisine bazen Katolik teolojisine karşılaştırmalı başvuru bu açıdan bizim için değerli oldu. Nihayet üçüncü bir aşama, incelenen her düşüncenin sadece kendisi bakımından değil, diğer düşünce veya kültürlerin evrensel katkısıyla ilişki içinde ele alınmasını gerektirmekteydi.

Bu durumda "işaret noktaları" normal olarak aynı zamanda bir karşılaştırma ve değerler listesi niteliğine bürünmektedirler. Okuyucularımızı İslam teolojisinin incelemesine dahil etmek için Hıristiyan teolojisinin tartışmalarına, bazen açık olarak kalmaya devam eden tartışmalara o kadar geniş bir yer vermeye bizi mecbur eden şey, onları bu üçüncü aşamaya kadar götürmek arzumuzdur. Gelişmekte olan bir kelam karşısında Hıristiyan teolojisini kapalı bir veri olarak almak, onların her ikisine de ihanet etmek olacaktı. Bize göre kelam bilginleri için açık olan bazı perspektiflere işaret etmekten korkmadık. Yine bizce yapısı ve yönteminin gerektirdiği çözümleri, Hıristiyan teolojisine önermekte de tereddüt etmedik.

Böylece açıklamalarımızda sürekli olarak bir yandan kelamın, diğer yandan Hıristiyan teolojisinin kendilerine özgü değerlerine başvurmamıza şaşılmamalıdır. Problem, özellikle bilginlerinin kendisine tanıdıkları aydınlatıcı işleviyle Hıristiyanlık'ta yapısı gereği, doğaüstü olarak kabul edilen değerleri işin içine sokan Hıristiyan teolojisiyle ilgili olarak hassastı. Böylece analizlerimiz boyunca kendileriyle karşılaştığımız her seferinde açıklama tarzı olarak bu değerleri işin içine soktuk. Öte yandan kelamı ve Hıristiyan teolojisini aydınlatan farklı ışıkları kavramamızı sadece onlar sağladılar. Amacımız teolojinin doğasını tartıştığımız sayfalar ve bölümlerde Hıristiyan teologu gibi kelam bilimine tahsis ettiğimiz sayfalar ve bölümlerde de kelam bilgininin kendisini görmesi, tanımasıdır. Bu iki disiplin, iki dinsel iklim arasında karşılıklı zenginleşmeyi vaat eden bir diyalog, ancak bu koşulla başlayabilir.

"Yargılamak" istemedik veya yargılamayı sadece her iklimin kendisi içinde yaptık. Kelamda, örneğin, "donmuş tutuculuk"a karşı acımasız olduk ama bunu kelamın kendi konusu ve ona özgü olan imkânlar açısından yaptık. Hıristiyan teolojisinde teolojinin bilim olarak teşekkülünün vahiysel olarak bilinen ve Miladın ilk yüzyıllarından beri peşinden koşulan Tanrı bilgisine getirdiği tüm zenginliği göstermek istedik ve Hıristiyan teolojisinin ikili işlevi olan Hıristiyan dogmalarını savunmak ve aydınlığa kavuşturmanın Hıristiyan dogmalarının doğasının kendisine bağlı olması gibi kelamın biricik işlevi olan dogmaların apolojetik savunulmasının da İslam dogmalarının doğasının kendisine bağlı olduğunu gösterdiğimizi düşünüyoruz. Bundan daha ileri gitmek ve şu veya bu yönde doğrudan karşılaştırmaya dayanan yargılar

ileri sürmek, teolog savunmacıların kendilerinin işini yapmak anlamına gelecekti. Bunun ise bizim işimiz olmadığı açıktı. Üstelik bunu yaptığımız takdirde tek anlamlı benzerlik veya farklılıklara geri dönmemiz gerekecekti.

Karşılaştırmalı bir teoloji (ve aynı şekilde karşılaştırmalı bir felsefe) biraz yeni bir disiplindir ve kendisine özgü metodolojik talepler içerir. Yukarıdaki sözlerimiz kesinlikle bu taleplerin tümünü zikretme, hele hele onları çözümleme iddiasında bulunmamaktadır. Bu tür bir çalışma, tüketici olmak için, zorunlu olarak sınırlı olan bu küçük ilk denemeden başka birçok girişime dayanmayı talep edecektir ve bir gün ona geri dönmeyi ümit ediyoruz.[2] Bununla birlikte daha şimdiden onlar olmaksızın hiçbir şeye teşebbüs edemeyeceğimiz belli sayıda öznel talepler açık bir biçimde kendilerini göstermektedir. Bu taleplerle kastettiğimiz, sürekli bir nesnellik kaygısı, entelektüel dürüstlükle ilgili derin bir tutumun bilinçli seçimi ve bunların ötesinde (kelimenin etimolojik anlamında) sempatik bir yaklaşım, hatta incelenen her düşünceye karşı duyulması gereken entelektüel aşktır çünkü bir bilgi ancak aşk tarafından desteklendiğinde tam olarak doğru olur. Bu taleplerin hiçbirinde bir ihmal göstermemiş olmayı isteriz.

* * *

Geriye, çabamızda bizi izleyen ve yardımcı olan dostlara teşekkür etme zevkli görevi kalmaktadır. Onlar sayesinde insan ilişkileri somutunda kültürden kültüre takip etmeyi arzu ettiğimiz bu geniş diyalogu başlatabilmenin sevincini yaşadık. Şükranlarımız burada, özellikle bu çalışmayı kabul eden profesör Etienne Gilson'a, her zaman parlak kavrayışı bizimle birlikte bulunan Profesör Louis Massignon'a, kitabın taslağını yakından okuma ve çalışmamızı zenginleştiren o kadar çok değerli telkin ve önerilerde bulunma lütfunu gösteren Profesör P. J. de Menasce'a, dostça katkısı ve Hıristiyan teolojisiyle ilgili çok sayıda öğretisel açıklamalarımızı aydınlatan Profesör M. V. Leroy'a ve kendileri sayesinde bazı Arapça elyazmalarını kullanma imkânını bulduğumuz Kahire'den Profesör Hudeyri ile Profesör Kevseri'ye gitmektedir.

2. Şu anda hazırlanmakta olan ikinci bir eser, İslam teolojisinin büyük problemlerini, yani Tanrı ve sıfatları, Tanrı'nın fiilleri, peygamberlik öğretisi "adlar ve hukuki statüler", halifelik konularını ele alacaktır. O, "karşılaştırmalı teoloji"yle aynı bakış açısına yerleşecektir.

Okuyucularımıza, Profesör J. Windrow Sweetman'ın İngilizce bir "karşılaştırmalı teoloji" eserler dizisi, *Islam and Christian Theology* yayınladığını belirtelim. Dizinin çalışmamızın kaleme alınması tamamlandıktan sonra elimize ulaşmış olan ilk cildini, arzu etmiş olmamıza rağmen, kullanamadık. Bildiğimiz kadarıyla *Preparatory Historical Survey of the Early Period* (Lutterworth Press, Londra, 1945) başlıklı bu ilk cilt şimdiye kadar yayınlanan tek cilttir. Öte yandan onun bakış açısı bizimkinden açık olarak farklıdır ve yazar hemen dönem dönem tezlerin ve okulların tarihsel bir karşılaştırmasına girmektedir. Ondan Hıristiyan düşüncesiyle tarihsel bağlantılarında İslam teolojik düşüncesinin gelişmesiyle ilgili ilginç bir toplu bakış -ama bazı *a priori* sertliklerden dolayı fazla özet bir toplu bakış- ortaya çıkacak gibi görünmektedir. Bu esere dönmek ve onu daha fazla ayrıntılı olarak değerlendirmek konusunda bir başka fırsatımız olacaktır.

Nisan 1948

Semboller ve Kısaltmalar Listesi

A. Dergiler ve Sözlükler İçin Semboller

Archives..... Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Vrin, Paris.
BIFAO..... Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.
BT..... Bulletin thomiste, le Saulchoir, Vrin, Paris.
DB..... Dictionnaire de la Bible, Letouzey, Paris.
DAC..... Dictionnaire d'archéologie chrétienne, Letouzey, Paris.
DTC..... Dictionnaire de théologie catholique, Letouzey, Paris.
EI..... Encyclopédie de l'Islâm (Fransızca baskısı), Brill, Leyde.
ETI..... En Terre d'Islam, Lyon.
GAL..... Brockelmann, Geschichte der arabischen Litterature, Weimar ve Ekleri I-III, Brill, Leyde.
IBLA..... (Revue de l') Institut des Belles-Lettres arabes de Tunis.
JA..... Journal asiatique, Paris.
LA..... Lisân al-'arab.
MFOB..... Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth.
PG..... Patrologie grecque de Migne.
PL..... Patrologie latine de Migne.
PO..... Patrologie orientale de Graffin et Nau.
RB..... Revue biblique, Gabalda, Paris.
REI..... Revue des Études islamique, Paris.
REJ..... Revue des Études juives, Paris.
RHR..... Revue de l'histoire des religions, Paris.
RSO..... Rivista degli studi orientali.
RSPT..... Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Vrin, Paris.
RSR..... Revue des sciences religieuses.

B. En Önemli Kitap ve Makalelerin Kısaltmaları

'Abduh (Muhammed), *Risâla* = *Risâlat al-tawhîd*, Kahire neşri.
'Abduh (Muhammed), *Risâla* (Çev.) = *Risâlat al-tawhîd*, Michel ve Mustafâ 'Abd al-Râziq çevirisi, Geuthner, Paris, 1925.
Amîn (Ahmad), *Fajr* = *Fajr al-islâm*, Kahire, lajaat al-nash wa l-ta'lîf.
— *Duhâ* = *Duhâ al-islâm*, aynı yer.
Ash'arî, *İbâna* = *al-Ibâna fî usûl al diyâna*, Kahire neşri, 1348.
Ash'arî, *Ma qâlât* = *Maqâlât al-islâmiyyîn*, Ritter neşri, İstanbul.
Asin Palacios, *Averroismo* = *El-Averreismo teologico de Santo Tomas de Aquino*, Homenage a D. Franc. içinde, Codera (Estudios de erudicion oriental, Saragosse, 1994, s. 271-331).
Avicenne (Ibn Sînâ), *Risâla* = *Risâla fi'l hudûd*, Kahire neşri, Çev. Mlle Goichon: *Introduction à Avicenne*, yay. Desclée de Brouwer, Paris, 1933.
— *İshârât* = *Kitâb al-Ishârât wa l-tanbihât* (Livre des théorèmes et des avertissements), Yay. Froget, Brill, Leyde, 1892.
— *Shifâ'* = Venedik Latince çevirisi, 1508.
— *Najât* = Kahire neşri, H. 1331.
— *Mantiq* = *Mantiq al-mashriqiyyîn*, Kahire neşri, H. 1328.
Bâcûrî, *Jawhara* = *Hâshiya...'ala Jawharat al-tawhîd*, Kahire neşri, 1352/1934.
Bâkıllânî, *Tamhîd* = *Kitâb al-tamhîd wa l-radd 'ala l-mulhida wa l-mu'attila wa l-râfida wa l-mu'tazila*, Kahire neşri (Khodeiri ve Abu-Rîda), 1947.
Barth, Karl, *Dogmatik* = *Kirchliche Dogmatik*, Yay. Kaiser, Münih.
Baydâwî, *Tawâli'* = *Tawâli' al-anwâr*, Kahire neşri, 1323/1905, al-Khayriyya matb.
Becker, *Studien* = *İslamstudien*, 2 cilt, Leipzig, 1924-1932.
Browne, *History* = *A Literary History of Persia* (1902-1924).
Cano (Melchior), *De Locis* = *De Locis theologicis*, Yay. Migne.
Cayré (F), *Patrologie* = *Précis de patrologie*, 2 cilt, Desclée, 1930.
Chenu (M.-D.), *Contribution* = *Contribution à l'histoire du traité de la foi*, Mélanges Mandonnet, le Saulchoir, 1923.
— *Essai* = *Un essai de méthode théologique au XII. Siècle*, *RSPT*, Mayıs 1935.
— *Théologie sc.* = *La Théologie comme science au XIII. Siècle.*
Chidiac (R.), *Réfutation* = *Réfutation excellente* Gazali'nin *Radd al-jamîl*'inin neşir, çeviri ve takdimi,

Bibliothèque de l'Éc. Des Hautes Études, Yay. Leroux, Paris, 1939.

Clément d'Alexandrie, *Protreptique* = Cl. Mondesert'in çevirisi ve girişi, *Sources chrétiennes*, sayı: 2.

— *Pédagogue* = *PG.*

— *Stromates* = *PG.*

Congar (M.J.), *Art. Théol.* = *Théologie* maddesi, *DTC.*

Daniélou (J.), *Platonisme* = *Platonisme et théologie mystique*, Yay. Aubier, Paris, 1944.

Diehl (C.) ve Marçais (G.), = *Histoire du moyen âge, le monde oriental, de 395 à 1081*, Fransa Üniversitesi Yayınları, 1936.

Gagnebet (R.), *Problème actuel.* = *Le problème actuel de la théologie*, Divus Thomas, Plaisance, 1943.

— *Théologie spécul.* = *La nature de la théologie spéculative, RT*, 1938.

Gardeil (A.), *Donné révélé* = *Le donné révélé et la théologie*, Yay. Cerf, Paris, 1932, 2. baskı.

— *Lieux* = *Lieux théologiques, DTC* maddesi.

Gardet (Louis), *Avicenne* = *Quelques aspects de la philosophie avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane, RT*, 1939.

— *Humanisme* = *Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui*, Public. de l'Institut des Belles-Lettres arabes, Tunus, 1944.

— *Mesure* = *La mesure de notre liberté* (Chapitre de la théologie musulmane), aynı yer, 1946.

— *Raison et foi* = *Raison et foi en Islâm, RT*, 1937-1938.

Ghazâlî, *Ihyâ'* = *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 1352/1933 ve 1289 Kahire neşirleri.

— *İktisâd* = *al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd*, tarihsiz Kahire neşri.

— *Munqıdh* = *Munqıdh min al-dalâl*, Kahire neşri.

— *Risâla lad.* = *Risâlat al-laduniyya, al—Jawahir al-ghawâlî* içinde, Kahire, 1353/1934.

Gilson (Étienne), *Avicenne.* = *Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Archives*, 1927.

— *St Augustin* = *Introduction â Saint Augustin*, Vrin, 1929.

— *Philosophie médiévale* = *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 2. baskı, 1944.

— *St Bonaventure* = *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943.

— *Sources* = *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives*, 1929-1930.

Goldziher (Ig.), *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, Çev. Arin, Paris, Leroux, 1920.

— *Ibn Toumert* = *Le livre de Muhammad Ibn Toumert,*

	mahdi des Almohades, Cezayir 1903.
— *Richtungen.*	= *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920.
Grégoire de Nysse, *Vie de Moise*	= J. Daniélou'nun giriş ve çevirisi, Collection *Sources*, sayı: 1.
— *La création de l'homme*	= Laplace'ın giriş ve çevirisi, J. Daniélou'nun notları, *Sources*, sayı: 6.
Horten (M.), *Philos. Syst.*	= *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen in İslam*, 1912.
Husik (İsaac), *Jew. Philosophy*	= *A History of medieval Jewish Philosophy* (Birinci baskı, 1916), Philadelphie, 1941.
Ibn 'Asâkir, *Tabyîn*	= *Tabyîn kadhib al-muftari fî mâ nusiba ilâ l-imâm Abî l-Hasan al-Ash'arî*, Damas, 1347.
Ibn Hazm, *Fisâl*	= *Kitâb al-Fisâl wa l-milal*, Kahire neşri, 1317.
İbni Haldun, *Muqaddima*	= Kahire neşri, tarihsiz, Al-Bahiyya matb.
— *Prolégomènes*	= de Slane çevirisi, Paris, Impr. Nationale, 1868.
I. Khalliqan, *Wafayât al-a'yân*,	= 2 cilt, Kahire, 1310, De Slane çevirisi, *Biographical Dictionary*, 4 cilt, Paris-Londra, 1843-71.
Ibn Nedim, *Fihrist*	= Kahire neşri ve bazen Flügel neşri (bu ikinci durumda ona işaret edilmektedir).
Ibn Rushd, *Fasl*	= *Fasl al-maqâl*, yay. ve Çev. Leon Gauthier, Cezayir, 1942.
— , *Kashf*	= *Kashf 'an manâhij*...yukarıdaki ve aşağıdaki eserle birlikte *Falsafat Ibn Rushd* adlı bir derlemede yayınlanmıştır. Kahire, H. 1313 ve 1328.
— , *'Ilm qadîm*	= aynı eser
Isfarâ'inî, *Tabsîr*	= *al-Tabsîr fî l-dîn wa tamyîz al firqa al-nâjiya 'an al-firqa al-hâlika*, Kahire neşri, 1940.
Jugie (M.), *Damascène*	= *DTC* maddesi.
Jurjânî, *Mawâqif*	= *Kitâb sharh al-mawâqif*, Kahire, 1325/1907.
— , *Ta'rifât*	= *Kitâb a-Ta'rifât*, Flügel neşri, Leipzig, 1845.
Juwaynî, (İmam el-Harameyn), *Irshâd.*	= *Kitâb al-irshâd ilâ qawâti' al-adilla fî usûl al-i'tiqâd*, Neşr. ve Çev. J. D.Luciani, İmprimerie Nationale, Leroux, 1938.
— Shâmîl	= M. Khodeiri yazması.
Labourdette (M), *Théologie.*	= *La théologie, intelligence de la foi, RT*, Ocak-Mart, 1946.
Laoust (H.), *Ibn Taymiyya*,	=*Essai sur les doctrines sociales et politiques*

de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya, Kahire, Institut français d'archéologie orientale, 1939.

— , *Califat* = Reşid Rıza'nın *al-khilâfa*'sinin Fransizca'ya çevirisi. Bkz. bu ad.

Lossky (V.), *Essai* = *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, yay. Aubier, Paris, 1944.

Lubac (H. de), *Introduction.* = *à Origène, Homélies sur la Genèse, Les Sources* Koleksiyonu, sayı: 7, Koleksiyonuétiennesl. ı (coll. iay. Cerf, Paris.

Macdonald (D.), *Musl. theol.* = *Development of muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*, N.-H. 1903.

Madkour (I.), *Organon* = *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin, 1934.

— , *Fârâbî* = *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

Maimonides, *Guide des égarés*, = Munk çevirisi, Paris, 1856.

Mandonnet (P.), *Siger de Brabant* = *Siger de Brabant et l'averroisme Latin au XIII. Siècle*, cilt I ve II, 2. baskı, Leuven, 1908-10.

Maritain (Jacques), *Degrés* = *Les Degrés du Savoir*, yay. Desclée de Brouwer, 1. baskı, Paris, 1932.

Massignon (Louis), *Passion* = *La Passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 cilt, Geuthner, Paris, 1922.

— , *Lexique* = *Lexique technique de la msytique musulmane*, Geuthner, Paris, 1920.

— , *Recueil* = *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, Paris, 1929.

Mas'ûdî, *Prairies d'or* = Neşr. ve Yay. Pavet de Courteille ve Barbier du Meynard, 9 cilt, Paris, 1872-77.

Mél. Mandon = *Mélanges Mandonnet*: Bibliothèque Thomiste, yay. Vrin, Paris, 1930.

Menasce (Pierre Jean de) *Shkand -Gumânîk* = *Une apologétique mazdéenne du IX. Siècle, Skand-Gumânîk Vicar*, Collectanea Friburgensia, İsviçre'deki Fribourg, 1945.

Munk, (Salomon), *Mélanges* = *Mélanges de philosophie juive et arabe*, yay. Frank, Paris, 1859, tıpkı basım, Libraire univers, 1927.

Murtadâ, *Ithâf* = *Ithâf al-sâda, Ihyâ* şerhi, Kahire neşri,

1311.

Nau (F.), *Arabes chrétiens* = *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie de VII. Siècle au VIII. Siècle,* Cahiers de la société asiatique, Impr. Nationale, Paris, 1933.

Nöldeke-Scwally, *Geschichte* = *Geschichte des Corans*, Bergsträsser ve Praetzl tarafından tamamlanmış, 3 cilt, Leipzig, 1909-1938.

Nicholson, (R.), *History* = *Literary History of the Arabs*, Oxford.

Origène, *Homélie sur la Genèse.* = Berlin külliyatı neşri

— , *Periarchôn* = aynı yer.

Paret, Brunet ve Tremblay, *Écoles* = *La Renaissance au XII. Siècle, les écoles et l'enseignement,* yay. Vrin, Paris ve Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1933.

Râzî (Fakhr a-Dîn), *Mafâtih* = *Mafâtih al-ghayb*, Kahire, 1321.

— , *Maʾâlim* = *Maʾâlim usûl al-dîn, Muhassal* neşrinin kenarında .

—, *Muhassal* = *Muhassal afkâr al-mutaqaddimîn wa l-mutaakhkhirîn min al-ʿulamâ wa l-mutakallimîn*, Kahire, tarihsiz, al-Husayniyya matbaası.

Rıza (Reşit), *Khilâfa* = *al-Khilâfa wa l-imâmat al-ʿuzmâ*, Kahire neşri .

— *Califat* = *Le Califat ou l'Imâma suprême,* Fransızca'ya çeviri, Laoust, Mémoires de l'Institut fr. de Damas'nın VI. cildi, 1938.

Senûsi, *Muqaddimât* = J. D. Luciani'nin neşir ve çevirisi: *Les Prolégomènes théologiques*, Cezayir, 1908.

—, *Umm al -barâhîn* = ve şerhi, Kahire neşri, 1313.

Sarkis = *Dictionnaire biographique des livres arabes*, Kahire.

Sum. Théol. = *Aquinolu Aziz Thomas'ın Somme théologique* adlı eseri

Sarton (G.), *Introduction* = *Introduction to the history of science,* Baltimore, 1927-1931.

S.C.G. = Aquinolu Aziz Thomas'ın *Summa contra gentiles*' i

Schlatter, *Dogma* = *Das Christliche Dogma*, Stuttgart, 1911.

Schreiner, *Kalâm* = *Der Kalâm in der jüdischen litteratur,* Berlin, 1895.

—, *Beiträge* =*Beiträge z.Gesch. d. Theologisch. Bewegung im İslam*, 1899, *ZDMG* LII ve LIII. Ciltlerde de yayınlanmış makalelerin ayrı basımları.

Şehristâni, *Milal* = *Kitâb al-milal wa l-nihal*, Kahire neşri, İbni Hazm'ın *Fisâl*'inin kenarında.

—, *Nihâya* = *K. nihâyat al-iqdâm fi 'ilm al-kalâm*, Guillaume neşri, 0xford, 1934.

Subkî, *Tabaqât* = *Tabaqât al-shafi'iyya*, Kahire neşri.

Sumnânî, *Bayân* = *Bayân 'an usûl al-imân*, el yazması.

Suyûtî, *Itqân* =*Itqân 'ulûm al-qur'ân*, Kahire neşri, 3. baskı, 1360-1941.

Taftazâni, *Maqâsid* = Constantinople neşri, tarihsiz.

Tâhâ Husayn, *Mustaqbal* = *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr*, Kahire baskısı.

Théry (G.), *Tolède* =*Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, yay. Heintz, Oran, 1944.

—, *Décret de 1210* =*Autour du décret de 1210*: David de Dinant, Bibl. Thomiste, le Saulchoir, Kain 1925.
II Alexandre d'Aphrodise, a.g.e., 1920.

—, *Entretien* = *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française*, yay. Heintz, Oran, 1945.

Vajda (Georges), *Pensée juive* = *Introduction à la pensèe juive du moyen âge*, yay. Vrin, Paris, 1947.

Vaux (R. De), *Première entrée d'Averroès* = *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, *RSPT*, 1933.

—, *Avicennisme Latin* = *Notes et textes sur l'avicennisme Latin*, Bibl.Thomiste, Vrin, Paris, 1934.

Wensinck (A.J.) *Musl. Cr-.* = *The Muslim Creed. Its genesis and historical development*, Cambridge, 1932.

Zaydân (Jurji), *Tamaddun* = *Ta'tikh al-tamaddun al-islâmî*, 5. cilt, Kahire, 1922-1931.

Transkripsiyon Sistemi

Yayın ve basımla ilgili mevcut koşullar, maalesef, İslam üzerine çalışan bilim adamlarının genel olarak benimsediği transkripsiyon sisteminden yararlanmamıza imkân vermemiştir. Bundan dolayı okuyucularımızdan özür diliyoruz. Kullandığımız transkripsiyon aşağıda gösterildiği gibidir:

ء=’	ب=b	ت=t	ث=th	ج=j	ح=h	خ=kh
د=d	ذ=dh	ر=r	ز=z	س=s	ش=sh	ص=s
ض=d	ط=t	ظ=z	ع=‘	غ=gh	ف=f	ق=q
ك=k	ل=l	م=m	ن=n	ه=h	و=w	ى=y
uzatma seslileri		أى =â	و= û	ي=î		

Müennes “t”sinin, kendisinden sonraki kelimeyle birleşmesi durumu hariç transkipsiyonunu vermedik. Bu sonuncu durumdaysa, onu “t” ile karşıladık.

İbranice kelimelerin transkripsiyonu için ise yukarıda işaret ettiğimiz ilkelere göre kendisini basitleştirerek George Vajda’nın *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paqûda* adlı incelemesinde (Cahier de la Société Asiatique, Paris, 1947) benimsemiş olduğu sistemi kullandık.

Birinci Kısım

Pozisyon ve Yapı

I. Bölüm
Tarihsel Bağlamında İslam Teolojisi (Kelam)

Genel Çerçeveler
I. Medine'de Ön Teşekkül Dönemi
II. Mayalanma Dönemi (veya Hıristiyan Teolojisiyle Karşılaşma)
  A) Siyasi Çatışmalar
  B) Şam'ın Başkent Olması
III. Kahramanlık Dönemi: Mu'tezile–Gelenekçilik Çatışması
  (veya Yunan Felsefesiyle Karşılaşma)
  A) Kültürel İklim
  B) Mu'tezili Kelamı
IV. Eş'ariliğin Zaferi
  A) Eş'ari
  B) Eş'arilik ve Maturidilik
  C) Bâkıllânî. Atomculuk
  D) Cuveyni (İmam el-Harameyn)
V. Gazalici Telifcilik ve "Yenilerin Yolu"
  A) Gazali
  B) *Via antiqa* ve *via moderna* (Eskilerin Yolu ve Yenilerin Yolu)
VI. Donmuş Tutuculuk
VII. Reformcu Dönem
  A) Afgani
  B) Muhammed Abduh
— Sonuç

Genel Çerçeveler

Kelamın kendisini incelemeye girişmeden önce onu tarihsel

lerine borçlu oldukları koşulların neler, reddetmek istedikleri hasımların kimler oldukları bilinmediği takdirde kuramsal "tezler"i bile yanlış anlama tehlikesi mevcuttur.

Bu bölümün konusu tam olarak okuyucuya *Kur'an*'dan hareketle yavaş yavaş çeşitli "İslami bilimler"in, özellikle kelamın ortaya çıkışına yol açmış olan teşekkül dönemini tasvir etmektir. İslam'ın siyasi tarihinin en azından ana çizgilerinde bilindiğini varsayıyoruz. Bu tarihin kelamın yönünün belirlenmesi, hatta onun problemlerini ortaya koyuş tarzı üzerindeki etkilerini vurgulamaya özel önem vereceğiz.[1]

Genel türden bir gözlemle başlayalım: "İslam bilimleri" Hicaz'da, daha özel olarak Muhammed tarafından kurulan teokrasinin başkenti olan Medine'de doğdular. Bu gözlem sıradan görünebilir ama Hicaz'ın kültürel geçmişi olmayan bir bölge olduğu öğrenildiğinde tüm önemini kazanacaktır.[2] İslam burada,

1. Arap dünyasının tarihiyle ilgili en yakın tarihli yayınlar arasında şunları zikredelim: Diehl ve Marçais, *Histoire du Moyen-Age*, cilt III, *395'ten 1081'e Kadar Doğu Dünyası*, Paris, 1936, (Collection; Histoire générale de Glotz); Gaudefroy-Demonbynes ve Platonov, *Le monde musulman jusqu'aux Croisades*, Paris, 1931; Halphen, *Les Barbares*, Paris, 4. baskı, 1940, Collection: Peuples et Civilisations; Hitti, *History of the Arabs*, Londra, 3. baskı, 1946, bol resimli. Tarihsel uygun düşmeler ve hanedanlıklar için bkz. S. Lane-Poole, *The muhammadan dynasties*, 1893, yeniden basımı 1925 ve özellikle Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'islam*, Hannover, 1927. Özel dönemler için yukarıda zikredilen eserlere, *EI*'deki bibliyografyalara ve özellikle Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1943'e bkz. Bu son eserde nüfuz edici girişlerle birlikte İslam tarihinin çeşitli alanlarıyla ilgili çalışmaların sistemli ve eleştirel bir sergilemesiyle karşılaşılacaktır. Arapça'da da mükemmel eserler, özellikle al-Khudarî'nin (Huderi) eseri, *Ta'rikh al -umam al-islâmiyya*, Kahire, tarihsiz ve yine özellikle Ahmad Amîn'in (Ahmed Emin) kültürel bakış açılarını göz önüne alan eserleri vardır: *Fajr al-İslam*, Kahire, cilt 1, 1923 ve *Duhâ al-Islam*, cilt I, II ve III, Kahire, 1934-1936 (yeni baskıları, eserin basit yeniden basımlarıdır); *Zuhr al-Islam* Kahire, 1945.

2. İslam öncesi Arabistan'ın tarihi, bu geniş ülkenin farklı merkezlerinde sistemli arkeolojik kazılar gerçekleştirilemediği sürece karanlıkta kalacaktır. Bugünkü bilgilerimiz, az sayıda (Mina bölgesiyle, Sabii, Himyeri ve Kuzey için Nabatilerle ilgili) yazıtlara ve bazı modern eleştirmenlerin gerçekliklerinden şüphe ettikleri Arap edebiyatı tarafından sağlanan belgelere dayanmaktadır (bkz. Tâhâ Husayn (Taha Hüseyn), *al-adab al-jâhilî*, Kahire, 1927). G. Ryckmans'ın *Hist. Gen. des Rel.*, 1947'deki makalesine de bkz. Güney Arabistan'daki önemli uygarlığın durumu, Nabatilerin Yunan-Roma dünyasıyla ilişkileri ve Gassani ve Lahmi sınır krallıklarının ilişkileri ne olursa olsun, içinde bulunduğumuz bakış açısından (ileri kültürel bir geleneğin sürekliliği açısından) Hicaz'la ilgili iddiamız doğrudur. Bu sorunun bir incelemesi için, Himmel'in (Arabistan), Lordtmann'ın (Himyer) Tkatsch'ın (Saba ve Kataban) ile ilgili *EI*'deki makalelerine; Hitti'nin *History of the Arabs*'ında verdiği mükemmel özete (3. baskı, 1946, bol resimli ilk yedi bölüm) ve Giorgio Levi della Vida'nın *The*

şüphesiz mutlak bir başlangıç olarak ortaya çıkmamıştır -tarihte kendiliğinden üreme yoktur- ama içinde yayılacağı ülkeye nispetle gerçekten yeni bir unsur olarak kendini göstermiştir.

Altı yüzyıl önce İsa, Kudüs'te, Filistin'in kasaba ve köylerinde "iyi haber"i ilan etmişti ama onun mesajı, kendisini Yahudi Peygamberlerin şeriatının son şekline ulaştırılması olarak takdim etmekteydi ve onun *İncil*'i de *Eski Ahit*'in arkasına yerleşmekteydi.[3] Önceleri Yahudiler, sonraları putperestler (paganlar) olan ilk öğrenciler, tüm toplumsal sınıflara mensuptular ama her şeyden önce karakteristik bir atmosfere, kültürel bir iklime dalmışlardı: Helenizm. Geleneklere ve dinlerine en bağlı olan Yahudiler bile bu derin etkiden kendilerini kurtaramamışlardı. Philon ve İskenderiye Okulu'yla birlikte *Kitab-ı Mukaddes* daha o zamandan Platon'la ve antik bilgelikle karşılaşmış ve böylece daha doğumundan önce Hıristiyanlık, Yunan düşüncesine ve Roma düzenine açılmıştı.

İslam'ın durumu ise tamamen farklıdır. İçine aldığı Yahudi-Hıristiyan gelenekler ne olursa olsun,[4] *Kur'an* "nakledici"sinin düşüncesinde kendisini İbrahim'in vahyine, Tanrı'nın gerçek mesajına dönüş olarak takdim eder. Ancak o, bu vahyi *Tevrat* ve *İncil*'de tanımayı reddeder: Bunlar, inanan Müslümanlara göre

---

Arab Heritage'da ("Pre-İslamic Arabia", s. 25-27), New Jersey, 1946'da (birinci baskı 1944 tarihlidir) verdiği eleştirel ve sentetik açıklamaya bkz. Bibliyografya için özellikle Sauvaget'nin *Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman* (s. 103-110) adlı eserine bkz.

3. "Şeriatı veya Peygamberleri ilga etmek için geldiğimi zannetmeyin; onları ilga etmek için değil, gerçekleştirmek için geldim" (Matta, 5, 7). Bütün Havarileri gibi İsa'nın kendisi de Yahudi'ydi. Aziz Paul kendisine işkence eden Yahudilere cevap verirken şöyle der: "Onlar Yahudiler mi? Ben de öyleyim. Onlar İsrailliler mi? Ben de öyleyim. Onlar İbrahim'in soyundan mı geliyorlar? Ben de öyleyim" (Korintlilere İkinci Mektup, 2, 22). İnciller, *Eski Ahit*'i varsayar ve sık sık ona göndermede bulunurlar. II. yüzyılın bazı gnostiklerinin, özellikle Marcion'un acımasız ve kötü bir Tanrı'nın eseri olarak göz önüne alınan *Eski Ahit*'in Hıristiyanlığını reddetme yönündeki girişimi Kilise tarafından mahkûm edilmiştir. Bkz. *DTC, Gnosticisme* maddesi, özellikle 1453-1456. sütunlar. Hıristiyanlıkla tarihsel ilişkilerinde Yahudilik için bkz. Strack ve Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 cilt, 1922 vd; Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, 2 cilt, Paris, 1934-1935; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, 4. baskı, Leipzig 1909.

4. Konuyla ilgili batı bibliyografyası zengindir. Yahudilik'le ilgili olarak Bernard Heller'in şu kısa fakat mükemmel incelemesini zikretmekle yetinelim: *La légende biblique dans l'Islam, récents travaux et nouvelles méthodes de recherches, REJ*, 1934, cilt XCVIII, s. 1-18.

insanlar tarafından üzerlerinde "oynanmış" kitaplardır.[5] Böylece *Kur'an* metni, kelimenin tam anlamında, bir mutlağın özelliğine bürünür. Onu aydınlığa kavuşturmak için kabul edilmeyen daha önceki vahiylere başvurulamayacaktır En azından Helenizmle karşılaşmadan önce felsefeye de başvurulamayacaktır. Arap zihni, kendi zemini üzerinde, kendi özüne dayanarak, kendi eğilimlerine, niteliklerine ve sınırlarına göre İslam bilimlerini *Kur'an*'la ve *Kur'an*'ın etrafında işlemeye, geliştirmeye başlayacaktır.

Çünkü her şeyden önce kültürel açıdan, sonra bizi ilgilendiren özel bakış açısından, yani kelam açısından, *Kur'an*'ın önemi üzerinde ne kadar ısrar etsek yeridir.[6] Fazla paradoksal olmaksı-

5. Esinlendirilmiş kitaplara inanç, imanın bir parçasıdır (bkz. *Kur'an* 2, 130, 285; 3, 78; 4, 135). Onları gerçek olarak kabul etmeyenler cehenneme gideceklerdir (40, 72-73). Her devrin, koşullara uyarlanmış kendi kutsal kitabı olmuştur (13, 38). Bu kitaplar gökte korunmuş büyük kitabın veya büyük levhanın (*lawh-i mahfûz*), yani *Kur'an*'ın parçalarıdır (bkz. 6, 38; 17, 60; 20, 54; 85, 22 vb). Yahudiler ve Hıristiyanlar, *ahl al-kitâb*, yani kitap ehlidir (16, 45; 21, 7; 7, 167). Onlar kendi kutsal kitaplarını değiştirmek, bozmakla (2, 39; 3, 64), dilleriyle Kutsal Kitap'ın diline işkence etmekle (3, 72) suçlanırlar. Hıristiyanlar, mesajını teyit etmek için Kutsal Metinleri yardımına çağıran (3, 87) Muhammed'in tanrısal göreviyle ilgili her şeyi silmişlerdir (5, 18). Esinlendirilmiş kitapların sayısı *Kur'an*'da zikredilmemektedir. Kelamcılar onu 100'e, 104'e veya 133'e kadar çıkarmaktadırlar. *Kur'an*, Kitap'ı, Bilgelik'i, Peygamberler'i (45, 15) zikretmektedir; *Mezmûrlar*, Davud'a verilmiştir (4, 161; 17, 57); Musa'ya gönderilen *Tevrat*, *İncil*'den farklıdır (5, 70, 72; 7, 155) fakat o İsa tarafından doğrulanmıştır (3, 44; 111, 6). İbrahim'den uzun zaman sonra (3, 58), *İncil*, İsa'ya verilmiştir (3, 43; 5, 110; 57, 27). Bu ilk vahiy ne olmuştur? Bazı kelamcılar için o, tümüyle, sonunda eski kutsal kitapları ortadan kaldırmış olan *Kur'an*'da bulunmaktadır. Başka bazılarına göre bu kitaplar tahrif edilmiş, aralarına başka şeyler karıştırılmış ve sonunda kullanılamaz olmuşlardır (bkz. *DTC*, *Coran* maddesi ve özellikle 1798-1799. sütunlar). Muhammed tarafından *Kur'an*'ın vahyedilmesinden sonra bu kitaplar artık hiçbir değere sahip değildirler (11, 20). Sale tarafından *The Faith in İslam*, s. 206-7'de zikredilen Sayyid Ahmad'in (Seyyid Ahmed) *Kitab-ı Mukaddes* şerhindeki buna ters düşen düşüncesine bkz. İbni Haldun'un ve daha önce Gazali'nin *İncil* incelemesindeki görüşü de *Kitab-ı Mukaddes*'in gerçekliği yönündedir. İncillere karşı saldırı konusunda özellikle İbni Hazm, *Kitâb al-Fisâl wa l-milal*, cilt II, 1317 Kahire neşri, s. 116-117'ye bkz. "Onların tahrif edilmiş olduğunu gösteren *Tevrat* ve İncillerdeki açık çelişkiler...". Bazı çağdaş Müslüman savunmacılar, çağdaş aşırı eleştirinin sonuçlarını hâlâ çok kaba bir tarzda ve ikinci elden eserler aracılığıyla kullanmaya çalışmaktadırlar. Örneğin, bkz. Abû Zahra [Ebu Zehra], *Muhâdarât fi l-nusrâniyya*, Kahire, 1942, s. 36-115. Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau, 1930'da ve I. di Matteo, *La divinita di Cristo e la dottrina della Trinita in Maometto e nei polemisti musulmani*, Roma, 1938'de *Kitab-ı Mukaddes* üzerindeki tartışmayla ilgili güzel açıklamalar mevcuttur.

6. O, mümin için "bir kutsal tarih ve dünyevi tarih özeti, bir dua el kitabı, bir dinsel ve toplumsal hayat kuralı, gündelik hayat için bir kılavuz kitap, nihayet bir tanımlar ve pratik düzenle ilgili maksimler antolojisidir" (Lammens, *L'Islam; croyances et institutions*, s. 65).

zın, belki şiir ve atasözleri hariç, geniş anlamda alınan tüm Arap nesrinin, hareket noktasını *Kur'an*'da bulduğunu ve sürekli olarak ona bağlandığını söyleyebiliriz: Gramer, Arap olmayanlar tarafından kutsal metni doğru okuyabilmek için; hitabet, onun güzelliklerinin altını çizmek için; bir araya getirilmiş hadisler[7] onu açıklamak ve boşluklarını doldurmak için yaratılmıştır. Fıkıh,[8] onun ahlaki ve toplumsal hayatla ilgili ilkelerini sistemleştirmek için; nihayet kelam, reddedenlere karşı onu savunmak veya hatta onun tarafından öğretilen hakikatleri ispat etmek için geliştirilmiştir. Bütün bu eser boyunca kutsal metnin bu önceliğini ve kelamın oluşumunda aynı zamanda bir maya ve biçimlendirici olarak oynadığı rolü unutmayacağız.

Kelamın teşekkülünü tarihsel olarak incelemek istediğimizi söylemiştik. O halde en azından ana çizgilerinde tarihsel çerçeveyi vermemiz gerekmektedir. Bu çerçeve bilinmektedir. Hicret'ten sonra Muhammed, Medine'de teokratik bir devletin aynı zamanda dinsel ve siyasal lideri olur. Ölümünden sonra onu *râşidûn*, yani "doğru yolda olan" halifeler, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali izlerler. Bir çeyrek yüzyıl boyunca Medine, oluşmakta olan imparatorluğun başkentidir. Müslüman devletin bu ilk "ideal" gerçekleşmesinden[9] sonra Emevilerle birlikte kuzeye doğru ani bir yer değiştirme olayı ortaya çıkar: Şam, Arap imparatorluğunun başkenti olur. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca, çoğunluk itibariyle lükse ve zevke düşkün fakat aynı zamanda kendilerine saraylar inşa etmek ve bir saray maiyeti yaratmak isteyen halifeler birbirini izler. İslam, Batılılaşır.[10] Yerli Hıristiyanlarla temas, Arapları, Bizans idaresi, sanatlar, felsefe ve bilimlerle tanıştırır. Bu, İsmail oğullarının "ırkçılığı"nın kendisini kuvvetle ve içtenlikle ortaya koyduğu özel olarak Arap döne-

7. Peygamber'in sözleri, davranışları veya suskunlukları.

8. Hukuk anlamına gelir. Goldziher'in *EI*'deki çok değerli maddesine bkz.

9. Modern Selefilerin, yani ilk İslam'a dönüşün taraftarı olan reformcuların görüşü budur. *Califat ou l'Imamat suprême* adlı eserinde (Rashîd Ridâ [Reşit Rıza], Mu'aviye'nin iki kötü "yeniliği"nin (Arap ırkının tikelciliğine dayanan ve kalıtımsal hale gelen halifelik) bu kurumun zihniyetini tümüyle değiştirdiğini savunur; Laoust'un çevirisinin 224-225. sayfalarına bkz.

10. Mu'aviye mühürlenip gönderilmeden önce her resmi belgenin bir kopyasını muhafaza eden bir arşiv bürosu (*diwân al-khâtam*) kurar (Tabarî [Taberi]); *Annales*, Goeje neşri, 2. dizi, cilt 1, s. 205-206: "[...] *wa kâna al-awwal man ittakhadha diwân al-khâtam.*" Ordu, model olarak Bizans ordusunu alır: Tabarî, a.g.e., cilt III, s. 1944. Deniz kuvvetleri de aynı şeyi yapar.

midir. Sonra sofu ve ırkçılık karşıtı bir tepki ortaya çıkar. Başkent Bağdat'la birlikte Abbasiler, Müslüman tutuculuğun yanında Doğu unsurlarının, özellikle İran unsurunun zaferini temsil ederler.[11] Birkaç yüzyıl boyunca geniş bir imparatorluğun zenginlikleri her taraftan Dicle'nin iki kenarına akar. Aynı zamanda Bağdat, X. yüzyılda Doğu dünyasının gerçek entelektüel merkezi olur.[12] Batı'da sadece Bizans onunla yarışabilecektir.[13]

Bununla birlikte imparatorluk yavaş yavaş zayıflar. Sarayında bir gölge haline gelmiş olan Bağdat halifesinin[14] ismen egemenliği altında birtakım bağımsız hanedanlıklar ortaya çıkar: Büveyhiler, Samanoğulları, Safariler, Selçuklu Türkleri vb. Nihayet Moğol İstilası ve 1258'de Bağdat'ın alınışı gelir.

Doğu'daki bu olaylara paralel olarak Batı'da Kuzey Afrika'nın Araplaştırılmasına,[15] bir Arap uygarlığının doğduğunu ve büyüdüğünü görecek olan İspanya'nın fethine,[16] Muvahhit ve Murabıt-

11. Bkz. aşağıda s. 69, Şu'ûbilerle ilgili 82 numaralı dipnot.

12. Bağdat ve genel olarak Abbasi dönemi hakkında bkz. Kremer, *Kulturgeschichte des Orientes unter den Chalifen*, 2 cilt, Viyana, 1875-1877; Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922 (İngilizce ve İspanyolca çevirilerine ek olarak Ebu Ride'nin Arapça bir çevirisi de vardır: *Al hadâra al-islâmiyya fi l-qarn al-râbi' al-hijri*, Kahire, 1940); Le Strange, *Baghdâd during the Abbassid Caliphate*, Oxford, 1900 (sadece topografya ve coğrafyayla ilgilenmektedir; onda entelektüel hayat üzerine ayrıntı yoktur); Hitti, *History of the Arabs*, 3. baskı, (23'ten 33'e kadarki bölümler). Arapça eserler olarak Ahmad Farîd al-Rıfâ'i (Ahmed Ferid el-Rifa'i), *'Asr al-Ma'mûn*, 3 cilt, 4. baskı; al-Khudari, *Muhâdara fi l ta'rikh al-umam al-islâmiyya lil- dawla al-'abbâsiyya* (tarihsiz); Ahmad Amin'in daha önce zikredilen eserleri.

13. Bağdat'ın gücünün zirvesinde bulunduğu zaman bile kültürel bakımdan Bizans'ın onun ciddi bir rakibi olmuş olduğunu unutmamamız gerekir. Diehl ve Marçais'nin *l'Histoire du Moyen-Âge*'ının faydası, okuyucuya, bu iki uygarlığın paralel gelişmesini karşılaştırmalı olarak inceleme imkânı vermesidir. Örneğin, 510-522. sayfalarda "X. yüzyılda İstanbul'da (Constantinopolis) Edebiyat ve Sanatların Parlak Durumu"na tahsis edilmiş olan kısma bkz.

14. Lane-Poole, *The Muhammadan dynasties*, s. 121-181'deki güzel tablolara: Hitti, *Hist.of the Arabs*, bölüm XXXII., s. 450-483'ye; Diehl ve Marçais, s. 377-396'a ve bibliyografya için s. XXI'e bkz.

15. Julien'in (Ch. A.) *Histoire de l'Afrique du Nord*'unda (Paris, 1931) çok zengin bir bibliyografya vardır. Ona Bel'in önemli eseri *La religion musulmane en Berbérie*'yi (Paris, 1938) eklemek gerekir. Yazar, maalesef çalışmasının ikinci cildini tamamlayamadan ölmüştür.

16. İspanya tarihi için klasik eser, Dozy'nin *Histoire des Musulmans d'Espagne*'ıdır: Eserin Levi Provençal tarafından yapılan yeni baskısı 1938 tarihlidir. Ona, Levi Provençal'ın kendisinin *L'Espagne musulmane au X. Siècle*'ini (Paris, 1932); *La civilisation musulmane en Espagne*'ı (Kahire, 1938: Kahire'de Mısır Üniversitesi'nde 1938'de verilmiş olan konferanslar); (İspanya'nın fethinden Kurtuba halifeliğinin sonuna kadarki dönemi, yani MS 701-1031 arası dönemi ele alan) *Histoire de l'Espagne musulmane, I*, Kahire, Institut Français, 1944'ü eklemek gerekir.

ların tepkisine, nihayet Türklerin fethiyle birlikte (Arap dünyasının) gerileme ve ölümüne tanık oluruz.[17]

Yakındoğu'da, kültürel yenilenme ve İslami bilimler üzerindeki etkileriyle birlikte bir "yeniden doğuş"u ve modern Arap devletlerinin yavaş yavaş kurulmasını görmek için XIX. yüzyıla kadar beklemek gerekir.[18]

Kelamın teşekkülünün farklı aşamaları bu çok şematik olarak çizilen tarihsel çerçeve içine nasıl girmektedir? Her zaman az çok keyfi olan basitleştirmelerin bilincinde olarak kelamın teşekkülü ve gelişmesini yedi döneme ayırabiliriz.:

1. Medine'de bir Ön Teşekkül Dönemi
2. Mayalanma Dönemi (veya Hıristiyan Teolojisiyle Karşılaşma)
3. Kahramanlık Dönemi: Mu'tezile-Gelenekçilik Çatışması (veya Yunan Felsefesiyle Karşılaşma)
4. Eş'ariliğin Zaferi
5. Gazalici Telifçilik ve "Yeniler" (*mutaahhirîn*) diye Adlandıranların Yolu
6. Donmuş Tutuculuk Dönemi
7. Modern Dönem (veya "Reformculuk")

I. Medine'de Ön Teşekkül Dönemi[19]

Kelam henüz mevcut değilken, *Kur'an* metni üzerinde, entelektüel içeriği ve ortaya koyduğu problemler açısından değil, lafzi olarak aydınlığa kavuşturulması yönünde bir "inceleme"nin meydana geldiği dönemi, ön teşekkül dönemi diye adlandırıyoruz.[20]

17. Taha Hüseyin, Türk hâkimiyetini Doğu'nun gerilemesinin ana nedeni olarak görmektedir: bkz. *Mustaqbal al-thaqâfa*, cilt I, s. 27-28.

18. Bu fikir hareketi Batılılar tarafından çok incelenmiştir. Örneğin, bkz. *Entretiens sur l'évolution des pays de civillisation arabe*, Publications du Centre d'études politique étrangère, Paris, Première année, 1936, cilt I; deuxième année 1937, cilt I; troisième année, 1938, cilt I; Montagne, *l'Évolution moderne des pays arabes dans Annales sociologiques*, Paris, 1935, série A, fasc. 2, s. 29-76; Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra, 1933; Arapça'ya Abbas Mahmud tarafından çevrilmiştir: *al-islâm wa l-tajdîd fî Misr*, Kahire, 1935; Pérès, *La littérature arabe et l'Islam par les textes; les XIX et XX. Siècles*, Cezayir, 1938, özellikle önsöz: zengin bibliyografya. Doğulu bakış açısı için bkz. Jurji Zaydân (Curci Zeydan), *Ta'rikh al-tamaddun al-islâmî*, 5 cilt, 1922-1931.

19. Yapısı ancak Mu'tezililer ve Eş'ari ile teşekkül eden kelamdan söz etmek durumunda olan bizim İslam'ın ilk dönemine kadar geri gitmemize şaşılabilir. Ancak bu kaçınılmazdır. Temel kaygılarının Hicret'in ilk zamanlarının derin zihniyetini yeniden canlandırmak olduğu gözden kaçırılması durumunda "Eskiler"in savunucularının son derecede muhafazakâr tutumu, bir İbni Teymiyye'nin tepkisi ve Vahabilerin çağdaş düşünceleri açıklanamaz.

20. Tüm bu kısım için Goldziher'in ana eseri olan *Die Richtungen der islamischen*

Yukarıda *Kur'an*'ın kendisini bakış açısı içine yerleştiği daha önceki bir öğretimin tamamlanması olarak takdim etmediğini söyledik. Bunun tam tersine o, kendisini geçmişten bir kopma ve İsmail oğullarını yeni yollara sokması gereken bağımsız bir vahiy olarak ortaya koymaktaydı. Ferisi bir babanın Ferisi bir oğlu olan, Yahudi Şeriatı'nın ve Yahudi Peygamberler'in derin bilgisine sahip olan Aziz Paul'un[21] entelektüel ve tinsel hayatını *İncil*'in mesajıyla uyum içine sokma ihtiyacını hissetmesine karşılık Peygamber'in Sahabesi böyle bir kaygıdan uzaktılar: Onlar için söz konusu olan yeni mesajın kendilerine getirdiği talimatları uygulamaya koymaktı.

Ancak bu "bağımsız vahiy" özelliğinin, Hıristiyan ve Yahudilerden belki bilinçsizce alınmış etkileri gizlemesi gerekmemekteydi. *Kur'an* metninin kendisinden ve Muhammed'in mümkün kaynaklarından söz etmiyoruz: Gelenekçi bir Müslüman'ın bakış açısında bile peygamberi özgür bir araç neden kılan bir esinlenme kavramının, esinlenmiş bir yazarın mesajını ifade etmek için kullanabileceği çeşitli kaynaklara imkân tanıyacağı aşikârdır. Fakat böyle bir problemin incelenmesi bu çalışmanın çerçevesini aşacaktır.[22] Şimdilik *Kur'an* tarafından aktarılmış olan mesajı,

---

Koranauslegung, Leyde, 1920'ye bkz. Bu eserin 'Ali Hasan 'Abd al-Qâdir (Ali Hasan Abdulkadir) tarafından bir çevirisi yapılmıştır: *al-Madhâhib al-islâmiyya fî tafsîr al qur'ân*, Kahire, 1944 (Çeviriye eklenmiş olarak çevirmenin kişisel notları yoktur ama ek olarak verdiği bir düzine civarında sayfada çevirmen, Goldziher'in bazı yorumları üzerine kendisinin ve genel olarak oryantalistlerin bazı özel çekincelerini belirtmeyi zorunlu görmektedir).

21. Bkz. yukarıda s. 45, 3 numaralı dipnot. Aziz Paul, Tarsus'ta doğmuş ve Gamaliel'den ders almıştır.

22. Kısaca ifade etmek gerekirse, her şey burada iki "esinlenme" kavramına veya daha doğrusu Hıristiyan ve Müslüman "esinlenme" kavramları arasındaki farka bağlıdır (Bu eserde üçüncü kısım, II. bölüme bkz). Hıristiyanlık'ta esinlenmiş yazar, Kutsal Ruh'un hareketi altında eylemde bulunan özgür araç nedendir. O daha önceki belgelerden yararlanabilir, kendine özgü üslubunu, zihniyetini muhafaza eder. Hıristiyan yorumcu, o halde, metne karşı bir "evlat" sevgisi adına kendisine her zaman tarihsel hakikati daha fazla verecek olan araştırmaları artırmaya teşvik edilir. İslam'da, en azından gelenekçi kelam için ise, yasa koyucu-peygamber tümüyle hizmetkâr bir araç nedendir. *Kur'an* metni ona "esinlendirilmiş" olmaktan çok ezelde Arapça'da mevcut olduğu şekliyle Tanrı tarafından kelimesi kelimesine "vahyedilmiş"tir. O, olduğu gibi yukarıdan "indirilmiş"tir. İnananlar tarafından kabul edilebilir görünen tek eleştirel inceleme, böylece (Halife) Osman tarafından tesis edilmiş olan metnin Peygamber'in kıraat ettiği metne uygun olup olmadığını araştırmak ve örneğin, bazı ayetlerin ondan çıkarılmış olduğunu ileri süren Şiilerin itirazlarına cevap vermektir. *Kur'an*'ın Yahudi, Hıristiyan veya doğulu "kaynaklar"ı üzerine her araştırma, metnin gerçekliği, hatta tanrısal kaynağının kendisi üzerine bir şüphenin yöneltilmiş

İslam'ın başından itibaren teşekkül etmiş olan bir "veri"si olarak alıyoruz ve "kelam bilimi"ni anlamak için kendisinden hareket etmemiz gereken şey de bu veridir.

"Veri" diyoruz: Hemen buna "akılsal bir düşüncenin taleplerine göre en az sistemli, en az düzenli bir veri" cümlesini ekleyebiliriz. Bu *Kur'an*'ın doğasının kendisinden ileri gelmektedir: O, içinde inanç ve ahlakla ilgili kısımların bilgince bir biçimde düzenlenmiş olduğu tek bir seferde geliştirilmiş bir yasa (*code*) değildir; açık bir sıraya göre Tanrı'nın doğası, insanın doğası, insanın ereği vb açıklayan didaktik bir eser de değildir. Onda *Kitab-ı Mukaddes*'te olduğu gibi "her biri kendine özgü bir yapıya sahip farklı karakterde kitaplar"la karşılaşmamaktayız.[23] O, esas olarak yirmi yıllık bir süreye yayılmış bir "vahiyler" topluluğudur ki, onlarda Peygamber, çoğu siyasi olan durumlara göre kendisine inananlara Tanrı tarafından verilmiş olan emirleri bildirir.[24]

İçinde inanmayla ilgili kısmın hemen hemen sürekli olarak en ince ayrıntılarında pratikle ilgili kısımla[25] karışmış bir durumda bulunduğu, bir Tanrı savunması,[26] antropoloji,[27] gelecek

olduğu görüşünü içerir. *Kur'an*'ı bir tür eleştirel yoruma karşı koruma altına alan şey, Müslüman Amentü'sünün (*credo*) bu yapısıdır. Buna karşılık metnin kendisi bir kez tartışma dışına çıkarıldı mı, tefsir bilginlerinin kendilerinin de ayetlerin kesin anlamını açıklığa kavuşturmak üzere filolojik ve tarihsel bilgilerden yardım istemeye doğru gittiklerini göreceğiz. Ancak bunlarla da geleneğin kendilerini tasvir ettiği şekilde Arap filolojisiyle İslam'ın ilk zamanlarının tarihini anlamalıyız.

23. *Kitab-ı Mukaddes*'te (*Bible*) önce *Eski Ehit* ve *Yeni Ahit*'in kitapları vardır. Sonra bu büyük bölme içinde tüm *Kitab-ı Mukaddes*'le ilgili esinlenmeyi devam ettirmekle birlikte her biri kendine özgü bir karaktere sahip olan "edebi türler"i ayırt etmeye imkân veren bir çeşitlilik vardır: (Mezmûrlar, Eyüp, Atasözleri vb) şiirsel veya hikmetli sözlerle ilgili kitaplar, (İşaya, Yeremya, Ezekiel vb) peygamberlerle ilgili kitaplar veya İnciller, Resullerin İşleri, Havarilerin Mektupları vb yaklaşıldığı gibi tarihsel kitaplara (Yeşu, Hakimler, Krallar vb) yaklaşılamaz. Bkz. *Suppl. Dict. de la Bible*, cilt II, 202-212. sütunlar.

24. İslam için *Kur'an*'ın, Muhammed'in değil, Tanrı'nın kendisinin sözü olduğu bilinmektedir. *Kitab-ı Mukaddes*'te konuşanlar ve Tanrı'nın sözlerini, emirlerini, öğretimini nakledenler peygamberler ve kutsal yazarlardır.

25. Abdest, namaz, miras, yiyecekler, evlilik ilişkileri vb ile.

26. Tanrı'nın varlığı: 2, 159; birliği: 2, 158; 4, 169; 6, 19 vb. O, canlıdır: 40, 67, ezeli-ebedi bir hayata sahiptir: 2, 256; değişmez: 2, 110; hayatın kaynağıdır: 2, 260; ölümün kaynağıdır: 3,150; 15,23; her şeyi bilir: 2, 131; 6, 115; her şeye kadirdir: 2, 19, 100, 101; her şeyi görür: 2, 90, 104; her şeyi işitir: 2, 131,177; konuşma sıfatına sahiptir: 2, 154; 4, 162 31, 26; iradeye sahiptir: 2, 24, 181; 3, 139; yaratıcıdır: 2, 111; 6, 72 (Bu göndermelerimiz tüketici değildir).

27. Tanrı insanı çamurdan yaratmıştır: 3, 52; ona işitme, görme, kalp vermiştir: 32, 8, 11; ona hissetme yetisi vermiştir: 67, 23; 18, 80; ona ruhunu vermiştir: 15, 29; 32, 8; insan zayıf yaratılmıştır: 4, 32; sabırsız yaratılmıştır: 70, 19; doğası gereği aceleci-

hayat öğretisi[28] ve bir ahlakın[29] sıkı bir biçimde birbirleriyle birleştirilmiş unsurlarını görmenin mümkün olduğu bu veriyi, her şeyden önce doğru okumak gerekmekteydi.[30] İlk kuşağın görevi bu oldu.

---

dir: 17, 12; 21, 38; insanın iradesi gözleri önünde olan şeyi inkâr etmekte özgürdür: 75, 5. Zekası, meleklerinkinden üstündür: 2, 29,30. Tanrı tarafından insana yaratılmış doğa üzerine hâkimiyet verilmiştir: 20, 55; 32,19. Tanrı, kadını ilk insandan yaratmıştır: 7, 189; 39, 8. Adem ve Havva, Tanrı'ya itaat etmeyerek günah işlemişlerdir: 2, 33-34; 7, 18-24; 7, 81. Cennetten kovulan Adem hatasından pişman olmuştur; Tanrı, onun tövbesini kabul etmiş ve ona dualar öğretmiştir: 2, 35; 7, 22. Adem, ilk peygamberlerden biri olmuştur: 3, 130. Tüm insanlık Adem'de bulunmaktaydı. Tanrı hepimizi tek bir insandan yaratmıştır: 39, 18. Ancak Adem'in günahı diğer insanlara geçmemiştir çünkü her ruh sadece kendi fiillerinden sorumludur. Hiçbir ruh bir başkasının yükünü taşımaz: 6, 165; 17, 16; 35, 19 vb. Bkz. *DTC, Coran* maddesi, 1794-1795. sütunlar.

28. Tanrı, ölümü 67, 2 ve ölüm meleğini yaratmıştır: 32,11. Ölü mezara konduğunda iki melek ölüye imanıyla ilgili sorular sorarlar. Onun yüzüne ve sırtına vururlar: 47, 29. Biri sağında, diğeri solunda durup ondan cevaplarını alırlar: 50, 16 ve suçluları cehennem ateşinde yanmaya mahkûm ederler: 8, 52. Bu özel yargılamadan sonra ruhlar mezarda beklenmeyen bir zamanda gelecek olan kıyamet gününü beklerler: 47, 20; 6, 31. Bu günü ancak Tanrı bilir: 46, 47 ve bu günden önce birçok işaret ortaya çıkacaktır: Yecuc ve Mecuc'ün görünmesi (21, 96-97; bii canavarın görünmesi (*dâb al-ard*: 27, 84), olağanüstü atmosfer olaylarıyla birlikte duyulacak borazan sesi (6, 73). Borazanın üçüncü üflenmesinde ölüler mezarlarından çıkacaklardır: 36, 51. Sonra genel yargılama olacaktır: 25, 27; 89, 23. Suçlular cehenneme, doğrular cennete gideceklerdir. Gerçek müminler sadece cehennemin içinden geçeceklerdir: 19, 71-72. Bu sevinç ve acı yerleri duyusal şeyler olarak tasvir edilir. Cennette, akarsular tarafından sulanan bahçeler vardır (2, 23; 3, 13). Güzel delikanlılar tarafından baş ağrısı vermeyen içkiler dağıtılır (56, 19). Doğru erkeklere tahsis edilmiş genç ve güzel bakireler, *hûriler* vardır (37, 47; 44, 54; 52, 20). Hitabi tarzda cehennem ve cennetin tasviriyle ilgili olarak, diğerleri arasında, Muhâsibî'nin (Muhasibi) Kahire'de Arberry tarafından neşredilmiş küçük eserine, *Kitâb al-tawahhum*'e bkz.

29. Labaume tarafından *Le Coran analysé*, XVII. bölümde gruplandırılmış çok sayıda temaya bkz. Bu eser *Tafsîl âyât al-qur'ân al-hakîm* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir: Çev. Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, (Muhammed Fuat Abdulbâki) Kahire, tarihsiz.

30. "Kıra'at" (okumalar) bilimi için bkz. Ibn Khaldûn (İbni Haldun), *Muqaddima*, Kahire neşri, s. 437-439; de Slane çevirisi, cilt II, s. 454-458; *EI*, 1082; al-Jazari'ye (Cezeri) (Ö. 1411) kadar belli başlı "okuyucular"ın biyografilerini veren Tash Kupri Zâdé (Taşköprüzade), *Miftâh al-sa'âda*, Haydarabad neşri, tarihsiz, cilt I, s. 347-397 ve özellikle Pretzl tarafından yayınlanan eserler: al-Dânî (el-Dânî), *Kitâb al-taysîr fî l-qira'ât al-sab'*, İstanbul, 1930 (*Das Lehrbuch der Sieben Koranlesungen*) ve *al-Muqni' fî rasm masâhif al-amsâr ma' kitâb al-naqt*, İstanbul 1932 (*Orthographie und Punktierung des Korans*). Şunlara da bkz. Nöldeke, *Geschichte des Korans*, 3 cilt, 1. fasikül, 1926 (Bergsträsser); 2. fasikül, 1929 (Bergsträsser); 3. fasikül, 1936 (Bergsträsser ve Pretzl); Jeffery, *Materials for the History of the text of the Qur'an*, Publication of the "de Goeje-Fund", cilt XI, Yay. Brill, Leiden 1939; Blachère, *Le Coran* (İntrod.), Yay. Maisonneuve, Paris, 1947, s. 103-131.

İslam'ın ilk zamanlarında Peygamber'in Sahabe'sinin bazılarının hafızasına dayanılarak gruplandırılmış ama hepsi sadık olan birçok *Kur'an* metni ve ilk yazılı şekillerin mevcut olduğu bilinmektedir. Hicri 23'ten 35'e kadar hüküm sürmüş olan Halife Osman, her türlü görüş ayrılığı tehlikesini ortadan kaldırmak için tek bir metin tesis ettirmiş ve geri kalanları ortadan kaldırtmıştır.[31] Sureler ve ayetlere bölme tespit edilmiştir. Surelerin sırasına gelince, o, basit bir sergileme tarzına göre tesis edilmiştir: Sureler uzundan kısaya göre arka arkaya sıralanmışlardır.

Osman tarafından tesis edilmiş derleme (*corpus*) bugün fiilen mevcut olan tek metinse de hemen oybirliğiyle Sahabe'nin onayını almamıştır. Bunun ilk nedeni Arap yazısının kendisinin güçlüklerinde aranmalıdır. Harfleri birbirinden ayırt edici noktaların yokluğu, yazının belirsizliği, temel fiil formlarının çift anlamlılığı, farklı okumaları mümkün kılmaktaydı.[32] Bu, izin verilen ve görüş ayrılıkları ne kadar ufak olursa olsun, bazen örneğin bir fiilin etkin veya edilgin okunmasına göre şiddetli yorum çatışmalarına neden olmuş olan yedi "okuma"nın temelinde bulunmaktadır. Ayrıca başlangıçta insanların metinle ilgili olarak daha sonra ona gösterecekleri büyük saygıya sahip olmadıklarına dikkat çekmek gerekir. Bunun sonucunda onun şurasına burasına küçük bir açıklayıcı yorum eklemekte tereddüt gösterilmemekteydi.[33] Şehirlere göre birçok farklı okulların, Mekke, Medine, Basra, Kûfe okullarının doğmasına yol açan, okuma farklılıklarına ek olarak bu yorum farklılıkları olmuştur. Daha sonra gramer okulları bu eğilimleri güçlendirmeye geleceklerdir.[34]

Öte yandan Rafiziler, Hariciler ve Şiiler daha sonraki dönemde kitabın kendisini de tartışmaktan geri kalmayacaklardır. Şehristâni'ye göre[35] bazı Hariciler, *Kur'an*'a yakışmayan bir hikâye olarak on ikinci sureyi (Yusuf suresi) reddetmişlerdir. Şiilere gelince, onlar Ehlibeyt'den, yani Ali ve ailesinden yana olan tüm

31. "Wa arsala ilâ kulli ufuq bi-mushaf mimma nasakhû wa amara bimâ siwâh min al-qur'ân fî kulli sahifa aw mushaf an yuhraq" (Suyûtî, *Itqân*, 3. baskı, cilt I, s. 102). Krş. *EI* de Buhl'un *al-Qor'ân* maddesi.
32. Bkz. Goldziher, *Richtungen*, s. 3; Nöldeke-Schwally, *Geschichte...*, 2. baskı, cilt III, 1936; *die Geschichte des Qoranteextes*, Berfsträsser ve Pretzl, s. 205-230.
33. *Ziyâdât*. Bkz. Goldziher, *Richt*, s. 8.
34. Bu okullar için ileriki sayfalara bkz.
35. *Kitâb al-milal*, Cureton neşri, s. 99 vd.

surelerin[36] ondan çıkarılmış olduğunu iddia etmekteydiler. Az çok uydurma olan Şii gelenekler, *Kur'an*'dan çıkarılmış olan bazı surelerin hatırasını koruduklarını ileri sürmektedirler. Ne var ki, Sünniler gibi Şiiler de (sonunda) var olan tek metni kullanmak zorunda kalacaklardır.

Görüş ayrılıklarının bir başka nedeni Arap dilinin dehasının kendisiydi. Peygamber'in mesajının özelliği, Arapça olmasıydı. Nihayet bir Arap, Araplarla konuşmaktaydı. Bu, onun herkes tarafından erişilebilir olduğu, herkesin onu zahmetsizce anladığı anlamına mı gelmekteydi? İbni Haldun, açık olarak, Araplara kendi dillerinde ve belagatlerinin usullerine uygun olarak vahyedilen *Kur'an*'ın herkes tarafından ve mükemmel bir biçimde anlaşılmış olduğunu[37] söylerken şüphesiz abartmaktadır. Bazı kelimelerin, bazı imaların göreli olarak eğitimli insanların bile anlamaları dışında kaldığını anlamak için şu veya bu eski metni okumak yeter.[38] İlk defa burada en büyük grubu teşkil eden anlamı açık (*muhkam*) ayetlerle öyle olmayan, karanlıklarla çevrili, anlamı belirsiz (*mutashâbih*) ayetler temel ayrımıyla karşılaşıyoruz. Bu sonuncuların anlamını bilmek için onların hangi vesileyle vahyedilmiş olduğunu, başka bir ifadeyle "vahiy nedenleri"ni (*asbâb al-nuzûl*) bilen insanlara sormak gerekmekteydi. İlk tefsircilerin büyük kaygısı, ayetleri bu tarihsel bağlamlarına yerleştirmek oldu.[39] Bazı nadir kelimeler için eski şairlerin antolojilerine başvuruldu.[40]

36. İki tanesi, *al-Nûrayn* ve *al-Wala'ayn* hariç (bkz. Nöldeke-Schwally, II, s. 102 ve Goldziher, *Richtungen*, s. 271).

37. "Fa'lam anna l-qur'âna nuzzila bilugahati l-'arabi wa 'ala asâlibi balâgatihim; fakânû kulluhum yafhamûnahu wa ya'lamûna ma'ânihi fî mufradâtihi wa tarâkibihi" (*Muqaddima*, Kahire neşri, s. 438).

38. Ahmad Amin, *Fajr*, I, s. 241.

39. Taberi, büyük tefsirinde açıklanması gereken ayetlerle ilgili olarak İbni Abbas veya diğerleri tarafından sağlanan tarihsel koşulları verir. Örneğin, "kul la'in ijtama'at al-insu wal-jinn..." için cilt XV. (ilk Bûlâq neşri), s. 106-107'ye; "ara'ayta billadhi kafara ..." için cilt XVI, s. 91'e bkz. Suyûtî, *İtqân*'ında tüm bir bölümü "vahiy nedenleri"ne tahsis eder: cilt I, IX. bölüm. Onun *Lubîb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*'une (Kahire neşri) ve Wâhidî'nin *Asbâb al-nuzûl*'üne de bkz:

40. Goldziher, *Richtungen*, s. 71, dipnot 1; Suyûtî, *Itqân*, 3. baskı, cilt I, s. 206 vd. "Wa kâlû Ibn 'Abbâs: al-shi'ru diwânu l-'arab. Fa'idhâ khafâ 'alaynâ al-harf min al-qur'âni alladhi anzalahu Allahu bilughati l-'arab, raji'nâ ilâ diwâniha faltamasna ma'rifata dhâlika minhu." A.g.e., s. 206 (İbni Abbas diyor: Şiir, Arapların hafızasıdır. Bundan ötürü *Kur'an*'ın, Arap dilinde vahyedilmiş olan *Kur'an*'ın, bir kelimesi bize karanlık göründüğünde bu hafızaya başvuruyor ve onda bu kelimenin bilgisini arıyorduk). Zor kelimelerin açıklaması olarak verilen şiir örnekleri çok sayıdadır.

Bu ilk yıllardan itibaren genel olarak tüm Müslüman düşüncesi, özel olarak kelam tarihi boyunca kendisiyle karşılaşacağımız iki eğilim ortaya çıkar: harfi harfineci bir eğilim ve akılcı bir eğilim. Harfi harfineci eğilim "nakledilen şey yoluyla tefsir"i (*al-tafsir bi l-manqûl*) doğurur: *Kur'an* metninde belirsiz bırakılmış şu veya bu noktayı açıklığa kavuşturmak için hadislere, daha sonra Sahabe'nin görüşlerine başvurulur. İlk tefsirlerin özelliği bu olmuştur. Bu, tehlikeli bir yöntemdi çünkü fazla titiz olmayan bazı insanları iyi niyetli uydurmalara (*pia fraus*) başvurmaya ve doğru olmayan hadislere itmekteydi. Böylece bazen belli bir konuyla ilgili olarak birbirlerine tamamen ters düşen iki hadisle karşılaşılmaktaydı.[41] Bundan dolayı İbni Hanbel gibi bazı yazarlar daha sonra ona başvurmayı reddedeceklerdir çünkü onların gözünde bu yöntem hiçbir değere sahip değildi.[42]

Akılcı eğilim akla, tefsircinin ustalığına güvenmekteydi. Ama bu, ondan daha önce dilin bilgisi, Arap adet ve geleneklerinin bilgisi ve vahiy nedenlerinin (*asbâb al-nuzûl*) bilgisiyle ilgili olarak bazı güvenceler talep etmesine engel değildi. Bu başlangıçta İbni Abbas, İbni Mes'ud ve İkrime tarafından kullanılmış olan *içtihat* veya kişisel araştırma yöntemiydi. Akıllıca kullanılan böyle bir yöntemin ileriyi gören bir tefsircinin elinde ilginç sonuçlar verebileceği ve *Kur'an* metni üzerinde verimli bir düşünmeyi harekete geçirebileceği açıktır. Ancak o bazı başka yazarlarda her zaman daha ileri götürülecek alegorik bir anlam verdirmeye de yol açabilirdi. Her halükârda bu kişisel araştırmanın kelamın yönlendirilmesinde kesin bir rol oynadığı açıktır.[43] Birazdan farklı okullara mensup kelamcılar arasındaki büyük kavgaların konusunun bazı *Kur'an* metinlerine verilmesi gereken anlam olduğunu göreceğiz.

Bu iki tefsir kaynağına (nakil ve kişisel araştırma) kelam eserlerinde benzer şekilde iz bırakmış olan bir üçüncüyü, Ehlikitap'a başvurmayı eklememiz gerekir. *Eski Ahit*'e yapılan bazı göndermeleri açıklığa kavuşturmak arzusuyla Müslüman yazarlar gerçeklik-

41. Örneğin "wal qanâfîri al-muqantarati min al-dhahabi wal fiddati" (3, 14) ayetiyle ilgili olarak bir hadis *qintâr*'ın bin *okieh*, bir başkası on iki bin *okieh* değerinde olduğunu söylemekteydi ve bu iki hadis de kurallara uygun bir biçimde rivayet edilmişti (bkz. Ahmad Amîn, *Fajr*, s. 245).

42. "Thalâthun laysa lahâ aslun: al-tafsir wal malâhim wal maghâzi": "Üç şeyin aslı yoktur: tefsirin, efsanelerin ve fetih hikâyelerinin" (Suyûtî tarafından *Itqân*'da nakledilmektedir: Bkz. Ahmad Amîn, *Fajr*, s. 245).

43. İkinci kısım, I. bölüm ve üçüncü kısım, II. bölüme bkz.

leri farklı tefsir ve nakillerin bilgisine az çok sahip olan Yahudi veya Hıristiyan hemşerilerine başvurmuşlardır. Bundan başka bilinçli veya bilinçsiz olarak Talmud bilgilerini yeni dinlerinin hizmetine koşan Yahudilik'ten İslamiyet'e geçmiş olan insanlar da olmuştur.[44] Bundan, içinde efsane ve mitolojinin en az doğrular kadar yer tuttuğu bir Yahudi verileri topluluğu (*'İsra'îliyyât)* ortaya çıkmıştır. Yetkisi olmayan bazı insanlar metnin boşluklarını doldurmak için ona hikâyeler (*fables*) eklemişlerdir: Dindarca hikâyelerin anlatıcıları, *kussâ,* dinleyicilerinin dinsel duygularını coşturmak amacıyla bu hikâyelere dört elle sarılmışlardır. Yavaş yavaş özellikle gelecek hayatla ilgili olarak gelenekle birleşecek ve onun tamamlayıcı bir parçası olacak olan bir çeşit folklor teşekkül etmiştir. Gelişmiş kelamın kendisi bile mütevazi köklerini hissedecektir.

Bu tefsir taslaklarında ve içtihat çabalarında asıl anlamda bir teolojik düşünce taslağı, Peygamber tarafından nakledilmiş olan "veri"ye bir nüfuz etme denemesi söz konusu mudur? Önce yukarıda işaret ettiğimiz nedenlerden (felsefi zihniyet ve daha önceki kültür yokluğu), sonra göz önüne aldığımız sürenin kısalığından -bir çeyrek yüzyıl- dolayı bunu araştırmak boşuna olacaktır: Müslümanlar bu süre içinde metnin dogmatik güçlüklerini hissetme zamanını pek bulamamışlardır. Nihayet, başlangıçtaki eğilimin bu araştırmayı kesinlikle cesaretlendirmediğini de söylemek gerekir: Tefsirle meşgul olmak, kınanması gereken bir uğraş olarak görülmekteydi. Halife Ömer'in *Kur'an*'ın bazı pasajlarını açıklamaya çalışan insanlara karşı doğuştan bir güvensizlik gösterdiğini görmüyor muyuz?[45] Öte yandan onun dogmayla ilgili sonuçları arkasından sürüklemesinden korkuluyordu ve kurtuluş, Peygamber ve Ashâbı tarafından verilen açıklamalarla yetinmekte

44. İbni Haldun (*Muqaddima*, Kahire neşri, s. 349), Ka'b al-Akhbâr (Ka'b el-Ahbâr), Wahb b. al-Munabbih (Vehb bin el-Münebbih); Munabbih'in Yahudi aslı, tartışmalıdır. J. Horovitz (*EI, Wahb bin Munabbih* maddesi) onun "muhtemelen Müslüman olarak doğduğu"nu düşünmektedir) ve 'Abdallâh b. Salâm (Abdullah bin Selâm) gibi İslamiyet'i kabul etmiş ilk "Ehlikitap"a mensup insanların eski Hıristiyan veya Yahudi dinlerinden İslam'a ters düşmeyen her şeyi, özellikle dünyanın yaratılmasıyla ilgili hikâyeleri muhafaza ettiklerine işaret etmektedir: "wa mâ yarji'u ilâ l hidthâni wal-malâhimi wa amthâli dhâlika [...] famtala'at al-tafâsiru min al manqulât 'indahum fî amthâli hâdhihi l-aghrâd." Ayrıca bu eski "Ehlikitap", ona göre, naklettikleri hikâyeleri eleştirmekten aciz göçebelerdi: "lâ tahqiku 'indahum bima'rifati mâ yanqulûnahu min dhâlik" (s. 440).

45. Suyûtî tarafından zikredilmektedir: *Itqân*, 3, baskı, 1360-1941, XLIII. bölüm, cilt II, s. 5. Ebubekir'in amcası Kâsım ve Ömer'in amcası Sâlim, açıklama vermeyi reddetmekteydiler (Ibn Sa'd, *Tabaqât*, V, 139, 16; 148, 12).

yattığından her türlü özgür araştırmayı reddetmek için hadislere dayanılmıştır:[46] Hadis koleksiyonunda "*Kur'an* tefsirleri"ne tahsis edilmiş özel bölüm bundan kaynaklanmaktadır.[47]

Metnin içerdiği problemlerin kararlı olarak ortaya konulması için Müslümanların dinlerini paylaşmayan ve önemli noktalarda daha önce verimli bir düşünceyi geliştirmiş olan insanlarla yakından temas içine girmeleri gerekiyordu. Bu karşılaşma Irak ve Suriye'de, özellikle Şam'da meydana geldi.

II. Mayalanma Dönemi
(veya Hıristiyan Teolojisiyle Karşılaşma)

Bizi ilgilendiren bakış açısından iki önemli olay, bir yanda ta baştan itibaren kendisini dinsel kavramlarla ortaya koyan siyasi görüş ayrılıkları, diğer tarafta başkentin Şam'a taşınması olayı tarafından karakterize edilen ve "mayalanma dönemi" diye adlandırdığımız ikinci döneme geliyoruz.

A. *Siyasi Çatışmalar*

Kelamın problemler grubunun kendisiyle ilgili olarak siyasi tavır alışlar büyük öneme sahiptir,[48] çünkü onlar müminleri temel problemler, yani iman ve eylemler, iktidarın meşruiyeti problemleri üzerinde tavır almaya, seçim yapmaya mecbur etmişlerdir. Bu anlaşmazlıkların nedenlerinin neler olduğu bilinmektedir. Muhammed, halefini belirtmeden ölmüştü. Peygamber'in baştan iti-

46. "Lâ akhafu 'alâ ummatî illâ thalâtha khilal: an yakhtura lahum al-mâlu fayatahâsadû wa yataqâtalû; wa an yuftaha lahum al-kitâbu faya'khudhuhu l-mu'minu yabtaghi ta'wilahu wa mâ ya'limumu ta'wilahu illâ Allah" (Ümmetim için ancak üç şeyden korkuyorum: bol malları olup insanların birbirlerini kıskanıp öldürmelerinden; yorumunu ancak Tanrı'nın bilmesine karşılık Kitap'ın onlara açılması ve her müminin onu yorumlamaya başlamasından), Suyûtî, *Itqân*, cilt II, s. 4. Benzer şekilde daha sonra kelam karşıtlarının, örneğin Hanbeli Herevi'nin (481-1089) onu, yani kelamı mahkûm eden her türlü hadisi bir araya getirerek dogmayla ilgili her türlü tartışmaya karşı çıktıklarını göreceğiz: Kurtuluş ancak gelenekte yatar: "İnnama al-dîn, al-âthâr." İnsanın kafasını kaşıması söz konusu olduğunda bile bunu geleneğe göre yapması gerekir: "Yanbaghi li'l-rajulin allâ yahukka ra'sahu illâ bi âthârin"(Suyûtî'nin *Sawn al-mantiq*'ında naklettiği *Dham al-kalâm*'dan seçmelere bkz. Kahire, 1947, s. 43).

47. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. 129; "Kur'an, following doubtful views and disputing about the prohibited"deki göndermelere bkz.

48. Muhammed Abduh'un kendisi bu bağlantılara işaret etmektedir: "Siyasi eğilimli bu öğretilerin sonucu, dogma üzerinde sayısız tartışmalar oldu", *Risâla*, s. 12; çevirisi, s. 10.

baren dostu ve *alter ego*su olan Ebubekir, Medine'de kolayca insanların onayını alır. Henüz hayattayken halefi olarak Ömer'i gösterir. Onların idarelerinde gösterdikleri adalet ta baştan itibaren Ali'nin egemen olmasını isteyen taraftarlarını bir süre için durdurur. Ölmeden önce Ömer de Sahabe içinden seçilmiş ve halefini belirlemeleri gereken en muteber altı kişiden meydana gelen bir grubu tayin eder.[49] Ömer öldüğünde üstün gelen yine yaş olur: Osman seçilir ama bu içlerinde yavaş yavaş iktidarla ilgili hanedanlıksal bir görüşün belirginleştiği "meşruiyetçi" Ali taraftarlarını memnun etmez. Böylece Osman'ın öldürülmesinden sonra Medine'de dördüncü halife olarak Ali seçilir. Ali, Peygamber'in amcasının oğlu, sevdiği kızı Fatma'nın kocası, ailenin gelecek kuşaklarını sağlayabilecek olan iki erkek çocuğun (Hasan ve Hüseyin'in) babasıdır. Ancak o Irak ve Hicaz'da taraftarları olan ve Osman'a karşı komplo düzenleyerek onun yerine iktidara gelmeyi düşünen iki adayla[50] dövüşmek zorunda kalacaktır. Bu adaylar, Deve (Cemel) vakasında Ali tarafından yenilgiye uğratılırlar ve Ali yeni başkenti Kûfe'ye yerleşir. Ancak derdi henüz sona ermemiştir. Suriye valisi, Emevilerin ailesinden gelen ve Ali tarafından valiliği tanınmayan Mu'aviye, Osman'ın öldürülmesinin intikamını alma bahanesiyle Suriye'yi Ali'ye karşı ayaklandırır. Gerçekte bu Irak'la Suriye, Kûfe ile Şam arasında bir savaştır. Teşekkül etmekte olan Arap imparatorluğu, ilk on yıllarından itibaren kuzeye, kısa bir süre sonra ise doğuya doğru yer değiştirmektedir. Sıffin'de iki ordu karşılaşır. Orada neler olduğu, temsilcisi Ebu Musa el-Eş'ari tarafından kötü temsil edilen Ali'nin bir kez daha iktidarı nasıl elinden kaçırdığı ve hasmı olan Mu'aviye'nin Sıffin'deki hakemlik olayından iki yıl sonra kendisini nasıl halife ilan ettirdiği bilinmektedir.

Bu hakemlik olayı Ali için bir felakettir. Bu olay taraftarları içinde yer alan ama bu vesileyle kendisinden ayrılan ve bu nedenle Hariciler (ayrılanlar) diye adlandırılan bir grubun sert düşmanlığını onun üzerine üzerine çeker. Ali, bundan kısa bir süre sonra, 40/661'de öldürülür.

Bunların siyasi anlaşmazlıklar olduğu, dolayısıyla kelamı fazla ilgilendirmediği mi söylenecektir? Hayır, bu büyük bir hata olacaktır. Unutmayalım ki, İslam'ın hayatının başlangıcında, imanla,

49. Bu, "danışma" (*şûra)* yoluyla halifelik görevine gelecek kişiyi tayin etmenin en mükemmel usulüdür.
50. Talha ve Zübeyr.

eylemlerle, iktidarla ilgili asıl anlamında gelişmiş bir öğretinin henüz mevcut olmadığı bir dönemde bulunmaktayız. Andığımız bu sarsıntılar pratik yankısı tartışılmaz olan imanla ilgili meseleleri ortaya koymaktan geri kalamazdı. Çünkü bir kez Ali yenildikten, Emeviler Şam'da maiyetleri ortasında iktidara yerleştikten sonra müminlerin vicdanının önüne ciddi bir problem kendini koyacaktır: Bu egemen yöneticiler, kendilerine itaat edilmesi gereken gerçek Müslümanlar mıdır, yoksa kılıç ve kanla iktidarları ortadan kaldırılması gereken gasp ediciler, kâfirler midir?

Bir ilk tutum, özellikle Suriye Müslümanlarının tutumu, onlara katılma olmuştur. Bununla yeni kurumların kabul edilmesi anlamında sadece dışsal katılmayı değil, bir ilke katılmasını kastediyorum. Bu konuda, Goldziher'in göstermiş olduğu gibi[51] Emevilerin fazla yanında olmayan daha sonraki geleneğin bizi yanıltmasına izin vermememiz gerekir.[52] Tutumları, iktidar anlayışları[53] İslam'ı genişletme ve kurumlarını geliştirme arzuları[54] incelendiğinde, Emevilerin inançlarının içtenliğinden şüphe edilemez. Onlara itaat eden insanların da içtenliklerinden şüphe

51. *Dogme*, s. 64 vd. Emevilerin İslam diniyle ilişkileri konusunda geçmişte yaygın olan görüşün bugün kesinlikle uydurma olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. bu eserde s. 386, 114 numaralı dipnotta referanslarıyla birlikte zikredilen çok sayıda olay.

52. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, Heidelberg, 1906, s. 35. *EI*, cilt IV, s. 1052'deki *Emeviler* maddesindeki (Levi della Vida) Goldziher'le aynı yöndeki düşüncelere bkz. Geleneğe sadık olan Reşit Rıza, Emevileri mahkûm etmektedir: *Califat*, Laoust çevirisi, s. 78-79. Buna karşılık İbni Teymiyye çoğu Hanbeli gibi onlara itibarlarını geri vermektedir: a.g.e., s. 252, dipnot 18. Geleneksel İslam, Emevileri Peygamber'in vekilliğini (*khilafa al-nubuwwa*) dünyevi hükümdarlığa (*mulk*); o zamana kadar bir oligarşinin yararına uygulanan *şûrayı*, egemen olan ailenin yararına bir despotluğa çevirmekle suçlamıştır. Bkz. Lammens, *Études sur le règne de Mo'awiya*, Beyrut, 1906, s. 191. Mes'udi'yle *Eğâni*'nin yazarı, Emevilere işaret etmek için küçültücü bir nüansla *mülk* kelimesini kullanmaktadır (bkz. yukarıda zikredilen yerdeki göndermeler). Mu'aviye camiye "*maksure*"yi (diğer insanların bakışlarından korunan özel bölme) sokmak, hutbe esnasında oturmakla eleştirilmektedir. Ancak Suyûtî bunun nedeninin Mu'aviye'nin yaşlılığı ve şişmanlığı olduğunu söylemektedir. Mu'aviye aynı zamanda kraliyet tahtı tesis eden ilk kişidir. Arap tarihçiler onun imanının içtenliğinden şüphe etmişlerdir. Ancak Ibn 'Asâkir'de muhafaza edilmiş olan bir hadis, onu iyi bir Müslüman olarak göstermektedir. Bütün bu dipnotla ilgili olarak P. Lammens'in çalışmasına bkz.

53. Bu anlayış, İslam'ı, Arapları birleştirmiş ve evrensel egemenliğe götürmüş olan "siyasi yanıyla" göz önüne alan anlayıştır. Goldziher'in, *Dogme*, s. 65 ve s. 264, 6 numaralı dipnotta alıntıladığı Wellhausen'in görüşü.

54. Jarir (Cerir) asilerin boyun eğmesini dinde kötü bir yenilik ortaya çıkaranlara (*al-mubtadi' fi l -dîn*) karşı zafer olarak övmektedir. Bkz. Goldziher, *Dogme*, s. 264, 8 numaralı dipnot.

edilemez. O halde bu insanlar için Emeviler, Muhammed'in ve "doğru yolda olan" halifelerinin meşru halefleridir, onların imanları gerçek Müslüman imanıdır, dolayısıyla onlara itaat etmekte hiçbir güçlük yoktur.

Karşıt uçta Emevilerin yola gelmez düşmanları, Hariciler (*Hawârij*) bulunmaktadır. Onlar ilk iki halifenin, Osman'ın yönetiminin ilk yıllarının, Sıffin olayına kadar Ali'nin meşruiyetini kabul etmekle birlikte Emevilere büyük bir kin beslerler. Onlara göre Emeviler iktidarı gasp etmiş ve her halükârda kötü davranışlarından ötürü halife olamayacak suçlulardır. Eylemleri bozuk olduğu için onların imanları boştur. Çünkü Haricilere göre daha sonra yaptığına pişman olmadığı "büyük bir günah" işleyen her suçlu, mümin olsa bile, Tanrı tarafından sadece cehenneme atılmakla kalmayacaktır, onun bu dünyada da Müslüman cemaatinin dışına çıkarılması gerekir. Böylece siyasi olarak ortada tek bir çözüm vardır: sonuna kadar direnme, şiddete başvurmaktan çekinmeyen açık direnme.[55]

Emevilere karşı olan bir başka grup, Şii grubuydu. Bunlar Siffin'deki hakemlik olayından sonra da Ali'ye sadık kalan "meşruiyetçi" Ali taraftarlarıydı. Öldürülmesinden sonra ona -bazılarında Ali'yi tanrılaştırmaya kadar gidecek- bir kült vakfetmeye devam ettiler. Yeni-Platoncu veya İran kaynaklı düşünceler siyasi iddialara eklenmek üzere geldiler ve onlardan önceleri yer altında bulunan, daha sonra bazen açık hale gelmiş olan ve tüm bir edebi, bilimsel ve dinsel eserler topluluğunun çiçeklenmesine yol açan güçlü bir hareket çıktı. Ayrılmalarının temelinde bulunan halifelik problemine gelince, onlar, bizzat Tanrı tarafından özel güçlerle, özellikle de yanılmazlık ve ismet gücüyle donatılmış (*al-imâm al-ma'sûm*) bir lider, teokratik gizli İmam öğretisini savunmaktaydılar. Onlar her biri kendine özgü öğretisi olan çok sayıda gruba bölünmüşlerdir. Hariciler gibi onlar da Emevileri iktidarı

55. Onlar halifenin seçilmesini ve bu seçimin Sünnilerin istediği gibi Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'le sınırlı olamayacağını savunmaktadırlar: Onlara göre Habeş gibi bir köle bile, seçildiği takdirde, bu görevi yerine getirebilir. Bir defa seçildikten sonra halifenin görevinden istifa etmesi veya bir hakemliği kabul etmesi diye bir hakkı da yoktur. Buna karşılık İslam yasasını (şeriat) titizlikle uygulamaması durumunda o görevinden alınır. Hariciler, Emeviler için sürekli bir tehdit olmuşlardır ve bir süre için, başarıya ulaşmalarına ramak kalmıştır. Bkz. Ahmad Amin, *Fajr*, s. 300-311; *EI*, 2, 957 (Levi della Vida); Laoust, *Califat*, s. 251, 18 numaralı dipnot; Sahir al-Qalamâwî, *Adab al-Khawârij*, Kahire.

haksız olarak ellerine geçiren gasp ediciler olarak görmekteydiler. Ancak kendilerine uygulanan korkunç kovuşturmadan kaçmak için görünüşte mevcut iktidarı destekleme ama gizli olarak onu tahrip etmeye çalışma yönündeki gizlenmenin (*taqiyya*) meşruiyetini kabul etmekteydiler. İktidara gelmelerine yardımcı oldukları Abbasiler döneminde, bir ara zafere ulaştıklarına inanmışlar ama onlar tarafından ayaklarının kaydırıldığını ve şiddetle kovuşturmaya uğramaya devam ettiklerini görmüşlerdir.[56]

Son bir grup, orta yol (*via media*) tutmaya çalışmıştır; onlar şunu söylemeye istekliydiler: Kalpleri ve ruhların içini ancak Tanrı görür. İnsanların vicdanını yargılama konusunu O'na bırakalım. Biz kendi adımıza olup biten şeyleri kabul etmek durumundayız. Bu adamlar iktidarda bulunuyorlar. Bizi yönetiyorlar ve bizim gibi Müslümanlar, onlara itaat borçluyuz. Böylece görüldüğü gibi, olayların, siyasi koşulların sonucu olarak Müslüman'ın imanı ve imanın eylemlerle ilişkisi problemi ortaya konulmuş olmaktaydı. Gerçekten bu sonuncu grubun, yani Murci'a'nın görüşüne göre[57] bir Müslüman'ın işleyebileceği kötü fiiller onun imanını ortadan kaldırmaz çünkü iman, en azından özü bakımından, eylemden (fiilden) bağımsızdır. Burada imanın artması veya eksilmesi ve pişman olmasa bile cemaatin bir üyesi olarak kalmaya devam eden ve hiçbir zaman ebedi olarak cehennemde yanmaya mahkûm olmayacak olan günahkâr müminin hukuki statüsüyle ilgili olarak kelamın önemli bir tezinin başlangıç noktasıyla karşılaşmaktayız. Bu problemi incelemenin yeri burası değildir.[58] Bizim yapmak istediğimiz sadece dinsel düşüncenin bünyesinde siyasi anlaşmazlıkların bıraktığı "maya"ya işaret etmekti...

B. Şam'ın Başkent Olması

Bu ikinci dönemin diğer karakteristik bir olayı, başkentin Şam'a taşınmasıdır.[59] Bize göre bu, kelamın teşekkülünde büyük önemi

56. Sözünü ettiğimiz grupların karşıyıklı ilişkisini şöyle özetleyebiliriz: Muhammed > Ebubekir > Ömer > Osman > Ali > Hariciler > Şiiler > Mu'aviye > Emeviler.

57. *Murci'a*, erteleyenler demektir. Onlar kan döken insanların suçlanmasını Kıyamet Günü'ne ertelerler. Bkz. Ahmad Amin, *Fajr*, s. 327-331.

58. Üçüncü kısım, I. bölüme bkz (Bu problemin asıl ele alınma yeri hazırlanmakta olan *Les Grands Problèmes de la Théologie Musulmane* adlı cilt olacaktır) [Gardet, 1967'de kitabı yayımlamıştır (J. Vrin, Paris) y.h.n., http://www.vrin.fr/book.php?code=9782711602674].

59. Bkz. Hartman'ın *EI*'deki makalesi, cilt I, s. 928-929 ve bibliyografya, s. 934; Jalabert'in *DAC*'deki makalesi, cilt IV, s. 119-145.

olan bir olaydır çünkü Müslümanlar, Hıristiyan teolojik düşüncesiyle ilk kez Şam'da karşılaşmışlardır.[60] İslam'ın ilk ortaya çıktığı ortamlar ve ilk Müslümanlar, (Hıristiyanların) Kutsal Kitapları hakkında şüphesiz belki tümüyle düzmece (*apocryphe*) eserlerden edinilmiş bir bilgiye sahiptiler ama Şam, Hıristiyanlık açısından, daha kısa bir ifadeyle kültürel açıdan, Medine ve Mekke'den bambaşka bir yerdi. Hadrianus'dan bu yana metropol unvanını taşımaktaydı. Dönek Julianus (Mürted Jülyen) zamanında hâlâ Doğu'nun en güzel şehriydi. Ta baştan beri Şam'da yerleşmiş olan Hıristiyanlık, orada kısa zamanda gelişmiş ve ilerlemişti. Şam piskoposu, Antakya patrikliği hiyerarşisinde patriğin hemen kendisinden sonra gelmekteydi. Şehir fethedildikten sonra Araplar, Hıristiyan sakinlerine on beş kilise bırakmışlar[61] ve ibadetlerini özgürce yapmaları konusunda güvence vermişlerdir. Hişam'ın halifeliği döneminde bir kilise, Monofizitlerin kilisesi, sarayın hemen bitişiğinde bulunmaktaydı.[62] Birkaç istisnayla Şam'ın büyük Hıristiyan isimleri, başta Aziz Sophronius (yaklaşık 550-638); Giritli Aziz Andre (yaklaşık 660-720); Şamlı Aziz Yuhanna (VIII. yüzyıl) olmak üzere Arap döneminde yaşamışlardır. Bu konuya ilerde tekrar döneceğiz. Başhekimi, maliye veziri, kardeşinin mürebbisi, sevdiği şair Ahtal[63] aralarında olmak üzere, Mu'aviye'nin gözdeleri içinde birçok Hıristiyan vardı. Ülkenin hızla Araplaşması, yerlilere fatihlere karışma imkânı vermiştir. İlişkilerin ekonomik ve idari alışverişlerle sınırlı kalmadığı, dinsel ve entelektüel alana da sıçradığı açıktır. Mistik sözcük dağarcığı üzerine incelemesinde

60. "Teolojik düşüncesiyle" diyoruz çünkü İslam'ın Hıristiyanlıkla ilk karşılaşması Arabistan'da olmuştur ama bu büyük ölçüde düzmece İncillerin damgasını taşıyan şifahi bir geleneğin takdim edebileceği uydurma ve eksik bir Hıristiyanlık'tır.

61. *JA*, 1896, cilt I, s. 403 (*Description de Damas*, Çev. Sauvaire); Margoliouth, *Cairo, Jerusalem, Damascus*, s. 234-235. Listenin yazarı sadece on üç isimden söz etmektedir ve onların içinde bir sinagog vardır. Yerleştirmeleri ancak yaklaşıktır (Jalabert tarafından *Dict,. archéo. Chrét.* (*DAC*), cilt II, sütun 126, numara 17'de zikredilmektedir). Kiliselerin yapımıyla ilgili olarak bkz. *ZDMG* (Goldziher'in makalesi), 38, 674: "Yaşlılığında uykusuzluk çeken Mu'aviye her sabah Khadrâ'ya bitişik olan Şam katedralinin çan sesleri tarafından uyandırılmaktaydı." Mu'aviye onları susturmaya cesaret edemez ve bir hileye başvurur ama başarılı olamaz. Lammens, *Études sur le règne de Mu'aviya*, I, Kuteybe'ye (*'Uyûn al-ahbâr*) göndermede bulunan sayfa 54, dipnot 9.

62. *Severius ben Muqaffa'*, Yay. Seybold, ", cilt IX, s. 153, son satır; Lammens, *Le califat de Yazid*, I, *MFOB*, cilt V, s. 630, dipnot 1.

63. Bkz. Lammens, *le chantre des Omiades*, Paris, 1895. Ahtal ve Şamlı Yuhanna için ikinci kısım, I. bölüme bkz.

Massignon vaktiyle dikkate değer bir biçimde fethedilmiş ortamla fetheden din arasındaki "melezleşme"yi aydınlığa kavuşturmuştu. O, özellikle gündelik toplumsal ilişkinin zorunluluğu ve iki dil arasında gerekli entelektüel ve ahlaksal yakınlık üzerinde ısrar etmişti. Suriye ve Mezopotamya'nın Yahudi-Hıristiyan ortamı bu istenen koşulları sağlamaktaydı: Edebi ödünç almalar (teoloji ve zühtle ilgili terimler), yapısal benzerlikler (cehennem ve cennet üzerine görüşler, zikir yöntemleri, tespih çekme), verimli "melezleşmeler" buradan kaynaklanmaktadır. İslam'ın ilk iki yüzyılı içinde Müslüman Araplar ile Hıristiyan dostları arasında ortak bir hayat söz konusuydu; Keşiş kulübelerinin mimarisinin kopya edilmesi teessüs etmiş görünmektedir. IX. yüzyıla kadar Müslüman mistikler, teoloji konusunda Hıristiyan keşişlere danışmaya gidiyorlardı. Züht İslam'ının belli sayıda başlangıç eseri Hıristiyan eserlerin serbest bir yer değiştirmesi gibi görünmektedir.[64]

Öte yandan Hıristiyan düşüncesini, Müslüman düşüncesi karşısında yalıtılmış bir bütün olarak görmemek gerekir. Başka temaslar da kurulmaktaydı. Burada bir Yahudi teolojik düşüncesinden (henüz) bahsetmeyelim: Talmud düşüncesinin bazı tefsirler üzerinde etkide bulunduğunu gördük. Ancak *daha sonra* ve Hıristiyanlığın değil, kelamın ve (Yunan tarzında İslam) felsefesinin harekete geçirmesiyle bir Yahudi teolojik düşüncesi teşekkül etmiştir. İslam'dan önce Hıristiyanlık ve Yahudiliğin birlikte varlığı gerçek öğretisel tartışmalara yol açmamıştı. Bununla birlikte Talmud bilginlerinin Hıristiyanların Kelam'ına (*logos*) karşı ama sembolik bir kılık altında, ezelde var olan bir *Tevrat* tezini ileri sürme konusundaki çabalarına işaret edelim. Belki bu çaba Müslümanların yaratılmamış *Kur'an* tezlerinin bir habercisi olmuştur. Eğer öyleyse, bu tüm Yahudi etkisi problemini ortaya koymak için yeterli olacaktır.

Buna karşılık Hıristiyanlar (özellikle Ermeniler ve Süryaniler), şüphesiz Mazdeistlerle temas halinde olmuşlardı. İyi ve kötü konusunda ateşli tartışmalar ortaya çıkmıştı. Bu tartışmalar Hıristiyan polemikçileri Mecusi rahiplere karşı bugün kaybolmuş olan ama listelerde adları geçen eserler kaleme almaya götürmüştü. Müslümanlar İran'ı istila ettiklerinde, böylece kendilerini daha o tarihte oldukça zengin ve karmaşık bir kültür ortamı içinde bulmuşlardır. Bu, aradaki alışverişlere ve tartışmalara ancak yeni

64. Massignon, *Lexique*, s. 53.

bir canlılık verebilirdi. İslam'ın ateşli tektanrıcılığı ve hiçbir şeyi Tanrı'nın mutlak kudreti dışında bırakmama kaygısı, Mazdeizmin savunucularına yeni bir savaş alanı sunmuş olmalıdır. Bir sonraki yüzyıl (IX. yüzyıl) bunun değerli bir tanıklığını bize verecektir.[65] Fakat *Skand-Gumanik Vicar*'ın diyalektiğinin erişmiş olduğu gelişme noktası, onun öncellerinin olduğunu varsaymamıza imkân vermektedir. Müslüman ortamla ilgili olarak daha sonra Müslümanlar tarafından yazılmış sapkın mezheplerle ilgili kitaplarda sergilenen "ikiciler"in (*dualistes*) eleştirisi de bunu göstermektedir. Manikeistlere gelince, onların *Fihrist*'inin tanıklık ettiği X. yüzyıl Doğu dünyasında varlıklarını sürdürmeleri, kendisine zulmeden Mazdeizmin düşüşünden sonra ve Müslümanların fethini takip eden kısa sükûnet döneminde Manikeizmin yeniden hayata kavuştuğunu ima etmektedir.

Mazdeistler ve Manikeistlerle tartışmanın İslam'ın ilk teolojik düşüncelerini hangi ölçüde etkilemiş olduğunu kesin olarak bilmek zordur. Bu noktada tarihsel kesinliğe kavuşturmaların getirilebileceğini ümit etmek gerekir. Her halükârda bu farklı kültürel ilişkilerin kelamın gelişmesi üzerindeki önemi çok büyüktür. Bize kadar ulaşmış savunmacı Mazdeist metinler önemli olmakla birlikte VIII. yüzyıldan itibaren Hıristiyan bilginlerin, özellikle Şamlı Yuhanna ve onun öğrencisi Piskopos Teodor Ebu Kurra'nın tartışma etkinlikleri üzerine elimizde pozitif tanıklıklar bulunmaktadır.[66] Özellikle iki problem tartışılmaktadır: kader (*prédestination*) problemi ve yaratılmış *Kur'an* problemi. Bunlar üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Ama önce bir gözlemde bulunalım: Bu yazarlarda tartışma çoktan gelişmiş bir biçime sahiptir. Demek ki o, ileri bir aşamada bulunmaktadır ve böylece dinsel tartışmaların daha önce başlamış olması gerektiğini söyleyebiliriz.

1. *Seçme özgürlüğü ve zorlama* (*icbâr*): Kader probleminin sonunda gelip dayandığı seçme özgürlüğü, şüphesiz özü itibariyle insani bir problemdir. (Hasımlar tarafından her iki yönde talep

65. Bkz. Pierre Jean de Menasce, *Shkand-Gumânik*, özellikle XI ve XII. bölümler ve şerhler.

66. Kelam ve Patristik düşüncenin karşılaşması konusunu ele aldığımız ikinci kısım, I. bölümde, bunun üzerinde daha uzun duracağız.

edilen) salt *Kur'an* metninin incelemesinin[67] tartışmanın hareket noktasını teşkil edip etmediğini kendimize sorabiliriz. Bu mümkündür. Ama daha muhtemel görünen şey, kavganın Hıristiyanların polemiği vesilesiyle başlamış olmasıdır. Örneğin, Şamlı Yuhanna'nın kaderciliğe (*déterminisme*) basit olarak İslam'ın öğretisi olarak işaret ettiğini görmekteyiz.[68] Ve onun tartışmayı yürütme tarzı, İslam'da seçme özgürlüğünü savunanların, yani Kaderilerin benimseyecekleri tarza tamamen benzerdir.[69] Zaten Muhammed'e şu söz söyletilmemiş midir? "Belki benden sonra insanların sözlerini gidip Hıristiyanlardan alacaklarını görecek kadar uzun yaşayacaksın."[70]

Bu Kaderiler, Şam'da kalabalık bir grup meydana getirmişlerdir. Onlar Velid'i devirip kendilerinden birini halifenin tahtına çıkaracak kadar etkili olmuşlardır. Öte yandan onlara iktidar tarafından iyi gözle bakılmamaktaydı çünkü seçme özgürlüğü öğretileri, tartışılmaz olmak isteyen otoriteyi rahatsız ediyordu. Bu ukala Kaderiler, birkaç sene içinde dogmanın başka noktaları üzerine de uygulanacak spekülatif bir zihin etkinliğinin İslam dünyasında ilk ortaya çıkışını temsil etmekteydiler.

Emeviler desteklerini *cabr* taraftarlarına, yani seçme özgürlüğünü inkâr eden ve böylece hüküm sürmekte olan halifelerin otoritesini tanrısal iradenin dokunulmaz ifadesi olarak göz önüne alan tanrısal zorlamayı savunanlara vermeyi tercih etmişlerdir. Bunlara göre meydana gelen her şey, bu arada geri kalan şeyler gibi insan eylemleri de Kadir-i Mutlak Varlık'ın kararıyla doğrudan yaratılmaktadır.[71]

67. Seçme özgürlüğü lehine ayetler şunlardır: 2, 69; 3, 24; 18, 28; 17, 86; 38, 25; 47, 15, 18; 41, 16; 50, 26; 92, 7-10.

68. ŞamlıYuhanna insanlığı iki gruba ayırmaktadır: *cabr*, kadercilik taraftarları, Müslümanlar ve özgürlüğe inananlar, yani Hıristiyanlar. Bkz. Becker, *Studien* I, s. 440 (Jawâd 'Ali, *Yuhanna al-Dimashqi, al-Risâla*, 12 Mart 1945, s. 245'de zikredilmektedir).

69. Bkz. Jawâd 'Ali (Cevad Ali), a.g.e., s. 249. 'Ali, Teodor Ebu Kurra'nın bazı diyalektik yazılarında Kaderiler ile Cebrileri, Mu'tezililer ile Eş'arileri birbirlerinin karşısına koyacak olan aynı tartışma konularıyla karşılaşıldığına dikkati çekmektedir. Ahmad Amîn *Fajr*, s. 223'te ise hemen hemen Jawad 'Ali'nin reddettiği Becker'in tezine katılmaktadır: "Bu karşılıklı ilişkiler, kaza ve kader, takdiri ilahi ve seçme özgürlüğü, Tanrı'nın sıfatları üzerinde tartışmalara neden oldular [...] ve kelam biliminin ilk temeli belki böylece İslam'da bulunmaktadır."

70. *ZA*, 1912, s. 186'da *Kanz al 'ummâl'*, I, 35, sayı: 652 ve 636, sayı: 668'e gönderen Becker tarafından zikredilmektedir.

71. Cebriyyenin ana temsilcisi, H. 128'de (MS 745-746) siyasi nedenle öldürülen

2. *Kur'an, Yaratılmamış Kelam*: Daha sonra çok önem kazanacak bir başka problem, kaynağı Becker'in gösterdiği gibi[72] Kelam (*Logos*) problem[73] çıkıyor gibi görünen yaratılmamış *Kur'an* problemi olmuştur. *Kur'an*'ın İsa'dan Tanrı'nın "söz"ü (*kalima*) veya ruhu olarak söz ettiği bilinmektedir. Bir Hıristiyan için bu kelimelerin yorumu hiçbir güçlük çıkarmamaktadır: söz=kelime=logos ve ruh=pneuma. Buradan Hıristiyan polemikçilerin Müslümanlara yaptıkları şu itiraz çıkmaktadır: "İsa kimdir?" - Tanrı'nın Sözü. - Bu söz yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmamış mı? "Eğer yaratılmamışsa, İsa Tanrı'dır. Eğer yaratılmışsa, o zaman Tanrı, sözü meydana getirmeden önce sözsüz ve ruhsuzdu." Başka bir ifadeyle Hıristiyanlar, yaratılmış veya yaratılmamış Kelam argümanını Müslümanları İsa'nın tanrılığını kabul etmeye zorlamak için kullanmaktaydılar. Onların bu soruyu cevaplama zorunluluklarının kaynağı buydu. Böylece yaratılmış veya yaratılmamış *Kur'an* probleminin kaynağı bu olacaktır.

Aynı şekilde İslam'da tanrısal sıfatlar problemi de Hıristiyan apolojetiği aracılığıyla *tartışılmış* görünmektedir.[74] Daha önce Hıristiyan polemikçiler, Yahudiler ve sapkınlara cevap vermek için İsa'nın insan bedenine bürünmesinin (*incarnation*) mümkün olduğunu ve bunun Tanrı'nın aşkınlığına bir halel getirmediğini

---

Cahm bin Safvân olmuştur. O cennet ve cehennemin ebediliğini inkâr etmekteydi. İran'da XI. yüzyıla kadar varlıklarını devam ettirmiş olan tilmizleri sonunda Eş'ariliğe katılmışlardır.

72. Becker tarafından, yukarıda adı geçen eser, s. 186 ve devamında zikredilmiş ve *Studien*, cilt I, Leipzig, 1924'e alınmıştır.

73. Kelam problemi Hıristiyan teolojisi tarafından gerek tarihsel açıdan (Platon'un, Philon'un, Yeni Platonculuğun vb öğretileriyle ilişkisi açısından) gerek öğretisel açıdan çok yakından incelenmiştir. İlk açıdan temel eser Lebreton'un eseri, *Les origines du dogme de la Trinité*'dir (2 cilt, Paris, 1910). Lagrange, *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, Paris, 1925'e de (özellikle giriş kısmına) bkz. Öğreti kısmıyla ilgili olarak bkz. Aziz Thomas, *Somme Théologique*, Ia q 27'den 44'e kadar. Müslüman bakış açısına gelince, Gauthier'yi (*Introduction à la philosophie musulmane*) takiben konuyla ilgili yeterli bilgisi olmayan bazı çağdaş Müslüman yazarlar, oybirliğiyle Hıristiyan Üçleme'sinin felsefi bir kaynağa sahip olduğunu ileri sürmektedirler: bkz. Abu Zahra, *Muhâdarât*, Ezher'de Profesör Şeyh Mûsâ'yı zikreden s. 32, dipnot 1. Bu Şeyh Mûsâ, yakın zamanda yukarıda adı geçen Gauthier'nin eserinin bir çevirisini yayınlamıştır.

74. Tanrısal sıfatlar üzerine bkz. Jurjânî (Curcani), *Mewâkıf*, cilt VIII; *DTC*, cilt I, 2223-2235. sütunlar (Toussaint'in *Sıfatlar* maddesi) ve cilt IV, *Tanrı* maddesi, özellikle 948-1023. sütunlar, *Kitab-ı Mukaddes*'e göre onun doğası ve 1023-1152. sütunlar, Kilise Babaları'na göre O'nun doğası. Teolojik bakış açısı için bkz. *Sum. Theol.* Ia q 3-17. Bu problem (hazırlanmakta olan) ikinci cildimizde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

göstermişlerdi. Aynı argümanlar Teodor Ebu Kurra tarafından bu kez Müslümanları ikna etmek için kullanılmıştır.[75]

Böylece İslam, siyasi çatışmalar tarafından ortaya konan problemleri çözmek, özellikle Hıristiyan (veya Mazdeist yahut Yahudi[76]) polemikçilerin saldırılarına cevap vermek için kaynağı itibariyle savunmacı bir apoloji olan kelamını geliştirmiştir. Kelam, problematiğinde her zaman bu kaynağın izini taşıyacaktır.

III. Kahramanlık Dönemi: Mu'tezile-Gelenekçilik Çatışması (veya Yunan Felsefesiyle Karşılaşma)

Şimdi kelamın kahramanlık dönemine, yani eleştiri zihniyetinin uyandığı, Yunan felsefesinin akılsal talepleriyle keşfinin kendisiyle birlikte bir pozitif bilgiler ihtiyacını, açıklama kaygısını, insan bilgisinin bütününü düzene koyma arzusunu getirdiği döneme geliyoruz. Kelam büyük bir gelişme göstermekte ve kendisini bağımsız bir "bilim" olarak ortaya koymaktadır.

A. *Kültürel Ortam*

Bir önceki paragrafta bir yanda siyasi anlaşmazlıkların, diğer yanda Hıristiyan dinsel ortamların, özellikle Şam'daki ortamın etkisi altında fikirlerin "mayalanma"sını inceledik. Henüz bir bütünsel görüş olmaksızın problemler ortaya konulmuştu. Abbasilerin gelişiyle birlikte kelamın önünde açılan, yeni bir çağdır.[77] Siyasi koşulların o kadar önemli bir etkisi olmuştur ki, onların ana olaylarını hatırlatmamız gerekir.

1. *Doğulu unsurların zaferi ve resmi sofuluk*: Önce Abbasilerin zaferi, İslam için doğulu, özellikle İranlı unsurların[78] ve ondan

75. Bkz. Becker, a.g.e., s. 189-190.

76. Bu problemlerin mümkün bir Yahudi kaynağıyla ilgili olarak Hıristiyan etkisinin ancak Nazzâm'dan itibaren kendisini gösterdiğini, buna karşılık Yahudi etkisinin Labid b. al-A'sam'ın yeğenine kadar geri gittiğini ileri süren Schreiner, *Kalâm*, s. 2-3'e bkz. Schreiner Ibn al-Athîr'in (ibnü' l-Esir) *Kâmil*'inden bir metin zikretmektedir.

77. Abbasilerle ilgili bibliyografya için bkz. yukarıda, s. 25, 12 numaralı dipnot.

78. Jurjî Zaydân (*Tamaddun*'unda, cilt I, s .113), Abbasilerin egemenliğinin ilk dönemini birinci İran yüzyılı (al-'asr al-fârisî al-awwal) diye adlandırmaktadır. Doğulu unsurların etkisi en farklı alanlarda kendini göstermektedir. Her şeyden önce halifelerin kendileri, artık Arap kanının saflığıyla ilgilenmemektedirler: Abbasi halifeleri arasında bazılarının anneleri "azat edilmiş köle"dir. Bazılarının annesi farklı ırklardan gelmektedir: Berberi (Mansûr), İranlı (Me'mûn, Vâsık, Muhtedi), Yunan-

daha az olmayan ölçüde sofu geleneğin zafer kazanması anlamına gelmekteydi.[79] Gerçekten tartışılmaz dinsel duygularına rağmen Emeviler özellikle ulusal, hatta ırkçı bir kavramı, Arapların zaferini ön plana çıkarmışlardı.[80] Şam halifeleri, öte yandan, teolojik kültür kaygısına sahip tinsel liderlerden çok siyasi insanlardı. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında ortaya çıktığını gördüğümüz tartışmalar resmi olarak hemen hemen hiç teşvik edilmemekteydi ve her halükârda temsilcileri gibi dinbilimin kendisi de sarayda ancak vasat bir ilgiyle karşılanmaktaydı.[81] Abbasilerle

---

lı-Habeş (Muntasir), Slav (Musta'in), Türk (Muktefi, Muktedir) vb. Bu olayla paralel olarak Arap aristokrasisinin yerini İranlı ve Türk unsurlara bıraktığını görmekteyiz. Bu yer değiştirmede iki nedenin katkısı vardır: 1. Eğitim görmüş İranlılar arasından devşirilen bir kâtipler alayıyla birlikte vezirliğin kurulması; 2. İmparatorluğun merkezini Doğu'ya kaydıran başkentin Bağdat'a taşınması. Entelektüel hareketin başını çekenler İranlılardır: yalnızca en önemlilerini zikretmek gerekirse, Ebu Hanife, Hammâd, Beşşâr bin Burd, Sibeveyhî, el-Ferrâ', Ebu 'Ubeyde Me'mer, Ebu'l-'Atâhiye, İbni Kuteybe, İranlıdırlar. Bu konuda İbni Haldun'un *Mukaddime*'deki uç görüşü bilinmektedir (Kahire neşri, s. 243 vd): "Müslüman bilginlerinin çoğunluğunun Arap olmadıklarına dair." Ahmed Emin'in *Duhâ*'sındaki reddiyesine bkz. s. 19. Fars dilinin etkisi üzerine: Sıddiqi, *Die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*, Göttingen, 1919 a; Aramice'nin etkisi üzerine: Frankel, *Die aramaïschen Fremmdwörter im Arabischen*, Leyde, 1886'ya ve al-Jawâliqî (Cevaliki), *al-Mu'arrab min al-kalâm al-'acami 'alâ hurûf al mu'cam*, Ahmad Shâkir neşri, Kahire, 1942'ye bkz. Etkiler çok çeşitli alanlardadır: Gerek Farsça'dan yapılan çeviriler gerek İran edebiyatının Araplar tarafından benimsemesi yoluyla edebiyat üzerinde etkileri vardır. Açık saçık "aşk" edebiyatı üzerinde etkileri vardır (Beşşâr, Ebu Nuvâs); Buna bir tepki olarak Ebu'l 'Atâhiye'nin şiirinde zühtçü eğilim vardır. Giyim kuşam üzerindeki etki vardır (*şirvâl, kalansuva, kuftân, 'abâ', taylasân*). Yeşil renk, siyahın yerini alır. Süslenme sanatına getirilen incelikler için bkz. Nuwayrî (Nuveyri), *Nihâyat al'arab*, cilt II, s. 18; İbn Qayyim al-Jawziyya (İbni Kayyim el-Cevziyye), *Ahbâr al-nisâ'*, Kahire, 1319, s. 119 vd. Yiyecek konusuna getirilen incelikler için bkz. Mas'udi, *Prairies d'or*, cilt VIII, s. 392-406. Konfor alanına getirilen incelikler vardır: "hayat zevkleri"nin ortaya çıkması; müzik (İshâq al-Mawsilî=İshak el-Mevsili); içkiler, musahipler, oyunlar: (satranç, tavla, polo (*cukân*), *salvacân*, doğanla yapılan avlanma; lüks banyolar; maalesef bu arada edinilen doğaya aykırı kötü alışkanlıklar. Bkz. Mas'udi, *Prairies*, cilt VIII. s 47. Bütün bu kısım için bkz. Ahmad Amîn, *Duhâ'*, s. 164 vd. Hachemi Sebai, tarafından *la psychologie de l'oriental* adıyla Tunus'ta, 24 Nisan 1942'de felsefe ve tarih enstitüsünde verilen ve J. Magnin tarafından *Ibla*, Tunus, Nisan 1942'de analiz edilen konferansa da bkz. Louis Gardet'nin *Humanisme*'inin çeşitli yerlerine de bkz.

79. "Yasanın tesis edilmesi ve geliştirilmesinin, fıkhın ve fıkıhçıların, fukahanın zamanı gelmişti", Goldziher, *Dogme*, s. 41.

80. Ahmad Amîn tarafından *Duhâ'*, cilt I, s. 17-49'da zikredilen çok sayıda örneğe bkz.

81. Söylendiğine göre Hasan al-Basrî, 'Abd al-Malik Hajjâj'a (Abdulmelik Haccâc') köle yargıcın saçma bir şey olduğunu belirttiği bir mektup göndermişti. Bkz. Ahmad b. Yahyâ (Ahmed bin Yahya), *Kitâb al-milal va l-nihal*, T. Arnold neşri, *al-Mu'tazila*, Leipzig, 1903, s. 12 vd. (Goldziher. *Dogme*, s. 266, dipnot 33'de zikredilmektedir).

birlikte ise kökten bir değişmeye tanık olmaktayız. Onların zaferi, *mevâli*'nin,[82] yani fatihlerin gururunun ikinci planda tutmakta direndiği Arap olmayan azat edilmiş kölelerin şiddetli tepkisini temsil etmekteydi. Irk eşitliğini ve "bölgecilik" diye adlandırılabilecek şeyi savunan Şu'ûbiler,[83] Arap uzlaşmazcılığına ve tekelciliğine karşı güçlü bir kampanya yürütmüşler ve sonunda zafere ulaşmışlardı. Ve şuna dikkati çekmek önemlidir ki, bu zafer, kendisini, aynı zamanda gerçek bir İslam'a, bütün müminlerin eşit olduğunu, sadece dindarlığın toplumsal bir üstünlük ölçütü olduğunu söyleyen İslam'a dönüş olarak takdim etmekteydi. Aşağıdaki türden hadisler bilinmektedir: "Bir Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur, meğer ki, Tanrı korkusunda ondan daha ilerde bulunmasın", "İnsanlar bir dokumacının tezgâhının dişleri gibi birbirlerine eşittirler: beyazın siyah, Arap'ın Arap olmayan üzerine bir üstünlüğü yoktur." Bundan ötürü yeni halifeler kendilerini dinin gerçek savunucuları, gerçek gelenekleri yeniden canlandırarak din fikrinin ulus fikrine galip gelmesini sağlayan insanlar olarak takdim etmekteydiler. Onlar Bağdat'a Medineli bilginleri getirttiler.[84] Herkese bundan böyle devletin faaliyetini yönetecek olan şeyin *Kur'an* ve Sünnet olacağını göstermek isteyerek siya-

82. Bkz. *EI*, cilt III, s. 479; *LA*, cilt 20, s. 289 vd. Ahmad Amîn, *Duhâ'*, cilt I, s. 17-49.

83. *EI*, cilt IV, s. 410: Biraz kısa olan Macdonald'ın yazdığı madde. (Doğu için) Şu'ubiler üzerine klasik çalışma Goldziher'inkidir. *Muhamm. Studien*, cilt I, s. 147 vd. Şunlara da bkz. Nicholson, (Goldziher'i özetleyen) *History*, s. 278-280; Goldziher'i çok kullanan -ve bazen tartışan- Ahmad Amîn, *Duhâ'*, cilt I, s. 49-78; Kurd 'Ali, *al-kadîm va'-hadis*, s. 6-19; Tâhâ Husayn, *fi l-adab al-câhili*, s. 171-181. (Müslüman İspanya için) Goldziher, *Die Shu'ûbiyya unter den Muhammadanern in Spanien*, *ZDMG*, cilt LIII (1899), s. 601-620; Pérès, *la poésie andalouse en arabe classique au XI. siècle*, Paris, 1937, s. 286-287.

84. Wellhausen, *Das arabische Reich*, s. 350 vd (Weir'in İngilizce'ye çevirisi, *The Arab Kingdom and its fall*, Kalküta, 1927). Emeviler, Ali taraftarlarına sempatilerinden ötürü Mekke ve Medine sakinlerinden korkmaktaydılar. Ancak halife olarak onaylanmaları için onlara muhtaçtılar; Ebu'l Fidâ, 1, 209. Mehdi, kutsal şehirlerin halkına bağışlarda bulunur, Kâbe'yi yeni bir örtüyle örter; camiyi genişletir, kendisiyle birlikte Bağdat'a getirdiği ve kendilerine tımarlar verdiği 500 *Ansâr*'ı kendine bağlar: Tabarî, *Annales*, 3. baskı, cilt I, III, s. 483. O, Vâsıt'a bir kanal kazılmasını emreder, toprakları yeniden canlandırır ve buğday gelirlerini Mekke ve Medine'nin sakinlerine tahsis eder; Qudama, 242. Harun Reşid Emin ve Me'mun'un atama mektuplarını Kâbe'ye teslim eder. "Kendilerini öncekilerden daha fazla Sasanilerin ve İran'ın bütün görkemi ve parlaklığıyla çevrelemelerine karşın Abbasilerin zamanında revaçta olan, dinsel söylemdir. Perslerin siyasi ideali olan *din ve idarenin sıkı birliği* (bkz. *ZDMG*, cilt LXII, s. 2, dipnot) açık olarak Abbasi egemenliğinin programını meydana getirir. Din sadece devleti ilgilendiren bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda onun kilit taşı olur" (Goldziher, *Dogme*, s. 41).

si konularda bile aleni olarak onlara danışmayı ihmal etmediler. Emevilerin kraliyet amblemlerine Peygamber'in paltosunu eklediler ve bu dünyada Tanrı'nın vekilleri, sultanları, yeryüzündeki gölgesi olmakla övündüler.

Bu tavır değişikliğinin din bilimlerine o zamana kadar sahip olmadıkları bir atılımı sağladığı açıktır. Toplumsal bakımdan yüksek bir itibarla donatılmış, övülen, saygı gösterilen "yasa adamı" daha rahatça kendini incelemeye vakfedebilecek ve birazdan tanık olacağımız dikkate değer kültürel çiçeklenme olayına etkili bir şekilde katkıda bulunabilecektir.

2. *Üç önemli olay*: Oynayacakları rolden ötürü üç olay grubunu aklımızda tutalım; gramer okullarının kurulması, fıkıh okullarının teşekkülü ve Yunanca eserlerin çevrilmesi.

a) *Gramer okulları*: Bilindiği gibi *Kur'an*, Kureyş'in dilinde, yani bütün kabilelerin anlamaktan uzak oldukları bir Arapça'da indirilmişti.[85] Başlangıçtan itibaren Müslümanların onun metnini tespit etme konusunda zorunlulukları ve önce "doğru yolda olan" halifeler, daha sonra Emeviler döneminde onun üzerine yaptıkları ilk tefsirleri gördük. Ancak Arap olmayan unsur, özellikle İranlı unsur önem kazandıkça, özel olarak dinsel bilgi övüldükçe, *Kur'an* denen güzellik "mucize"sinin tam parlaklığıyla ortaya çıkması için Arap dilinin kurallarını tespit etme ihtiyacı duyuldu.[86]

Arap gramerinin kökleri oldukça karanlık kalmaktadır. Aristoteles'in mantığı[87] Cundişapur'daki[88] Süryani-İran okulun-

85. "Osman, Kureyşlilere şöyle der: '*Kur'an*'ın bazı pasajlarıyla ilgili olarak Zeyd b. Sabit'le aynı görüşte olmadığınızda, bu pasajları Kureyş'in dilinde yazın çünkü *Kur'an* sadece bu dilde indirilmiştir. Bunun üzerine onlar itaat ettiler." Suyûtî, *Itqân*, s. 102 (Buhari'nin Malik ibni Enes'e kadar geri giden bir hadisini nakledderken).

86. *İ'jâz al-Qur'ân*. Bu, Muhammed'in kendisiyle övündüğü tek mucizedir. Tefsirciler bu meseleye bütün bölümler, hatta kitaplar tahsis ederler. Bu konuda yazmış olan belli başlı yazarlar şunlardır: Câhiz (256/869), el-Vâsitî (366/918), el-Rummânî (382/992), el-Hattâbi (388/998), Bâkıllânî (403/1012), Curcani (471/1078), Fahreddin Razi (601/1209), Ibn Ebi İsba' (654/1256), Zemehşeri (727/1326). Bkz. Mustafâ Sâdık al-Rifa'î, *İ'jâz al-Qur'ân*, Kahire, s. 196.

87. Aristoteles'in mantığı Müslüman felsefi düşüncesinin gelişmesinde temel bir rol oynamıştır. Çünkü Müslüman din kurumlarında felsefenin öğretiminin temelinde bulunan hâlâ bu mantıktır. Süryani çevirmenler aracılığıyla Yunan düşüncesiyle gerçekleşen ve günümüze kadar devam eden temas, onun sayesinde gerçekleşmiştir. Bkz. *EI*'deki (de Boer tarafından yazılmış) *mantıq* maddesi ve Madkour'un *L' Organon*'u. İkinci kısım, I. bölüm ve üçüncü kısım, I. bölüme de bkz.

88. Bu şehir hakkında bkz. *EI* (Djundai-Sabur), cilt I, s. 1096; Ahmad Amîn, *Duhâ*,

da işlenmişti ve onun etkisi dönemin Arap gramercilerinin, dillerinin yapısı üzerine yürüttükleri araştırmaya derinlemesine nüfuz etmiş olmalıdır. Ancak Ahmed Emin'e göre bu etki kesin bir tarzda ancak dil üzerine ilk çalışmalar gerçekleştirildikten sonra kendisini göstermiş gibi görünmektedir.[89] Dicle havzasında iki gramer okulu doğmuştur: Basra okulu ve Kûfe okulu.

636'da Halife Ömer'in generallerinden biri tarafından kurulmuş olan Basra,[90] Araplar ve İranlıların karışmasından meydana gelen bir topluluğun merkeziydi. *Kur'an*'ın edebi dilini ve Arap yarımadasının diğer yaşayan lehçelerini hesaba katmazsak, Basra'da tamamen farklı iki dil konuşulmaktaydı. Savunmacı amacı oldukça açık olan bir Şii geleneği, Ali'nin tavsiyesi üzerine Basra gramer okulunu kurma şerefini Ebu'l Esved el-Du'ali'ye geri götürmektedir. Ancak güvenilir bir şeyle karşılaşmak için İsa bin Ömer ve Sekafi'ye (766) kadar inmek gerekir. Bu dönemin büyük ustası Ummanlı bir Arap, Arap nesrinin kurallarını tesis eden ve sözlükle ilgili bilinen ilk eserin, *Kitâb el-'Ayn*'ın yazarı olan Halil'dir. Halil'in Basra okulu üzerindeki etkisi özellikle öğrencisi Sibeveyhi'nin (Ö. yaklaşık 793) ünlü eseri *Kitâb* veya "en üstün kitap" sayesinde anlaşılabilir. Bu okulun diğer temsilcileri olarak Harun Reşid zamanında parlayan El-Esmei (Ö. yaklaşık 830) ve Ebu Ubeyde (Ö. yaklaşık 825) gibi hümanistlerle karşılaşmaktayız. Daha sonra *Kâmil*'iyle El-Muberred (Ö. 898), El-Sukkeri (Ö. 888) ve İbni Dureyd (Ö. 931) okulun geleneklerini sürdürmüşlerdir.

Basra okulunun eğilimi, akılsal bir düzenleme kaygısıdır. Örneklerin seçiminde acımasız görünen, istisnaları yanlış veya hiç olmazsa örnek teşkil edemeyecek şeyler olarak bir kenara iten bu okul, genel kurallar bulmaya çalışır.[91]

Rakip Kûfe okulu[92] ise Basra okulundan yaklaşık yüz sene sonra, El-Rusa'i tarafından kurulmuştur. Başta daha çok siyasi olan rekabet, daha sonra gramerle ilgili saf teknik düzeye yükselmiştir. Kûfeli gramerciler gerektiğinde yenilerini sağlamak üzere nadir kullanımlara dayanarak farklı kuralları kabul etmede daha

---

cilt I, s. 255-256; *GAL*, cilt I, s. 20.

89. Meseleyi Littman'ın görüşünü naklettikten sonra tartışan Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt II, s. 298 vd bkz.

90. *EI* (Hartmann), cilt I, s. 690-691; Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt II, 298 vd.

91. Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt II, s. 294.

92. *EI* (Zettersteen), cilt II, s. 1170-1172; Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt II, s. 305 vd.

özgürlükçü davranmışlardır. Belli başlı temsilcileri: El-Mufeddel el-Debbi (Ö. yaklaşık 786), El-Kisa'i (Ö. yaklaşık 805), El-Ferra (Ö. 822), İbnü'l-Sikkit (Ö. 858) ve daha sonra Se'leb'di (Ö. 904). İki okulun ayrım ilkeleri üzerindeki karşıtlığının, yüz civarında ayrıntı noktasıyla ilgili sonuçları olmuştur.[93] Bağdat'ta iki eğilimi birleştirmeye çalışan ve başlıca temsilcisi ünlü Kuteybe (Ö. 869) olan üçüncü, telifçi bir okul teşekkül ettiğinde bu rekabet yavaş yavaş ortadan kalkmaya doğru gitmiştir.

Gramerin ortaya çıkması ve bu gelişmesinden aklımızda tutmamız gereken şey, filolojik tartışmaların basit bir zihin oyunu olmadıkları, *Kur'an* metninin yorumunun kendisi üzerinde büyük bir etkide bulunduklarıdır. Daha da ileri gitmek gerekir: *Kur'an*'ın meydana getirdiği mükemmel örnekten hareket eden titiz bir biçimde işlenmiş ve ortaya konmuş olan gramer, kelam tartışmacılarına, kelama özel bir hava verecek olan bir çerçeve, kategoriler, bir kelime dağarcığı sağlayacaktır. Bâcûrî'nin eserine bir göz attığımızda, onda gramerle ilgili düşüncelerin -ve sadece basit dilsel açıdan değil, aynı zamanda düşüncenin biçiminin kendisi açısından- ne kadar önemli bir yer işgal ettiğini göreceğiz.[94] Batılı okuyuculara gereksiz görünmesi mümkün olan basit bir kelime kavgası, gramerden beslenen Müslüman bilgin için son derecede özel bir öneme sahip olabilir.

b) *Fıkıh okulları*: İşaret edilmesi gereken ikinci olay, yukarıda söylediğimiz gibi, fıkıh okullarının teşekkül etmesi[95] veya daha doğrusu, hukukun bu dönemde kazanmış olduğu genişlemedir. İslam'ın ilk on yıllarında Peygamber'in ve Sahabe'nin döneminin yakınlığı yasa adamlarına, önlerine çıkan vakaları *Kur'an*'a, Hadis'e ve gerektiğinde Sahabe'nin uygulamalarına başvurarak

93. Bu zıtlık noktaları, örneğin al-Anbâri'nin (El-Enbari) (Ö. 916) *al-insâf fi masâ'il al-khilâf bayn al-basriyyîn wa'l kufiyyîn* adlı kitabı ve Abû'l Baqâ' al-'Uqbari'nin (Ebu'l-Beka el-Ukberi) (Ö. 1219) *al-tabyîn fi masâ'il al-khilâf bayn al-basriyyin wa'l kûfiyyîn* adlı kitabı gibi özel eserlerde toplanmış ve sınıflandırılmıştır.

94. Massignon bundan ötürü bu mekanizmayı ve onun felsefi varsayımlarını o kadar kesin bir tarzda analiz etmektedir. Bkz. *Passion*, s. 571-577.

95. Fıkıh üzerinde özet bile olsa bir bibliyografya vermemiz söz konusu olamaz. Sadece şunları hatırlatalım: Goldziher'in daha önce işaret ettiğimiz *EI*'deki makalesi (cilt II, s. 106-111), Ahmad Amîn'in *Duhâ*'sının V. bölümü (s. 151-243), Muhammed el-Huderî'nin mükemmel küçük çalışması, *Ta'rikh al-tashri' al-islâmi*, Kahire, 1930; Daoualibi (Marouf), *la Jurisprudence dans le droit islamique*, Paris, 1941 ve Sobhî Mahmasânî'nin (Mehmesani) çok yakınlardaki kitabı, *Falsafat al-tashri' fi l-İslâm*, Beyrut, 1946.

çözme imkânını vermekteydi. Fakat fetih genişledikçe farklı unsurlar, kurumlar ve özel yasalarıyla birlikte yeni halklar doğrudan çözümleri kutsal metinde veya geleneklerde bulunmayan yeni vakalar ortaya koymakta gecikmediler.[96] İslam yasasını kendilerine uygulamak gerektiği farklı hukukları bir şekilde "İslamileştirecek" tarzda karşılaştırmalar yapmak, "benzerlik yoluyla akıl yürütme"ye (*kıyâs*) başvurmak, kişisel bir görüş (*ra'y*) ortaya koymak zorunluydu. Bu eğilim, özellikle Irak'ta, yani kültürel geçmişi ve nüfusunun karışıklığından ötürü Medine veya Hicaz'a nispetle daha çok sayıda yeni vakanın ortaya çıktığı ülkede kendini gösterdi. Doğmakta olan fıkıh üzerinde Talmudin çevrelerden gelen bazı etkilerin bulunması ihtimal dışı değildir. Her halükârda Müslüman hukukçular, iki eğilime, titiz bir şekilde geleneklere bağlı, sadece açık metinler üzerine dayanarak hüküm vermek isteyen aşırı muhafazakârlar ile daha cesur olan, yeni vakaları çözmek için kendi yargılarına ve kişisel tecrübelerine dayananlar olarak ayrıldılar.

Üstelik zaman fıkhın bu yeni yönelimi için uygundu. Emevilerin tersine Abbasiler, dinsel yasayı gündelik hayata daha sıkı uygulamak, bütün kararlarında ondan esinlenmek iddiasındaydılar. Hukukçulara düşen görev, onlara metin koleksiyonları sağlamak, metinleri bir araya toplayarak düzenlemekti. İlk yasa derlemeleri bu dönemden kalmadır ve bazı kurucular etrafında belli başlı hukuk okulları bu dönemde teşekkül etmiştir.[97] Bunlar, geleneği

96. Yabancı yasalarla bu temas fıkıh üzerinde etkide bulundu mu? Bazı Doğu bilginleri bunu ileri sürmektedirler: "İslam hukuku gerek metodolojisinde gerek özel hükümlerinde Roma hukukunun inkâr edilmez izlerini taşımaktadır" (Goldziher, *Dogme*, s. 39). Bu eserin Arapça'ya çevirisi (*al-'Aqida wa l tashri' fi l -İslâm*, Kahire, 1946), bu noktada, bu iddiaya şiddetle karşı çıkan bir yorum içermektedir. O, eski bakan Salih Sami Paşa'nın *Ehram*'daki ve 8 Haziran 1945 tarihli *Journal des frères musulmans*'daki bir reddiyesine işaret etmektedir. Mahmasânî'nin bir önceki dipnotta işaret ettiğimiz farklı görüşleri nakleden ve tartışan eseri de bu yöndedir.

97. Hukukçuların dört okula bölünmesi, bu dönemden itibaren katı bir özellik kazanmaktan uzaktır. Az çok geniş olan ve daha sonra, gerek kendilerini savunma konusunda güçlü şahsiyetlerin yokluğundan gerek mutlak olarak her türlü *re'y*'i reddeden ve çok katı bir biçimde metinleri kelimesi kelimesine almakta yetinen Davûd al-Zâhirî tarafından kurulmuş olan Zâhirilik gibi fazla katı ilkelerinden ötürü ortadan kalkmış olan çok sayıda başka okullar da vardı. Diğer okul başkanları arasında şunlar zikredilmektedir: al Awzâ'i (El-Evzai), Sufyân al-Thawrî (Sufyanü's Sevri), al-Layth bin Sa'd (El-Leys bin Sa'd), Sufyân bin 'Uyayna (Sufyan bin 'Uyeyne), Ibn Jarîr al-Tabarî (İbni Cerir et-Teberi) vb. Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt II, s. 172-174 ile Ibn 'Asâkir (İbni 'Esakir), *Tabyîn*, s. 360-361'deki al-Kawthari'nin (El-Kevseri) uzun dipnotuna bkz.

devam ettiren ama kamunun iyiliğini (*istislâh*) desteklemesi ölçüsünde kişisel yorumu kabul eden Mâlik'in[98] (Ö. 797), gerektiğinde "*istihsân*"[99] tarafından düzeltilen *re'y* ve *kıyâs*'ı en yüksek ölçüde savunan Ebu Hanife'nin[100] (Ö. 797), Hanefiliğin *re'y*'i ve *istihsân*'ını, Malikiliğin *istislâh*'ını[101] reddederek, yine Malikiliğin Medine'yle sınırlamış olduğu *icmâ*'yı genel *icmâ*'ya dönüştürerek genişleten Şâfii'nin[102] (Ö. 820), nihayet titiz bir biçimde geleneksel kaynaklarla yetinen İbni Hanbel'in[103] (Ö. 855) okullarıdır.

Kelamın teşekkülüyle ilgili olarak fıkhın bu teşekkülünden ve gelişmesinden aklımızda tutmamız gereken şey, hukuki tartışmalarda, hiç olmazsa kişisel görüşün (*ra'y*) taraftarlarında mantığın tuttuğu yerdir. Bu, özel bir mantık, tümüyle kıyâsa, yani benzerlikten hareket eden akıl yürütmeye dayanan fakat zihinleri serbest bırakacak ve onlara bir meseleyi bütün yönleriyle diyalektik olarak ele alıp üzerinde düşünme alışkanlığı verecek "eski mantık"tır. Hanefilerde benzerliğe dayanan bir akıl yürütmede orta terim ödevi gören ve böylece Aristotelesçi anlamda kıyasa yaklaşmaya doğru giden "neden"i (*'illa*=illet) arama yönünde bir araştırma görülmektedir. Fakat söz konusu olan şeyin sadece bir tikelden tikele geçiş olmasından ötürü Hanefiler "ucu bucağı olmayan bu mantıksal nedenler araştırmasında kayboldular."[104] Bu hukuki oluşum akılda tutulmalıdır çünkü Müslüman din bilgini, kelam alanında bir bilgin olmadan önce, bir fakih'tir, yani *diyalektik yöntemlerde ustalaşmış ve zihin alışkanlıklarını teoloji meselelerine uygulama*yı ihmal etmeyecek olan bir insandır.

c) *Yunanca'dan çeviriler*: Kelamın teşekkülü üzerinde başka her şeyden çok etkisi olan üçüncü önemli olay, antikçağın eserlerinin (Arapça'ya) çevrilmesi hareketi, özellikle Aristoteles'in felsefesi-

98. 93/712'de Medine'de doğmuş, 179/795'de yine Medine'de ölmüştür. *EI*, cilt III, s. 218-223. (Schacht); *GAL*, cilt I, s. 175.

99. Kişisel değerlendirme.

100. 80/696'da doğmuş, 150/767'de ölmüştür. *EI*, cilt I, s. 93; *GAL*, cilt I, s. 169.

101. Hemen hemen eş anlamlı olan *islislâh* ve *istihsân*, bununla birlikte ilkinin kamu çıkarı kaygısını işin içine sokmasıyla birbirlerinden ayrılırlar.

102. Gazze'de 150/767'de doğmuş, Fustat'ta 204/820'de ölmüştür. Mezarı, Mukattem'in eteklerindedir. *EI*, cilt IV, s. 261, (Heffening); *GAL*, cilt I, s. 178.

103. 164/780'de Bağdat'ta doğmuş, 241/855'de yine Bağdat'ta ölmüştür. Bkz. *EI* (Goldziher), cilt I, s. 192-194; *GAL*, cilt I, s. 181 vd; Patton, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leyde, 1897.

104. L. Massignon, *Passion*, s. 581.

nin çevrilmesidir.[105] Yukarıda Şam'da İslam'ın Hıristiyan teolojisiyle karşılaştığını söyledik. Bağdat'ta ise Yunan felsefesiyle karşılaşmaktadır. *Fihrist*'inde[106] Nedim, Me'mun'un nasıl rüyasında kendisinden eserlerini Arapça'ya çevirmesini isteyen soylu yaşlı bir insanı -Aristoteles'i- gördüğünü nakletmektedir. Bu Arapların eline Antik Yunan'ın belli başlı felsefi eserlerinin geçmesini sağlayan yoğun çeviri hareketinin hareket noktası olmuştur. Daha Emeviler döneminde başlatılmış olan[107] bu çalışma, Abbasiler döneminde tüm genişliğini kazanmıştır. O, başlangıçta bir Hıristiyan çevirmenler ekibinin eseri olmuştur.[108] Onların faaliyeti, V. yüzyılda Mezopotamya'da başlamış ve daha sonra İran'da devam ettirilmiş olan Yunanca'dan Süryanice'ye yapılan çevirilerle hazırlanmıştı. İkinci kısımda bu çeviri faaliyetine, onda yer alan ekiplere ve onun varsayımlarına döneceğiz. Abbasiler döneminde bir başka merkeze daha işaret edelim: Mezopotamya'da rahatça Arapça konuşan ve Yunan kültürünün yayılmasında büyük katkıları bulunan Sabiîlerin merkezi olan Harran'a.[109] Me'mun (811-833) Bağdat'ta içinde zengin el yazmaları bulunan ve çevirmenlerin çeviri işiyle meşgul oldukları bir "bilgelik evi" kurmuştur. Aristoteles'in mantığı, fiziği, metafiziği Müslüman düşüncesine bir sel gibi girmiştir. Spekülatif düzeyde, kelamın kendi düzleminde de onun etkisi belirleyici olmuştur.

Gerçekten de Müslüman düşünürlerde sanki bir tür entelektüel sarhoşluk meydana gelmiştir. Gücünü keşfeden akıl, *Kur'an* ve Sünnetin lafzına son derecede bağlı olan, her türlü yeniliğe

105. Ana eser Steinschneider'inkidir: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1893. Çeviri çalışması için Sarton, Giriş'te, ona tahsis edilmiş bölüme bkz.

106. Flügel neşri, s. 243.

107. Süryanice konuşan Yahudi bir hekim, Mâsarjawayh al-Basri, aslı İskenderiyeli bir Hıristiyan rahip, Akrûn (İbn al-'Ibri, *Ta'rikh mukhtasar al-duwal*, Salhani neşri, s. 192) tarafından Yunanca kaleme alınmış tıpla ilgili bir eseri 683 yılında Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. *Fihrist*'e göre (s. 242; 354) İkinci Emevi halifesinin oğlu Halid, Yunanca'dan veya Kıptice'den simya, tıp ve astroloji üzerine kitapları Arapça'ya çevirten ilk kişidir.

108. Süryanilerde çeviri ve uyarlama çalışmaları hakkında bkz. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 (İngilizce çevirisi, s. 11-17; Ebu Rîda'nın Arapça çevirisi, s. 15-26).

109. Harran ve Sabiîler üzerine bkz. D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint Petersburg, 1856, 2 cilt. Şuna da bkz. Al-Sayyid 'Abd al Razzâk al-Hasani, *al-sabi'a kadiman va hadisan*, Kahire, 1350/1931.

(*bid'at*)[110] aşırı derecede güvensizlik duyan muhafazakârlar için adeta bir skandal ortaya koyarak cesaretle, hatta gözü kara bir biçimde dinsel problemlerin üzerine atlamıştır.

Müslüman spekülatif düşüncesinin atılımını yönlendiren son şey, İran'dan, Hindistan'dan veya İmparatorluğun diğer uzak eyaletlerinden gelmiş veya serbest düşünceye dönüşmüş olan özgür araştırmanın sonucunda İmparatorluğun merkezinin kendisinde ortaya çıkmış olan her türden az veya çok sapkın öğretilere karşı çıkma zorunluluğuydu. Her türden *zanâdıqa*,[111] otorite tarafından bahşedilen düşünce özgürlüğünden yararlanarak İslam'a en aykırı öğretileri, Mazdeizmi, Manikeizmi, materyalizmi, vahyin reddini vb az veya çok aleni bir biçimde sergilemekteydi. Bu farklı hasımlara cevap vermek için kendilerine takdim edilen silahları kavrayarak Müslüman din bilginleri kavgaya atılmışlardır: Bundan ilkel biçimi altında kelam hareketi, yani Mu'tezile çıkmıştır. Müslüman dinsel düşüncesi onlarla ilk kez kendisinin bilincine varmaktaydı.

B. Mu'tezile Kelamı

Bu giriş eserinde Mu'tezile hareketini bütün genişliğinde ele almamız söz konusu olamaz.[112] Bununla birlikte ana hatlarıyla onun eğilimlerini ve ana pozisyonlarını belirtmemiz gerekmektedir.

1. *Başlangıçlar*: Kelimenin kendisinin kökeni birçok yoruma yol açmıştır.[113] Mu'tezililerin hasımları, okulun kurucusu olan Vâsıl ibni 'Atâ'nın (Ö. 748), ağır bir suç işleyen Müslüman'a, yani

110. *Bid'at*, her türlü kötü yeniliktir. Bkz. *EI*, cilt I, s. 731 (Macdonald).

111. *Zanâdıqa* (tekili *zındıq*) önceleri Müslümanlar için genel olarak İranlıların öğretilerini paylaşan herkese, özel olarak Manikeistlere işaret etmekteydi. Daha sonra kelime her serbest düşünüre işaret etmeye başlamıştır. Bkz. Browne, *a litterary History of Persia*, cilt I, NY, 1902, s. 159-60 ve Ahmad Amîn, *Fajr*, cilt I, s. 128 ve *Duhâ*'nın I. cildinin *zandaqa*'ya tahsis edilmiş VI. bölümü (s. 137-162). Şunlara da bkz. Massignon, *Passion*, s. 187 vd; Michelangelo Guidi, *la lotta tra l'Islam et il manicheismo*, Roma, 1927; Vajda, *Lez zindiqs en pays d7Islam au début de la période 'abbâside*, *RSO*, XVII, s. 173-229; Menasce, *Shkand-Gumânik*, s. 228; 243-244.

112. En iyi bütünsel inceleme, kaynakların çoğunluğunu, özellikle Khayyât'ın (Hayyât) *Kitâb al-intisâr*'ını (Kahire, 1925) kullanan Ahmad Amîn'in *Duhâ*', cilt III, s. 21-207'deki incelemesidir. Nyberg'in *EI*'deki makalesi de çok değerlidir. A. Nader (Kahire), Mu'tezililer üzerine bir doktora tezi hazırlamaktadır. Ebu Rîda, *Ibrâhîm b. Al-Sayyâr al-Nazzâm wa arâ'uhu al-kalâmiyya al-falsafiyya*, Kahire, 1946'ya da bkz.

113. Nallino'nun *RSO*, VII. cilt (1916), s. 431-435'deki *Sull'origine del nome dei Mu'taziliti* başlıklı incelemesinde onun hakkında teklif ettiği açıklamaya bkz. Ahmad Amîn, *Fajr*, cilt I, s. 338'e de bkz.

fâsık'a uygulanması gereken hukuki statü konusunda Hasan el-Basrî'den ayrılmış (*i'tazala*) olduğunu ileri süren bir hikâyeye destek vermişlerdir. Buna göre Vâsıl, *fâsık*'ın ne mutlak olarak mümin ne de mutlak olarak kâfir olduğunu, ara bir yerde (*fi manzilatin bayna l-manzilatayn*) bulunduğunu ileri sürmekteydi.

Birbirlerinden bağımsız olarak profesör Nallino[114] ve Ahmed Emin[115] bu görüşü çürütmeye gitmişlerdir. Çünkü onlar teoloji alanında Mu'tezile adının, kökeninde, gelenekçi ana-akımdan bir ayrılmanın olmadığını, terimin ancak daha sonra Mu'tezilenin tutumunu eleştirmek için gelenekçiler tarafından bu anlamda alındığını göstermişlerdir. Bu terim, günah işleyen Müslüman'ın yasal statüsü hakkında derin görüş ayrılığı içinde bulunan iki siyasi hizip (Hariciler ve ana-akım gelenekçiler) karşısında "tarafsız" olma anlamında ilk Mu'tezililer tarafından seçilmiş veya hiç olmazsa kabul edilmiştir.

Yukarıda *fâsık*'la ilgili probleme getirilen çözümün siyasi davranış alanında taşıdığı önemi göstererek Hariciliğin çıkış noktasına işaret etmiştik. Birbirleriyle uzlaşmaz olan iki aşırı uç grup arasında tarafsız kalmak isteyen bir Mu'tezili grubu, eğer isterseniz, bir üçüncü grup, uzlaştırmacı bir hizip, her halükârda uzlaştırmacı siyasi bir hizip bulunmaktaydı. "Kelamcı" veya "spekülatif" Mu'tezililer, siyasi sözlükten kendi entelektüel tutumlarını oldukça iyi tanımlayan bu ismi ödünç almışlardır. Bu spekülatif Mu'tezililerin başlangıçtaki grubunun, İslam amentüsünün diğer noktaları üzerinde farklı görüşleri olan insanları bir araya getirmiş olması muhtemeldir: Hicretin birinci, hatta ikinci yüzyılında *kader* öğretisi, *seçme özgürlüğü* öğretisi gibi İslam amentüsünün bazı noktaları henüz kesin bir çözüme kavuşmamıştı; dolayısıyla insanlar sapkın olmakla suçlanmaksızın bu karşıt görüşlerden birini veya diğerini savunabilirlerdi. Bunun sonucunda Mu'tezililer bu adı, öğretilerinin özel bir noktasını ön plana çıkarmak için almışlardı.

Muhtemelen ikinci yüzyılın ikinci yarısında bu terimin gerçek kökenine ait hatıra zayıflamaya başlamıştır ve böylece Mu'tezililerin kendileri yavaş yavaş kendilerini işaret eden bu ke-

114. "[...] e naturale che il nome di al-mu'tazila fosse desunto dal linfuagio politico del tempo; İ nuovi Mu'taziliti dogmatici erano in origine i continuatori, nel campo teoricoz o speculativo, dei Mu'taziliti politici o pratici." Nallino'nun yukarıda zikredilen makalesi, s. 448.

115. Ahmad Amin, *Fajr*, s. 341.

limeye "ayrılanlar" anlamını vermeye ve ana-akım gelenekçilerin eleştirilerini ifade etmek için bu kelimeyi kullanmayı arzu etmiş olduklarına inanmaya gitmişlerdir. Yalnızca bazı yazarlar onun eski kökeninin hatırasını korumuşlardır. Sonunda Mu'tezililerin ta başlangıçta birinci yüzyıl Kaderilerinin bir kolu oldukları ve öğretilerinin hareket noktasını seçme özgürlüğü meselesinin teşkil ettiği düşüncesi kökleşmiştir.

Sözünü ettiğimiz kahramanlık döneminde Mu'tezili atılım zirvesine ulaşmaktaydı. Ama onda sentetik bir öğreti, İslami hakikatlerin Aquinolu Aziz Thomas'ın *Somme Théologique*'inde olduğu gibi bir çeşit büyük "özet"ini (summa) görmemiz gerekmez. Burada "okul", geniş anlamda kullanılmaktadır: Mu'tezililer bir okuldan istenen birlik ve homojenliği temsil etmekten uzaktırlar. Büyük Mu'tezililer, Basra Mu'tezilileri, Ebu l-Huzeyl el-'Allâf,[116] el-Nazzâm,[117] el-Câhiz,[118] Bağdat Mu'tezilileri Bişr bin el-Mu'temir,[119] Ebu Musa el-Mirdâr,[120] Sümâme bin el-Eşres,[121] Ahmed bin Ebi Du'âd[122] dogmanın bütün noktalarıyla ilgili olarak aynı öğretiyi savunmamaktaydılar. Ne var ki, onları bir aynı zihniyet canlandırmaktaydı ve tarihçiler ve sapkın mezheplerin tarihçileri, bu gözü pek kelamcıların özelliklerini beş ana teze, Tanrı'nın birliği (tavhîd), adaleti ('adl), vaat ve tehdit, günahkâr Müslüman konusundaki "tarafsız" tutum ve nihayet "iyiyi emretme"ye geri götürmekte kesinlikle haksız değildiler: Birkaç cümleyle bu beş noktayı açıklığa kavuşturalım.

116. 135/752-753'de Basra'da doğmuştur. Bağdat'ta Vâsil bin 'Atâ'nın öğrencisi olmuştur. 226/840-841'de ölmüştür. Öğretisi Şehrestanî'nin (*Kitâb al-milal wa l nihal*, Cureton neşri, s. 34-37) ve İ'ci-Curcani"nin eserleriyle tanınmaktadır. *EI*, cilt I, s. 95-96; *GAL*, *Suppl.*, Cilt I, s. 338; Macdonald, *Muslim Theology*, s. 136-139 ve Ahmad Amin, *Duhâ*, cilt III, s. 98 vd bkz. Eş'ari'nin *Maqâlât*'nın Dizin'ine de bkz.

117. Basralı. 220-230 (835-845) arasında hayatının baharındayken ölmüştür. Daha sonra kendisinden ayrıldığı Ebu l-Huzeyl'in derslerini takip etmiştir. Manikeist, materyalist, gelenekçilere vb karşı ateşli tartışmalar yapmıştır. Kitapları kaybolmuştur. Öğrencisi Câhiz'de onlardan parçalar bulunmaktadır. Bkz. *EI*, cilt III, s. 953; *GAL*, *Suppl.*, Cilt I, s. 359; Ahmad Amin, *Duhâ*, cilt III, s. 127-140 ve Ebu Rîda'nın yukarıda 76. sayfa, 112 numaralı dipnotta zikredilen eseri.

118. Nazzâm'ın öğrencisi. Büyük Mu'tezili faaliyetine rağmen her şeyden önce edebiyatçı. 255/869'da ölmüştür. Bkz. *EI*, cilt I, s. 1028-1029; *GAL*, cilt I, s. 152; Ahmad Amin, *Duhâ*, cilt III, s. 127-140.

119. Bağdat okulunun lideri. 210/825'de ölmüştür. Bkz. *EI*, cilt I, s. 750; *GAL*, *Suppl.*, Cilt I, s. 338; Ahmad Amin, *Duhâ*, cilt III, s. 141-146.

120. Ebu l-Huzeyl'in çağdaşı. Bkz. Ahmad Amin, *Duhâ*, cilt III, s. 146-47.

121. Bağdat Mu'tezilisi. *Duhâ*, cilt III, s. 149-155.

122. Basra'da 160/767'de doğmuş, 240/854'de ölmüştür. *Duhâ*, cilt III, s. 155-159.

2. *Beş büyük tez*: a) Önce *tevhid*.[123] Bu, onların öğretilerinin en önemli noktasıdır çünkü diğer tezlerinin kaynağıdır. *Kur'an*'ın Tanrı'yı insanbiçimci bir tarzda tasvir eden ayetler[124] içerdiği bilinmektedir. Tanrı'yla yaratılmış şeyler arasındaki farklılıklar üzerinde ısrar eden başka ayetler de vardır: "Hiçbir şey onun benzeri değildir."[125] Genel olarak imancı (*fidéist*) olan ilk kuşaklar onların bağdaştırılması konusunda Tanrı'nın sırrına sığınarak ve açıklama vermeyi reddederek her iki tür ayeti de kabul etmişlerdi. İnsanbiçimci ayetleri harfi harfine alan "cisimciler"in[126] zıddına onlar Tanrı'nın bizimki gibi olmayan bir ele, kulaklara, bir yüze sahip olduğunu söylemekle yetinmişlerdi.[127]

Mu'tezililerin kendileri ise köktencilerdir. Onlara göre Tanrı'nın sıfatları konusunda bütün sıkılığıyla *via remotionis*'in, yani *tanzîh*'in (sıfatların inkârının) uygulanması gerekir. Bizzat *Kur'an*'ın kendisi bizi buna davet etmektedir. Yaratılmış olan her şeyi Tanrı hakkında inkâr etmek gerekir. İnsanbiçimci ayetler mi?[128] Onlar simgesel olarak yorumlanacak, gerekirse reddedileceklerdir. Buna karşı yönde olan hadisler de reddedilecektir. Ne pahasına olursa olsun, Tanrı'nın mutlak tekliği, sıkı tek tanrıcılık korunacaktır. "Hadis ehlinin ve Alicilerin insanbiçimciliğine karşı Tanrı"nın doğası konusunda Mu'tezililer bilinemezciliği savunacaklardır.[129] Tanrı'nın sıfatlarını tamamen inkâr eden Cahmîler[130] kadar ileri gitmemekle birlikte onlar bütün bu sıfatların Tanrı'nın özünün aynı olduğunu, gerçek bir varlığa sahip olmadıklarını ileri sürmekteydiler. Dehrîlere[131] karşı kişisel ve yaratıcı bir Tanrı'nın

123. Kelimenin anlamı üzerine ve tartışma için bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 8.
124. *Kur'an*, 16, 52; 7, 52; 5, 69; 55, 27; 67, 16.
125. *Kur'an*, 42, 9; 6, 103. Bkz. Ahmad Amin, *Duha*, cilt III, s. 25-26.
126. "*Mujassima*". Bkz. *EI*, cilt IV, s. 719-722'de *tashbîh* maddesi (Strothmann; Goldziher, *Dogme*, s. 86-87).
127. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 76 ve Zemehşeri'nin alaycı mısraı. Aşağıda üçüncü kısım, II. bölüme bkz.
128. Yorum (*ta'wil*) hakkında ikinci kısım, I. bölüme ve üçüncü kısım, II. bölüme bkz. Goldziher, *Dogme*, s. 83'e ve Ah. Amin, *Duha*, cilt III, s. 22 ve devamına da bkz. Hanbeliler *'ta'wil*'e şiddetle karşı çıkmışlardır. Goldziher, *Dogme*, s. 267; İbni Teymiyye için bkz. Laoust, *Ibn Taymiyya*, s. 157, dipnot 4.
129. Eş'ari tarafından nakledilen amentülerine bkz. *Maqâlât*, Ritter neşri, s. 155: "İnna Allaha wâhidun, laysa kamislihi şay'un wa laysa bihacmin wa lâ shabhin wa lâ cussatin wa lâ sûratin wa lâ lahmin wa lâ la damin wa lâ shahsin wa lâ jawharin wa lâ 'ardin" vb.
130. Bir Cebri olan Cahm b. Safvân'ın tilmizleri.
131. Materyalistler veya natüralistler. Al-Hwârizmi (Hârizmi), *Mafâtih al-'ulûm*'da

varlığını savunmaktaydılar. Aynı şekilde onlara göre Tanrı mutlak anlamda tinsel bir varlık olduğu için duyular tarafından görülemezdi. Bundan gelecek hayatta "Tanrı'nın görülmesi"nin, gelenekçilerin *'rü'yet'*inin[132] reddi çıkmaktadır. Tanrı'nın dünyaya mutlak aşkınlığı onları ezeli (*kadîm*) olanla zamanda varlığa gelmeye başlamış (*muhdas*) olan arasında kesin bir ayrım yapmaya ve her türlü *hulûl* (tanrısal olanın yaratılmış olanın içine girmesi) fikrini reddetmeye götürmektedir.[133]

Dünyadan ayrı bir Tanrı'nın varlığının tasdiki Tanrı'nın bu dünyayla ilişkileri problemini ortaya koyar. Mu'tezililer kendi kendilerine Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin varlık bakımından onlardan önce mi geldiği, yoksa onlarla birlikte mi doğduğunu soracaklar ve bundan sonuçta gelecek olaylar ve genel olarak mümkünlerle ilgili olarak "olumsal" veya "yaratılmış" tanrısal bir bilginin varlığına geçeceklerdir.[134] Onlar tanrısal kudretin konusunu, sınırlarını inceleyecekler, insanın kendi eylemleri üzerindeki kudretini analiz edecekler ve onları, "meydana getirme" (*tawallud*)[135] yoluyla yarattığını savunacaklardır.

Nihayet Tanrı'nın tekliğine halel düşürecek her şeyi ortadan kaldırma yönündeki aynı kaygıyla onlar Tanrı'nın Kelam'ı olan *Kur'an*'ın yaratılmış olduğu görüşünü savunurlar.[136] Bu Mu'tezile'nin tarihinde siyasi sonuçlarından dolayı üzerine en fazla dikkati çekmiş olan görüştür. Birazdan ona işaret edeceğiz. Mu'tezililerin bu konudaki görüşü son derece basitti: Sıfatlarının aynı olan Tanrı, değişme kabul etmez. O halde bir sıfatı anlamında Tanrı'nın sözü olan *Kur'an*'ın, yaratılmamış olması imkânsızdır çünkü o (*Kur'an*) bir çokluktur ve zamansaldır. Mu'tezililer kutsal kitabın kendisinde tezlerini destekleyen pasajlar bulmakta kusur etmeyeceklerdir. Sonuç olarak onlar, *Kur'an*'ın Tanrı tarafından yaratılmış bir sözler "tür"ü olduğunu söyleyeceklerdir. Onun "Tanrı'nın sözü" olarak adlandırılması-

öğretilerinin karakteristiği olarak zamanda başlangıcın reddini vermektedir. Câhiz, *Kitâb al-hayawân*'ında onlara, tanrıtanımazcılıkları ve materyalizmleri dışında hazcı bir ahlak izafe etmektedir. Bkz. *EI*, cilt I, s. 917-918.

132. Bkz. Jurjâni, *Mewâkıf*, VIII. Kitap, s. 115 vd.

133. Öte yandan *hulûl*, Sünniler tarafından de reddedilmektedir.

134. Bkz. Eş'ari, *Maqâlât*, s. 222 ve başka yerler. Al-Khayyât, *Kitâb al-intisâr*, Nyberg neşri, Kahire, 1925, s. 126. Ayrıca bkz. Mesance, *Shkand-Gumanik*, s. 156-157.

135. *'Tawallud'* için bkz. Ahmad Amîn, *Duhâ*, cilt III, s. 59; İbni Hazm, *Fisâl*, cilt V, s. 59.

136. Bkz. bu bölümün sonuç kısmı.

nın nedeni bizim sözlerimizin tersine *Kur'an*'ın doğrudan yaratılmış olmasıdır.

b) Mu'tezile'nin ikinci tezi, Tanrı'nın adaleti tezidir.[137] Bu tez, ilkiyle birleşerek Mu'tezilileri adlandırmaya yarıyordu veya daha doğrusu, onların kendileri kendilerini gururla "adalet ve birlik grubu" (*ahl al-'adl wa l-tawhîd*) diye adlandırmaktaydılar.[138] İnsani adalet kavramını analiz eden ve onu Tanrı'ya nakleden Mu'tezililer ondan iki sonuç çıkarmaktaydılar: 1. Akıllı ve bilge olan Tanrı, zorunlu olarak bir maksatla, belli bir amacı göz önünde tutarak davranmak zorundadır. Evrende istenen bir düzen, *nesnel* bir düzen vardır; o halde kendileri nihai bir amaca göre düzenlenmiş olan ara amaçlar vardır. Bundan Şeriat tarafından getirilmiş olan belirlemeden önce gelen nesnel bir iyi ve kötü olduğu ve Tanrı'nın her zaman en iyi olanı (*al-aslah*) yapmakla mükellef olduğu sonucu çıkar: Tanrı ancak iyiyi arzu edebilir.[139] 2. Tanrı kötüyü istemediğine göre onu emredemez çünkü Tanrı'nın isteği (*irâda*) ve buyruğu (*amr*) aynı şeydir. İyi veya kötü bütün eylemlerini yaratan insan olduğu için iyi gibi kötüyü yaratan da insandır. Çünkü insan Tanrı'dan tam özgürlük içinde davranmasına imkân veren bir "güç" (*qudra*) almıştır. Bundan dolayı yine zorunlu olarak iyi eylemlerinin karşılığı olarak bir ödül, kötü eylemlerinin karşılığı olarak da bir ceza alacaktır.[140]

c) Üçüncü tez "vaat ve tehdit" (*al-wa'd wa l wa'îd*) ile, yani inanan (*mu'min*), günahkâr (*fâsık*) ve imansızın (*kâfir*) öbür dünyadaki kaderiyle ilgilidir. Bundan dolayı "statüler ve isimler" (*al-asmâ' wa l ahkâm*) diye adlandırılır. Bu ifadeden onların kaderlerini tespit eden hukuki statüleri anlamamız gerekir. Fıkhın genel verileri bu meseleye bağlanır. O tüm iman ve imansızlık problemini işin içine sokar. Mu'tezililer için imana sahip olmak, sadece kalp ile tasdik etmek ve sözle bunu ifade etmek (kelimei şahadet getirmek) değildir. Şeriat tarafından emredilmiş olan şeyleri yapmak veya eğer isterseniz, "büyük günahlar"dan (*kabâir*) kaçınmaktır.[141] O halde bu büyük günahları işleyen Müslüman'ın tam

137. Gazali *Mustasfâ*'sında (Kahire neşri, 1322, cilt I, s. 55 vd) bu kavramın sıkı bir incelemesini yapmaktadır.

138. Bkz. Mas'ûdî, *Les Prairies d'or*, Fransızca'ya çevirisi, cilt VI, s. 20; Ahmad Amîin, *Duha*, cilt III, s. 44.

139. Bkz. Louis Gardet, *La mesure de notre liberté*, s. 45-48.

140. A.g.e., s. 51 vd.

141. Bkz. aşağıda üçüncü kısım, I. bölüm, s. 491-492.

olarak iman sahibi *(mu'min)* olduğu söylenemez. Bundan dolayı eğer ondan nedamet getirmezse, Tanrı tarafından ebedi bir cehennemle cezalandırılacaktır.[142] İman içinde ölen, demek ki büyük günahlardan kaçınmış olan insanlara Tanrı, vaadiyle cenneti garanti etmiştir. Günahkârlar ve imansızları ise Tanrı, tehdidiyle, cehenneme mahkûm etmiştir. Bu üçüncü tez, hadis, onun sahihliği ve "Hadis ve Sünnet ehli"nin savunduğunun tersine zorunlu olarak yanılmazlık değerine sahip olmayan icmâ (ümmetin görüş birliği) meselesini de içine alır.

d) Dördüncü tez, iman ile imansızlık *(kufr)* arasındaki "ara yer" tezi; Mu'tezilenin tanrısal adalet ve imanla ilgili olarak geliştirmiş olduğu görüşün sonucudur ve kolayca bir önceki tezle karışır. Suçlar, küçük ve büyük olarak ikiye ayrılırlar. Yalnızca ikinciler tanrısal tehdidin konusudurlar. Onlar arasında bazıları, onları işleyenlerin kâfir olacakları ölçüde ağırdır. Bunlar Tanrı'ya iman etmeyle (Tanrı'ya ortak koşmak, onun adil olmayan, yalancı vb olduğunu düşünmek) ilgili suçlardır. Diğerleri onları işleyenleri günahkâr, yani *fâsık* olarak niteleyen suçlardır. Bu sonuncunun, yani *fâsık*'ın durumu, müminin durumu ile kâfirin durumu arasında bir ara durumdur. Öbür dünyada (kâfirinkinden daha az sert) ebedi bir cehenneme mahkûm olan günahkâr, bununla birlikte, bu dünyada Müslüman cemaatin bir üyesi olarak kalır.

Bu "ara yer" meselesinin tarihsel olarak siyasi halifelik ve günahkâr bir halifenin meşru veya gayri meşru otoritesi meselesinden kaynaklandığını unutmamalıyız. İlk dört halifenin karşılıklı değerleri veya eşitlikleri çok uzun süre tartışılmıştır.

e) Nihayet beşinci tez, Tanrı'dan alınmış olan "iyiyi emretme ve kötüyü men etme" *(al-amr bil-ma'rûf wa l-nahy 'an al-munkar)* buyruğu[143] konusunda Mu'tezile'nin tutumunu açıklığa kavuşturur. Bazı Müslümanlar dışsal olarak seçimlerini yapmaksızın içten kınamayla yetinmekteydiler. Başka bazıları doğrudan eylemi övmekteydiler. Mu'tezile'nin benimsediği bu son tutum olmuştur: Kalple, dille, elle kınamak yeterli değildir; "kılıçla" düzeni yeniden tesis etmek gerekir. Önceki dört tezin tersine bu tez, muhteme-

142. Her Müslüman'ın, imanını inkâr etmedikçe (gerekirse cehennemde belli bir süre kaldıktan sonra) cennete gideceğini söyleyen, böylece sadece imanın kurtaracağı görüşünü savunan geleneksel görüşün tersine.

143. Örneğin, *Kur'an*, 3; 106, 110. Bu buyruğun ortaçağ Müslüman şehirlerinde önemli toplumsal bir unsur olan *hisbe* (töre ve pazar yeri polisi) kurumunun kökeninde olduğu bilinmektedir; bkz. *EI*, cilt I, s. 337; III, s. 751.

len ele alınması hassas bir konu olduğundan, Müslüman sapkın mezhep tarihçileri tarafından fazla geliştirilmemiştir. Hükümdarlar ve yöneticiler bu nokta üzerinde hassastırlar ve iktidarlarının sınırlarının tehlikeye düşmesinden pek hoşlanmazlar. Bununla birlikte Eş'ari, el kitabında[144] bu konuda Mu'tezile'nin görüşünü zikretmektedir: Yenme ümidi varsa, suçlu yöneticileri devirmek, gerekirse öldürmek ve hasımları ölüm tehdidiyle gerçek öğretiyi kabul etmeye zorlamak gerekir.

3. *Zafer ve yenilgi*: Böylece Mu'tezilileri İslam'ın "özgürlük savunucuları", serbest tartışmanın ve özgür fikirlerin destekçileri olarak düşünmenin ne kadar yanlış olacağı görülmektedir.[145] Eğer onunla geçmişe karşı tutumlarını, dogmalar konusunda geleneksel görüşlere ters düşmekten korkmaksızın aklı özgür bırakma yönündeki iradelerini kastediyorsak, onlar şüphesiz özgürlükçüdürler. Ancak iktidar ellerine geçtiğinde sergiledikleri acımasız sertlikleri ve görüşlerini zorla kabul ettirme konusundaki ateşliliklerinde artık öyle değildirler. Çünkü onların zafere eriştikleri bir dönem olmuştur. Bir süre Abbasilere muhalif olan Mu'tazililer (Mu'tasım'dan sonra), görüşlerini paylaştıklarında Abbasilere katılacaklardır. Kendisi de inanmış bir Mu'tezili olan Me'mun'la birlikte Müslüman topluluğun zararına olarak kuramlarını uygulamaya geçirmeye çalışacaklardır.

Bu ünlü *mihna* olayının,[146] uygun olmayan bir gayretkeşliğin harekete geçirdiği ve çıkarına düşkün bir saray topluluğunun (camarilla) kışkırttığı "aydın" bir despotun uyruklarına "doğru görüşü zorla kabul ettirmek üzere ateşli bir çaba" sarf ettiği kanlı işkence olayının çeşitli aşamalarıyla ilgili bilgi, tarih kitaplarında bulunacaktır. Kavganın *Kur'an*'ın yaratılmış olması problemi üzerinde en keskin bir nitelik kazandığı bilinmektedir. Sorun onun yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğuydu. Yaşamak veya ölmek, bu soruya verilen cevaba bağlıydı. İslam dininin resmi temsilcileri, yani kadılar, önce yumuşak yolla ikna edilmeye çalışıldı. Doğru görüş sahibi olup olmadıkları konusunda sorguya çekildiler. İhtiyatlı bazı katılmalar oldu. Bazıları ise direndiler. O zaman sert

144. *Maqâlât*, cilt II, s. 466.
145. Goldziher'in *Dogme*, s. 96 ve *Ibn Toumert*, s. 62'deki düşüncelerine bkz.
146. Özellikte daha önce zikredilen Patton'un çalışmasına, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*'ya (Leyde, 1897) bkz.

yola başvuruldu. Metni lafzi olarak alan gelenekçi görüşün sözcüsü olan İbni Hanbel, uzun uzun sorguya çekildi, dövüldü, hapse atıldı. Başkaları idam edildiler. Başlangıç heyecanı ve coşkusuyla yerinde duramayan kelam kana bulanmaktaydı. Kendilerini "geçmişin zincirleri"nden kurtarmak istediği insanlara sunduğu kanıtlar yetersiz göründüğünde, onları kendine kurban olarak sunma lüksünü yaşıyordu.

Evet, kahramanlık dönemi... Şüphesiz, iktidarın bu dar kafalı uzlaşmazcılığından ötürü değil, mevcut iki grubun "aşırılık" özelliğinden ötürü bir kahramanlık dönemi. Bir tarafta "doktrinciler", akıllarına inananlar, tanrısal şeyleri ve insani şeyleri göz önüne alan "akılsal" bir dine inananlar, akılla dini bağdaştırmaya çalışanlar, bunun için gerekirse din alanında karanlık darbeler gerçekleştirmekten çekinmeyenler; diğer tarafta en kötü sapkınlar olarak gördükleri insanlarla her türlü uzlaşmayı, onlara ödün vermeyi şiddetle reddeden, geleneğe, eskilere, dindarca, ümitsizce, sadakatle bağlı kalan, metni lafzi anlamıyla olduğu gibi kabul eden ateşli "inananlar." Bu öyle bir ciddi çatışmaydı ki, onda söz konusu olan sadece Müslüman topluluğun barış ve birliği değildi; aynı zamanda onun ruhu, zihni, temel br değişmeye uğrama tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Çatışma şundan ötürü daha ciddiydi ki, bir yanda Mu'tezili liderler, içinde Câhiz, Nazzâm Allâf vb gibi edebiyat ve güzel sanatlardan beslenen ve düşmanlarının biraz ucuz bir şekilde iddia ettikleri gibi aslında dinsiz olmayan insanların, şair ve müzisyenlerin parladığı bir zihin elitini, *intelligentzia*'yı temsil etmekteydiler; öbür yanda ise onlara "direnenler" de her zaman akla ve onun taleplerine karşı büyük bir aşk beslememekteydiler. Neticede Mu'tezililer, yenildiklerini itiraf etmek zorunda kaldılar. Mütevekkil'in iktidarı döneminde gözden düştüler ve zulüm ve nefrete uğrayanlar bu kez onlar oldular. Kitapları yakıldı, mallarına el konuldu, hakaretlere maruz kaldılar ve bugün onların eserlerinden bize sadece vaktiyle zulmettikleri insanların korkunç öfkesinden zorlukla kurtarılmış olan birkaç özet kalmıştır.

Resmi teoloji alanında onlar şüphesiz yenilmişlerdir. "Hadis ehli"nin gürültülü bir şekilde zafer kazandıklarını ve başlarını yeniden kaldırdıklarını göreceğiz. Ancak Mu'tezilenin katkısı, Müslüman zihniyetine getirdikleri maya, her şeyin bu yenilgiyle ortadan kalkamayacağı kadar değerli ve canlıydı. Mu'tezilecilik, İslam düşüncesi tarihinde şüphesiz bir dönemeci temsil etmekte-

dir ve en azından yaratmış olduğu tepkiyle kelamın problemleri üzerinde kesin bir biçimde izini bırakmıştır.[147] Kelamın büyük problemleri her zaman bir Allâf'ın çizmiş olduğu çerçeveler içinde tartışılmıştır. Bunun bizi şaşırtmaması gerekir çünkü her tarafı istila etmek isteyen biraz gürültücü "akılcılık"ın hakkından gelmek için kelamın ona bazı tavizler vermesi ve onun tezlerinden bazılarını benimsemesi gerekmiştir. Bu uzlaştırıcı orta yolu (*via media*) ortaya koyma olayı ise Mu'tezililiğe ihanet eden mensuplarından birine ait olacaktır.

IV. Eş'ariliğin Zaferi

A. *Eş'ari*

Gerçekten, Mu'tezile'ye en sert, deyim yerindeyse kesin darbeleri indirecek olan, bu okuldan ayrılmış olan Ebu'l Hasan el-Eş'ari olacaktır.[148] Onun geliştirdiği öğreti ana-akım İslam'ının öğretisi olacaktır.

1. *Genel tutumu*: Tilmizlerinden biri olan İbni 'Asâkir'in (Ö. 571/1175) Eş'ari'nin hatırasına tahsis etmiş olduğu coşkulu kitapta övücü temayülü açık olan ve daha önce Peygamber'in kendisinin onun ilerde İslam'ın medarı iftiharı olacak kişi olacağını öngörmüş olduğunu gösterme amacını taşıyan bir rivayetler topluluğuyla karşılaşmaktayız.[149] İbni 'Asâkir, kahramanının Peygamber'in özel olarak bilgelik ve bilim kaynağı olduğunu belirttiği kutsanmış bir toprak olan Yemen kökenli olduğunu söylemektedir. Onun büyük büyük babası, İslam'ın ilk zamanlarında dindarlığı ve faaliyetleri ile tanınmış ama Mu'aviye ile Ali arasındaki talihsiz hakemlik olayında fazla siyasi ustalık göstermemiş olan Mûsâ el-Eş'arî'dir.

Eş'ari'nin kendisi 260/873-874 yılında, IX. yüzyılın bu son kısmında, içinde bilimsel faaliyetin en parlak noktasına varmış oldu-

147. Mu'tezililer üzerine incelemesinde kendisini geleneksel önyargılardan kurtarmış olan Ahmad Amîn, Mu'tezililerin ortadan kalkmasının İslam için çok büyük bir kayıp olduğunu belirtmekte tereddüt etmemektedir: "wa fî ra'yî min akbar masâ'ib al muslimîn mavt ul-mu'tazila", *Duhâ*, cilt II, s. 207.

148. *EI*, cilt I, s. 487; *GAL*, cilt I, s. 195: İbn Khallikân (Wust. Neşri), no 2, 440; *Fihrist*, Flügel neşri, cilt I, s. 181; Şahrastânî, *Milal*, Cureton neşri, s. 65; Macdonald, *Muslim Theology*, s. 87 ve devamı.

149. Ibn 'Asâkir, *Tabyîn kadhib al-muftarî fi mâ nusiba ila l-imâm Abi Hasan al-Aş'arî*, Şam, 1347.

ğu Bağdat'ta doğmuştur. İnce ve canlı bir zekaya sahip olan Eş'ari, gençliğinden itibaren, o sırada Cubbâi[150] tarafından parlak bir şekilde savunulmakta olan, çekici Mu'tezili kuramlara vurulmuştur. Yaklaşık kırk yıl hocasının yanında kalmıştır. Mu'tezileciliğin İslam'ın başına getireceği tehlikenin birdenbire farkına varıp gerçek öğretiyi kabul edeceği güne kadar Cubbâi'nin çalışma arkadaşı olan Eş'ari, onun Mu'tezili tezleri savunmasına güçlü bir biçimde yardımcı olmuştur. Bazı rivayetlere göre Peygamber ona rüyasında görünmüş ve onu gerçek müminleri takip etmeye teşvik etmiştir. Başka bazılarına göre ise hocasına sorduğu ve cevapsız kalmış olan ünlü "üç kardeş problemi"nin akabinde onun gözleri açılmıştır.[151]

Her halükârda Eş'ari bir sansasyon yaratmak ve aleni olarak eski dostlarından ayrılmak istemiştir. Bir gün, Basra Cami'inde toplanmış olan halkın önünde en yüksek sesiyle şu sözleri sarf etmiştir: "Geçmişte her zaman *Kur'an*'ın yaratılmış olduğunu, insanların gözlerinin Tanrı'yı göremeyeceğini, eylemlerimizin yaratıcısının kendimiz olduğunu savundum. Şimdi hakikate geri dönüyorum. Bu görüşlerden vazgeçiyorum ve Mu'tezilileri reddetmek, onların alçaklıklarını ve rezilliklerini ortaya koymak istiyorum."[152]

150. 303/915-916'da ölmüştür. Oğlu Ebu Hâşim (Ö. 321/921) özellikle "hâller" kuramı ile kendisinden daha meşhur olmuştur. Bkz. *EI*, cilt I, s. 1089; *GAL, Suppl.*, cilt I, s. 342; Horten, *Philosoph. Syst.*, s. 352 vd, 403 vd.

151. Eş'ari el kitapları (Curcani, s. 197-198; Bâcûrî, *Jawhara*, s. 64) *iyi* ve *daha iyi* dolayısıyla Eş'ari ve hocası Cubbâi'yi karşı karşıya getiren ve Eş'ari'nin Mu'tezililerden ayrılmasına neden olan ünlü anektodu anlatmaktan hoşlanırlar. Cubbâi acının ve "Tanrı'nın iyi kullarına ayırdığı mükâfatın" akılsal anlamını ve O'nun her şeyi en iyiyi göz önünde tutarak yapmak durumunda olduğunu öğretmekteydi. Okulun rivayetine göre Eş'ari o zaman ona şu soruyu sormuştur: "Üç kardeş farz edelim. Biri, Tanrı'nın emrini yerine getirmiş olarak yetişkinliğe ulaşmış olduğu sırada ölsün. İkincisi, Tanrı'nın emrine itaatsizlik içinde ama gene yetişkin olarak ölsün. Üçüncüsü ise yetişkin yaşa gelmeden ölsün. Onların durumu ne olacaktır?" Cubbâi bu soruya şu cevabı verir: "Birinci, cennetle ödüllendirilecektir. İkinci, cehennemle cezalandırılacaktır. Üçüncüsü ise ne ödüllendirilecek ne de cezalandırılacaktır." Eş'ari "Peki öyle olsun" der, "ama ya üçüncü 'Ey Rabbim, beni niçin çocukken öldürdün ve sana itaat içinde cennete girebilecek bir yaşa gelinceye kadar yaşamama izin vermedin?' derse, Tanrı buna ne diyecektir?" diye sorar. Cubbâi'nin cevabı şudur: "Tanrı o zaman ona şunu diyecektir: 'Ben senin büyüseydin bana itaatsizlik göstereceğini ve cehenneme gideceğini biliyordum. Dolayısıyla senin için daha iyi olan şey, çocukken ölmekti.' " Eş'ari'nin buna karşılığı ise şu olur: "Peki ya o zaman ikinci kardeş şunu derse: 'Ey Rabbim, beni niçin çocuk yaşta öldürmedin? Eğer bunu yapsaydın, ben de cehenneme gitmemiş olacaktım.' Tanrı buna ne diyecektir?" Cubbâi ne diyeceğini bilemez. Ve böylece Eş'ari, Mu'tezililerden ayrılır. Bkz. Gardet, *Mesure*, s. 61.

152. İbni Haldun., no 440, Slane çevirisi, cilt II, s. 228; *Muslim theology*, s. 189.

Gerçekten de bundan sonra Cubbâi'nin eski öğrencisi, tüm ateşliliğiyle, din değiştirenlerin daha önce taptıkları şeye karşı gösterdikleri tüm öfkeyle eski dostlarına karşı çıkacaktır. Mu'tezili tezler hakkındaki bilgisi onu korkunç yapmaktaydı ve onun hayat hikâyesini yazan hayranları, kendileriyle daha iyi mücadele edebilmesi için daha önce bu yanlışlar hakkında bilgi sahibi kılınmış olmasını Tanrı'nın bir çeşit lütfu olduğunu belirtmeyi ihmal etmeyeceklerdir.

O günden itibaren talimatlarını titiz bir şekilde izlemeyi kendisine bir görev bileceği geleneğe olan bağlılığına rağmen Eş'ari hasımlarını kendi zeminlerinde takip ederek tartışma alanında "yenilik" yapmaktan korkmayacaktır. Gerçekten eski gelenek, sapkınlarla ilişkiye girmeyi ve onlarla tartışmayı yasaklamaktaydı.[153] Ama övülebilir yenilikler vardır ve en fazla biraz biçimci bir kaygı altında Eş'ari meşru savunma pozisyonunda olmak için hasımları tarafından kendisine sorular sordurmanın yolunu bulacaktır.[154] Ara vermeden gerçekleştirilen bir mücadeledir bu. Ölüm döşeğinde bile Mu'tezililerin sapkın öğretilerini lanetlemeye devam edecektir.[155]

Eş'ari bir yandan Mu'tezililere saldırırken, öte yandan tutkulu gelenekçilerin, ateşli Hanbelilerin gözlerine girme yönünde bir kaygıya sahip olacaktır. Ana-akım içinde yer alan dindarların gözünde sahnenin önünü işgal edenler ve kötü yeniliklerle uyuşur gibi görünen herkesin acımasız bir biçimde peşine düşenler, bunlardır. Onların en taşkınlarında, yani Haşvilerde, kovuşturmacı tutum, zaman içinde, aklı başında müminlerde endişeye yol açan bir öğretinin maddecileşmesiyle birleşmektedir. Ve Bağdat'a gelen Eş'ari'yi *İbâna*, yani *Dinin İlkeleri Üzerine Açıklamalar*'ını kaleme almaya iten şey, onun bunların zararlarını önleme amacıdır. Bu kitapta o, Havarilere yakışan bir *captatio benevolentiae* [iyi niyetli bir yaklaşım] içinde İbni Hanbel'e saygısını ifade eder. Amacı İbni

153. Bkz. İbni 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 95-97; "li anna al-salaf kânû yarawna mukâlimât ahl al-bid'a wa munâzaratuhum hata'an va safahan" (yazarın iyi ve kötü yenilik (*bid'a*) konusunu tartıştığı 99. sayfada). Sapkınlarla ilgili bu yasak, öte yandan, bir hadisle Peygamber'in bir yasaklamasına bağlanmaktadır: "lâ tucâlisû ahl al-qadar va lâ tufâtihûhum" (Kaderilerle arkadaşlık etmeyin. Onlarla tartışmaya girmeyin). A.g.e., s. 99. Bazen, bir hükümdar diyalektik bir tartışmada hazır bulunduğunda, geleneğe en bağlı kelamcılar bile herkesin önünde tartışmak zorunda kalmaktaydılar. İbni 'Asâkir'in *Tabyîn*'de s. 119 ve devamında naklettiği güzel hikâyeye bkz.

154. *Tabyîn*, s. 96.

155. *Tabyîn*, s. 148.

Hanbel'in öğrencilerine metni harfi harfine almanın abartmalarına düşmeksizin iyi bir Müslüman olmanın mümkün olduğunu göstermektir.[156] İbni 'Asâkir, öte yandan, üstadının İbni Hanbel'le uyumunu göstermeyi ihmal etmez. *Tabyîn*'inde Eş'ari'yle ilgili olarak şunları söyler: "Onun dürüstlüğünü kabul edin. Ahmad'in (İbn Hanbel) değerini nasıl kabul ettiğine bakın. Dinsel açıdan onların nasıl uyuştuklarını, dinin ilkeleriyle ve doğru olan görüşle ilgili olarak anlaşmazlık içinde olmadıklarını biliyorsunuz. Öte yandan Hanbeliler sapkınlarla mücadele etmek üzere her zaman Eş'arilere dayanmışlardır çünkü güvenilir öğretiye sahip olanlar, onlardır.[157] Bundan ötürü sapkınları çürütmek için Hanbeliler Eş'arilerin yöntemini benimserler ve ilkelerle ilgili meseleleri açıklamak söz konusu olduğunda gidip Eş'arilerden bilgi alırlar."[158] Çatışma ancak daha sonra ortaya çıkacaktır. Ama onun sorumlusu İbni Hanbel değildir. Bununla birlikte rivayete göre en sert Hanbeliler yenilikler olarak gördükleri şeye karşı çıkmışlar ve hatta aralarında bir kısmı Eş'ari'nin Bağdat'taki mezar taşını tahrip etmiştir.

Aynı uzlaştırıcı zihniyet Eş'ari'yi zamanın çeşitli hukuk okulları karşısında, onların her birine mensup olduğu izlenimini verecek ölçüde, bir tür bağımsızlığını korumaya itmektedir. Böylece bazı tarihçiler onun Maliki,[159] bazıları Hanefi[160] olduğunu söylemekte, çoğunluğu ise onu kolayca Şafii[161] yapmaktadır.

Öğretiminin bu esnekliği her okulun ilkeleriyle ilgili olarak anlayışlı görünmesinden ileri gelmektedir: Ona göre temeller

156. Şeyh el-Kevseri, Ibn al-Farrâ'nın *Tabaqât*'ında Eş'ari'nin Hanbeli al-Barbahâri'yle karşılaşması konusunda naklettiği hikâyeye şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu hikâyeye göre Barbahâri, Eş'ari'ye onun yazdığı şeyler hakkında hiçbir şey bilmediğini söylemiştir. Bkz. İbni 'Asâkir, s. 390-392 ve dipnotları.

157. "[...] min ahl al-ithbât." Belki onu şöyle çevirmek daha doğrudur: Bunlar tanrısal sıfatların varlığını kabul eden kelamcılardır."

158. *Tabyîn*, s. 153.

159. Bu, (İbni 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 117'de) Abû 'Abdallâh Muhammad bin Mûsâ al-Mayorqî al-Kulâ'î tarafından nakledilen ama Subki'nin, *Tabaqât*, cilt II, s. 255'de gösterdiği gibi aslında yanlış olan görüştür. Yanlış, Maliki olan Ebubekir Bâkıllânî'nin, üstadının görüşünün ona izafe edileceği kadar Eş'ari'nin büyük bir savunucusu olmasından ileri gelmektedir.

160. *Kitâb al-ta'lîm* adlı kitabında Mas'ûd bin Shayba. 'Abd al Kâdir al-Qurashî ve Maqrîzî de onunla aynı görüştedirler. Kevseri ise Mu'tezile'yi terk ettikten sonra Eş'ari'nin hukuk alanında okul değiştirmemiş göründüğüne işaret etmektedir.

161. *İhyâ*' şerhinde Murtadâ, Eş'ari'nin aynı zamanda hem Şafii hem de Hanefi olup olmadığını (bunun başka örnekleri vardı) kendi kendisine sormaktadır.

(*usûl*) aynıdır, görüş ayrılıkları ancak *furû'at*'ta, yani uygulama meselelerinde ortaya çıkabilir. Her müçtehidin (kişisel araştırma yapanın) haklı olduğu ve mükâfatlandırılacağı yönündeki ünlü özdeyiş [162] ona mal edilmektedir.

Öğretisi etrafında birleşme çalışmasını kolaylaştırmış olan, öyle ki, tilmizlerinin İslam'da yeni bir mezhep, diğerlerine eklenen bir mezhep teşkil ettikleri görüşünü reddetmelerini mümkün kılan şey, bu hoşgörüdür: Onlar, sadece gerçek Müslümanlar olma ve öğretimlerinde İslam'ın ortak öğretisini temsil etme iddiasındadırlar: "Eğer Tanrı'nn aşkınlığını savunmanın ve insanbiçimciliği reddetmenin Eş'arici olmak olduğunu söylüyorsanız, o zaman bütün Müslümanların (*al muvahhidûn*) Eş'arici olduğunu söylemeniz gerekir."[163]

Benzer şekilde, eğer Eş'ariler üstatlarına o kadar bağlıysalar, bunun nedeni kör bir alışkanlık değildir; üstatlarının, öğretimini delillerle haklı çıkarmasıdır.[164] Eş'ari'nin bir hayranının işaret ettiği gibi, temelde, ünlü kelamcı tarafından oynanan rol, aşağı yukarı (*mutatis mutandis*) Malik bin Enes'in rolünün benzeridir: Onların ikisi de yeni bir öğreti ortaya atmamışlar, geleneksel öğretinin unsurlarını bir araya getirmişler ve onları açık ve erişilebilir bir biçimde sergilemişlerdir.[165]

Eş'ari, Mu'tezileciliği terk etmesiyle geleneksel öğretinin anlamını yeniden bulduğu, *Kur'an*'a ve ilk Müslümanların öğretimine "geri döndüğü" düşüncesindedir. Peki, bu kelamın, yani dogmalar üzerine aklın uygulanmasının tam bir terk edilmesi anlamına mı gelmektedir? Eş'ari'nin durumu bizi rahatsız bir durumda bırakmaktadır: Bütün metinler aynı yönde konuşmamaktadır. Şurası bir gerçektir ki Eş'ari, kelamın eşiğinde bulunmaktadır ve Goldziher'in haklı olarak işaret ettiği gibi[166] Eş'ari'nin kendisini saf ve basit olarak daha sonraki Eş'aricilerle özdeşleştirmek bir perspektif hatasına düşmek olacaktır. Tilmizler hiç şüphesiz üstatlarının akıl karşıtlığını yumuşatmışlardır ve kelamın, dog-

162. "Kullu mujtahid musîb wa kulluhum 'alâ l hakk va innahum la yakhtalifûn fî l usûl wa innama ikhtalafûn fî l-furû' ", a.g.e., s. 152.
163. *Tabyin*, s. 362.
164. "[...] wa lakinnâ nuwâfiquhu 'alâ mâ sâra ilayhi (söz konusu olan kişi, Eş'ari'dir) min al-tawhîd likıyâm al-adilla 'alâ sıhhatihi lâ limucarrad al-taqlîd", *Tabyin*, s. 362.
165. "[...] fa kadhâlalika Abû'l-Hasan al-Ash'arî [...] lâ farka wa laysa lahu fî l madhhab akthar min bastihi wa sharhihi wa ta'âlîfihi fî nasratihi", a.g.e., s. 362.
166. Goldziher, *Dogme*, s. 69 vd.

manın sistemleştirilmesiyle bütünleştirilmesini ondan daha fazla kabul etmişlerdir. Öte yandan Eş'ari, tilmizlerin terk edeceği bazı Mu'tezili tezleri korumaya devam etmektedir.[167] Her ne hal ise durum şudur ki, ana-akım kelamının tartışılmaz kurucusu olan Eş'ari'nin pozisyonu üzerine hüküm vermek için onun kişisel eserlerine, onlardan hiç olmazsa bize ulaşmış olanlara, yani İslam mezhepleri üzerine elimizde bulunan en eski ve en zengin kaynak olan *Maqâlât al-islâmiyyîn*[168] (*Müslümanların Görüşleri*) ile içinde satır aralarında tutkunun fokurtusunu fark ettiğimiz küçük bir inceleme olan *İbâna*'ye[169] (*Dinin İlkeleri Üzerine Açıklığa Kavuşturmalar*) başvurmak gerekir. Usta bir diyalektikçi olan Eş'ari, maalesef, telif etmeyi pek bilmemektedir. Biyograflar bunu tespit etmekte zorluk çekmemişlerdir.[170] Böylece *Maqâlât*, biri mezhepleri ele alan (*fî l-calîl min al-kalâm*), diğeri meseleleri ele alan (*fî l dakîk min al-kalâm*) iki büyük kısım olarak düzenlenmiştir. Ama konuların bölünmesini yöneten ana fikir görülmemekte ve birinci kısımda ele alınan bazı meseleler ikincide yeniden karşımıza çıkmaktadır.

İşaret edilmesi gereken şey, hasımlarının görüşlerini naklettiğinde Eş'ari'nin gösterdiği tam sadakat endişesidir: Onun bu görüşlerinden bazılarını, örneğin inanmış bir Mu'tezili olan Hayyât'ın *İntisâr*'da karşımıza çıkan görüşleriyle karşılaştırırsak, yeni kelamın kurucusuna yeni gelenekçiliğinin tutkusuna egemen olmuş olmasından ötürü minnet duyacağız.

---

167. Özellikle imanın tanımına bkz. *İbâna*, s. 11. Aşağıda üçüncü kısıma ve Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 135'e bkz.

168. Ritter tarafından İstanbul'da neşredilmiştir. 3 cilt, 1929-1930.

169. Kahire ve Haydarabad'da neşredilmiştir. İngilizce'ye çeviri, Klein, Chicago, 1940.

170. İbni 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 91'de (Ritter'in *Maqâlât*'a Giriş'inde yeniden yayınladığı) aşağıdaki tanıklıkta bulunmaktadır: "Eş'ari kendisini terk etmeksizin yanında kırk yıl eğitim gördüğü Cubbâi'nin öğrencisiydi. Toplantılarda hasımlarına gözü pek bir biçimde saldırarak tartışma konusunda güçlü bir zihin olduğunu gösteriyordu (wa kâna sâhib nazar fî l-macâlis wa dha iqdâm 'alâ l-khusûm). Ancak telif kabiliyeti yoktu (wa lam yakun min ahl al-tasnîf). Yazdığında bazen duruyor veya fazla başarılı olmayan ifadeler kullanıyordu (kalâm gayri murdi). Cubbâi'ye gelince, o, yazmayı ve telif etmeyi iyi biliyordu. Bir kitap kaleme aldığında söylemek istediği şeyi derin bir biçimde ifade ediyordu. Buna karşılık o, tartışmada fazla iyi değildi. Bir tartışmada bulunması gerektiğinde 'Benim yerini sen alacaksın' diyerek Eş'ari'yi gönderiyordu." İbni 'Asâkir bu hükmün sadece Mu'tezili dönemindeki Eş'ari için geçerli olduğunu belirtmekte istical göstermektedir. Buna karşılık Mu'tezililiği terk etlikten sonra Eş'ari'nin eserleri, ona göre, mükemmellikleriyle temayüz etmişlerdir.

2. *Eş'arici çözümün ilkeleri*: Eş'ari'nin yöntemi nedir ve dün tutkulu bir Mu'tezili, aklın ateşli bir teşvikçisi olan bu bilgin, "dogmayı savunması"nı hangi temeller üzerinde kuracaktır? İlk olarak o, *Kur'an*'ın tefsiriyle ilgili olarak Mu'tezililerin *ta'tîl*'e, yani Tanrı kavramını tam bir çıplak bırakmaya götüren fazla sert *tanzîh*'lerini şiddetle reddetmektedir.[171] Metnin lafzi bir yorumuyla yetinmek istemektedir ve bu noktada İbni Hanbel'in sadık bir öğrencisi olarak görünmektedir. *İbâna* risalesinin açılışını yapan amentünün, kendisini övgülere boğarak açık bir biçimde sert imama (İbni Hanbel) göndermede bulunması bizi fazla şaşırtmamalıdır.[172] Bu, Eş'ari'ye özgü olan "metni lafzi olarak almak"tır çünkü daha sonraki Eş'ariler, kurucularının bu sıkı metni lafzi olarak almasından dikkate değer ölçüde uzaklaşacaklar ve böylece üzerlerine bir İbni Hazm'ın[173] ve Hanbelilerin kendilerinin[174] şimşeklerini çekeceklerdir. Öteki dünyada "Tanrı'nın görülmesi", insanbiçimci ifadeler ve tanrısal sıfatlar[175] meselelerinde de aynı şekilde Eş'ari, İbni Hanbel'in korkmadan imzasını atacağı görüşleri savunur.

Bu doğrudan kaynaklarımızın Eş'ari'sidir. Bir başka Eş'ari, öğrencilerinin tasavvur ettikleri bir Eş'ari daha vardır. Gazali'nin hocası olacak olan Cuveyni (H. V./M. XI. yüzyıl) için Eş'ari, İbni Hanbel'in görüşlerine katılan bir kelamcı değildir; iki üç pozisyonu uzlaştıran biridir. Bunun açık bir örneğini, İbni 'Asâkir'in *Tabyîn*'inde verdiği Cuveyni'den yapılan uzun bir alıntıda görmekteyiz.[176] Ünlü kadı, hocasının ana meselelerde Mu'tezililerin aşırılıklarıyla, aslında aşırılık yanlısı Hanbelilerden meydana gelen Haşvilerin (Haşviyye) aşırılıkları arasında nasıl bir orta yol izlediğini göstermektedir. Aşağıda verdiğimiz tabloda aşırılık

171. *İbâna*, s. 46. İbn Hazm, *Fisâl*, Kahire neşri, cilt II, s. 123-126.
172. *İbâna*, s. 9.
173. Eş'ari sadece kalbin tasdikinden ibaret olacak olan imanla ilgili olarak Cahm bin Safwân ve İbni Karrâm'ın grubunda sayılmaktadır: *Fisâl*, cilt II, s. 111. Kevseri, İbni 'Asâkir'in *Tabyîn*'ini neşrinde (s. 92) İbni Hazm'ın Eş'ariler, özellikle, eserlerini ancak Haşvilerin saldırıları aracılığıyla okumuş olduğu Bâkıllânî ve İbni Fawraq hakkındaki kötü düşüncelerine işaret etmektedir. İbni Hazm'a göre Bâkıllânî, hocası Davûd al-Zâhiri'yi fıkıh alanında bir en yüksek noktaya varmış insan olarak görmemekte haksızdı. Öte yandan başka Eş'ariler de *Fisâl*'in yazarının *usûl al-fiqh* konusundaki yeterliliğinden şüphe etmekteydiler. Asabi bir mizacı olan İspanyalı yazarın öfkesini tahrik etmek için bu yeter de artardı.
174. Laoust, *Ibn Taymiyya*, s. 81-82.
175. S. 149 vd. Daha fazla ayrıntı için Louis Gardet'nin *Raison et Foi en Islam*, RT, 1937, s. 457-464'deki yorumuna bkz.
176. Ibn 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 333 vd.

yanlısı tezler arasında aynı konulardaki ana Eş'arici tezleri özetledik. Kolayca görülecek olan şey şudur: Hanbelilere karşıt olarak bu tezler tanrısal sıfatlarda belli bir *tanzîh*'i kabul etmekte ve yine Mu'tezililerin seçme özgürlüğünü reddetmekle birlikte *kasb* kavramı sayesinde belli bir zorlama yokluğunu benimsemektedirler -*Kasb*, kazanma, benimseme veya hukuki sorumluluk yükleme, Tanrı'nın kendisiyle insanlara eylemlerini "yüklediği" şeydir- Tanrı cennette insanların gözleriyle görülecektir ama bu tözsel bir birleşme (*hulûl*) olmaksızın, sınırları, biçimi olmayan bir görme olacaktır. Tanrı'nın en son feleğe inmesi, tahtın üzerinde oturması gibi eli ve yüzü de, O'nun sıfatlarıdır. Bu konularda mümkün bir şüphe yoktur. Bir Cuveyni'nin gözünde Eş'ari, Hanbeli bir kelamcı değil, akıldan yararlanan bir kelamcı, bir din bilginidir. Öte yandan Eş'ari'nin bir diğer tilmizi, ibni 'Asâkir de akılcı bir diyalektiğin meşruluğunu güçlü bir biçimde savunmaktan geri kalmayacaktır ve bunun sonucu olarak tüm kelam Eş'ari'de kurucusunu görecektir.

Tabyîn'de (s. 149 ve devamı) *İbni 'Asâkir* tarafından nakledilen kadı Abû'l Ma'âli bin 'Abd al-Malîk Cuveyni'ye *göre Eş'ari'nin uzlaştırıcı pozisyonu:*

Tefrit	*Eş'ari*	*İfrat*
1. *Sıfatlar*: Mu'tezililer, Cebriyye, Rafiziler, sıfatların varlığını inkâr (*ta'tîl, ibtâl*) etmektedirler.	Sıfatlar gerçektirler ama insani sıfatlar gibi değildirler.	Onları insani sıfatlar gibi kabul etmektedir (Haşviyye).
2. *İnsan eylemleri*: İnsanda bir güç (*qudra*) vardır. O, *kasb* edilebilir (Kaderiler, Mu'tezililer).	İnsanda güç yoktur. Tanrı insanın eylemlerini yaratır; insanın payına onları *kasb* etmek (hukuki olarak yükleme, nitelendirme) düşer.	İnsanda ne güç vardır ne de *kasb*.
3. *Tanrı'nın görülmesi:* Mu'tezililer, Cahmiler ve Naccariler Tanrı'nın (gelecek hayatta) görülmesini inkâr ederler.	Tanrı (gözlerle) görülecektir ama onun bizi gördüğü gibi bu görme *hulûl*'suz, tarzı bilinmeyen bir görme olacaktır.	Tanrı, duyusal şeyler gibi görülecektir (Haşviyye).
4. *Tanrı'nın hâzır-ı mutlaklığı* (omniprésence): Tanrı, *hulûl*'suz, istikametsiz olarak her yerdedir.	Yer (mekân) olmadan Tanrı vardı. O, tahtı ve kürsüyü yarattı. Onun yere ihtiyacı yoktur. Yerin yaratılması O'nun doğasında bir şeyi değiştirmemiştir.	Tanrı tahta *hulûl* etmiştir. Yeri (mekânı) olan tahtın üzerinde oturmuştur (Haşviyye).
5. *Ta'wil* (Yorum): Tanrı'nın eli, kudret ve lutfu; Tanrı'nın yüzü, varlığı; Tanrı'nın inişi, bazı ayetlerin veya meleklerinin inişi; tahtın üzerinde oturması, hâkimiyeti anlamına gelir (Mu'tezililer).	El ve yüz, duyma ve görme gibi gerçek sıfatlardır.	Tanrı'nın eli, gerçekten elidir; yüzü, gerçekten insan biçiminde yüzüdür. İnişi, gerçek bir iniştir. Taht üzerinde oturması, gerçek anlamda bir oturmadır (Haşviyye).
6. Kur'an: *Kur'an*, Tanrı'nın yaratılmış sözüdür (Mu'tezililer).	(Ezeli) *Kur'an*, Tanrı'nın yaratılmamış, ezeli-ebedi, değişmez sözüdür. Ayrı başına harfler, onun kendisiyle yazılmış olduğu mürekkep vb yaratılmıştır.	Her şey ezelidir (Haşviyye).

7. *İman:* İman, yaratılmıştır (Mu'tezililer, Cahmiler, Naccariler).	İman, iki çeşittir: Tanrı'nın yaratılmamış imanı ve müminlerin yaratılmış imanı.	İman, kesin olarak yaratılmamıştır (Haşviyye).
8. *Ebedi azap:* Büyük günah işleyen Müslüman ebedi olarak mahvolmuştur (Hariciler, Mu'tezililer).	Günahkâr bir Müslüman, Tanrı'nın keyfine kalmıştır. Tanrı onu derhal cennete kabul edebilir veya geçici bir cezayla cezalandırabilir.	Günahkâr Müslüman'ın kaderi ancak Kıyamet Günü'nde tayin edilecektir (Murci'a).
9. *Şefaat:* Peygamber'in şefaat etme kudreti yoktur (Mu'tezililer).	Peygamber, Tanrı'nın izniyle günahkâr müminler için şefaatte bulunabilir.	Muhammed ve Ali, Tanrı'nın emri veya izni olmaksızın kâfirler için bile şefaatte bulunabilirler (Rafiziler).
10. *Halifelik:* Mu'aviye, Talha, Zubeyr ve Ayşe, hatalıdırlar. Onların tanıklıkları kabul edilemez (Mu'tezililer). Kesinlikle hatalı değildirler (Emeviler).	Her müçtehit bir sonuca erişir. İlkeler üzerinde bir görüş birliği vardır.	Bütün bu şahıslar, kâfirdir (Rafiziler).

"Hadis ehli"nin geleneksel pozisyonlarını canlı bir biçimde savunma yöntemi olarak kelamın kurucusunun Eş'ari olduğuna ikna olmak için *İbâna*'ye göz atmak yeterlidir. Bu küçük eser, İslam teoloji tarihinde bir dönemeç gibidir. O, eski çağların amentüleriyle kelamın kendilerinde istikrar kazanmış olduğu bir Gazali'nin,[177] Beydâvi'nin,[178] İ'ci'nin[179] veya Senûsi'nin[180] yazacakları eserler gibi dogmayla ilgili eserler arasında bir geçiş noktası ödevi görmektedir. O belki Kevseri ile görüş birliği içinde

177. 565/1111'de ölmüştür. Gazali'nin adının tek veya iki "z" ile okunuşuyla ilgili tartışma üzerine bkz. *Bulletin des Études arabes*, sayı: 8, Mayıs-Haziran 1942 ve sayı: 11, Ocak-Şubat 1943. Görüşler farklıdır. Londra *BBC*'de (bkz. *al-mustami' al-'arabi*, sayı: 23, s. 6) Muh. Mahdi 'Allâm, kategorik olarak iki "z"li okunuşun (Gazzali) lehinde konuşmaktadır. Bu kitapta en yaygın hale gelmiş olan şekli koruma amacıyla tek "z"li yazılışı koruyoruz.

178. 685/1286'ya doğru ölmüştür.

179. 756/1355'de ölmüştür.

180. 895/1490'da ölmüş olan Abu 'Abdallah Muhammad.

Wensinck'in yerinde bir biçimde işaret ettiği gibi[181] Mu'tezilikten kopmuş olan Eş'ari'nin ilk eseridir. Onda hissettiğimiz tutkulu hava, eski inancını henüz yeni terk etmiş, onun yanlışından daha kesin bir biçimde kurtulmak için eski fikir arkadaşlarıyla (Mu'tezililerle) her türlü uzlaşmayı şiddetle reddeden, ancak zihninin yapısı haline gelmiş olan eski düşünce biçiminden de bir anda kurtulması şüphesiz mümkün olmayan bir insanın tepkisidir.[182] *Maqâlât*'taki hava ise daha sakin, pozisyonlar daha az keskin olacaktır. Denebilir ki, ilk dönemin ateşi geçince, Eş'ari yenilmiş olan Mu'tezilecilikten bazı ganimetler alma ve bundan böyle gelenekten ayrılmayacak olan kelamı onlarla zenginleştirme konusunda kendisini daha özgür hissetmektedir. Ancak onda yazarın kendisine özgü kuramları olarak öğrencilerinin yaratıcıları olarak her zaman kendisini görecekleri *tanzîh* ve *kasb*'le de karşılaşmamaktayız. Hoca ile tilmizleri arasındaki ayrılığı daha iyi bir biçimde görebilmek için Eş'ari'nin diğer eserlerinin keşfedilmesini beklememiz gerekmektedir.

B. *Eş'arilik ve Maturidilik*

Eş'ari, geleneksel öğretinin zaferini sağlayan tek kişi değildi. Eş'ari'nin Semerkant'ın mahallelerinden biri olan Mâturîd'de[183] doğmuş olan ve bundan dolayı Maturidi[184] diye adlandırılan çağdaşlarından biri, imparatorluğun doğu eyaletlerinde *İbâna*'nin yazarının uğruna mücadele ettiği fikirleri veya hiç olmazsa, onlara çok yakın fikirleri yaymaktaydı. Onlar arasındaki farklılıklar ise özellikle hukuki mezhepleri arasındaki farklılıktan ileri gelmekteydi. Eş'ari muhtemelen Şafii'nin öğrencisiydi ve yukarıda gördüğümüz gibi Mu'tezile'den ayrıldığı sırada Hanbeli eğilimler göstermekteydi. Buna karşılık Maturidi, kendisi gibi bir İranlı olan ve daha ziyade hoşgörülü ve akılcı görüşlere eğilimli, ana-akım gelenekçiliğin sınırları içinde kalmakla bir-

181. *The Muslim Creed*, s. 93. Kevseri'ye göre (Ibn 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 392, dipnot) Eş'ari, *İbâna*'yi Bağdat'a gelişinden kısa bir süre sonra kaleme almıştır.

182. *İbâna*'nin savunmacı özelliği, ele alınan meselelerin basit bir incelemesinden ortaya çıkmaktadır. Onun problemlerini belirleyen şey, çeşitli bid'at'lara, özellikle Mu'tezile ve "ahl al qadar"in bid'atlarına cevap verme arzusudur.

183. Bkz. *EI*, *Mâturidî* ve *Samarqand* maddeleri.

184. 333/944'de Semerkant'ta ölmüştür. Hindistan, Maveraünnehir, Türkiye gibi Hanefi ülkelerde hakim olan onun öğretimidir. Bkz. *EI* (Macdonald), cilt III, s. 469; *GAL*, cilt II, s. 195; Murtada, *İhyâ'* şerhi, *(Ithâf al-Sâda)*, cilt II, s. 5-14.

likte mümkün olduğu kadar Mu'tezili görüşlere yakın olan Ebu Hanife'nin bir öğrencisiydi. Böylece, örneğin, özgürlük ve *kasb* problemiyle ilgili olarak Maturidici çözüm, eylemlerin adlandırılmasını (*qualification*) kendisine mal ederek insanın müdahalesine saygı göstermeye çalışır.[185] Benzer şekilde Eş'ari'ye göre müminin "Ben gerçekten müminim" sözünün arkasına "Eğer Allah isterse" (*istisnâ* problemi) cümlesini eklemesinin gerekmesine karşılık Maturidi'ye göre o, "Ben gerçekten müminim" diyebilir. Bundan başka Maturidiler (veya Maturidiciler) için Tanrı'nın kendisine itaat edenleri cezalandırması düşünülemez. Oysa Eş'ariler, en azından kuramsal olarak, bunu kabul ederler. Maturidiler, yani bu "utangaç Mu'tezililer" için Şeriat olmasa bile akıl, bize Tanrı'yı bilme mükellefiyetini öğretebilirdi. Oysa Eş'ariler için bu sadece vahyin işidir[186] vb. Bu farklı görüş noktalarının sayısının elli civarında olduğu hesaplanmıştır.[187] Ancak Macdonald ne derse desin, onlar ikincil noktalar olarak kalmaktadır. Onlar Eş'ariler ve Maturidilerin, aralarında bir ayrım yapılmaksızın, ilki imparatorluğun batısında (Suriye, Irak, Mısır'da), ikincisi onun doğu kısmında olmak üzere "gelenek ve hadis ehli" olarak kabul edilmelerine kesinlikle engel olmamıştır. Rakibinden daha az önemli olmakla birlikte Maturidi okulu bugün hâlâ farklı Maturidi okulların Ezher'de incelenmesi gerekeceği kadar yaygınlık kazanmıştır. Onların, kendileriyle temas etmeleri sonucu Tanrı'yla ilgili katı iradeciliklerini yumuşatan bazı Eş'ariler üzerine etkileri de olmuştur. Maturidi'nin kendisinden bize hiçbir şey kalmamıştır. Onun *al-Fıqh al-Akbar*'ın ve *Vasiyet*'in (*Wasiyya*) Hanefi metinleri üzerine yazdığı ileri sürülen şerhi gerçek değildir. Fakat ünlü Maturidi eserler arasında Necmeddin Ebu Hafs el-Nesefi'nin[188] (Ö. 537/1142) bir *Aqida*'sı vardır ki, o, Taftazâni'nin şerhiyle birlikte büyük camilerde temel metin ödevi görmektedir.

Buna şunu da ekleyelim ki, Semerkantlı üstadın hukuki kökeni teolojik öğretisinin kendisini o kadar iyi belirlemiştir ki, sonunda

185. Bkz. Louis Gardet, *Mesure*, s. 29.
186. Bkz. aşağıda üçüncü kısım, I. bölüm, s. 514-515.
187. Bkz. Murtadâ, *Ithâf*, aynı yer; Abû 'Udhba, *al-Rawda al-bahiyya*, Hayderabad, 1322; 'Abd al-Rahim b. 'Ali, *Kitâb nazm al-farâ'id*, Kahire, ikinci baskı, tarihsiz; Horten, *Philosoph. Syst.*, s. 531.
188. Macdonald tarafından *Muslim Theology*'de İngilizce'ye çevrilmiştir, s. 308-315.

Hanefi ve Maturidi terimleri eşanlamlı kelimeler olarak kullanılmaya başlamıştır.

Ne var ki, sonunda davayı kazanan Eş'arilik olmuştur. Bununla birlikte bu, kavgasız olmamıştır. Eski muhafazakârlar, Eş'ari'nin saflarına katılmasından sonra da silahlarını bırakmamışlardır. Onlar ne pahasına olursa olsun, kendilerine yeni katılan Eş'ari'nin, bilinçli veya bilinçsiz olarak, dinin yardımına koştuğu akılcı yöntemi istemiyorlardı. Diğer taraftan geleneğe bu kararlı dönüşün sonucunda yerlerini kaybetmekten ötürü öfkeli olan Mu'tezililer de yenildiklerini kabul etmemişlerdir ve belli bir anda "yenilikçi" olarak gördükleri -kaderin cilvesi(!)- Eş'ari'nin taraftarlarına şiddetli bir saldırı başlatmışlardır. Hicri V. yüzyılın ortalarında zulüm ve işkence Horasan, Suriye, Hicaz ve Irak'a uzanmıştır. Camilerin kürsülerinden ehlisünnet lanetlenmeye, mensupları görevlerinden alınmaya, vaaz vermeleri ve öğretimde bulunmaları engellenmeye başlamıştır. En gözde Eş'ariler, kötü muameleler görmüşler, kendilerine işkence edilmiş, hapse atılmışlardır. Bunun sonucunda gerçek bir ayaklanma ortaya çıkmıştır.[189] Ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün[190] kendisi tarafından Nişabur ve Bağdat'ta açılan büyük okullarda (medreselerde) yeni kelam öğretisi için siyasi kürsüler kurulduğunda Eş'arilik yaşama hakkı elde etmiştir. O gün o, bir yanda Mu'tezililer, diğer yanda uzlaşma bilmeyen muhafazakârlar olmak üzere tüm hasımlarını kesin olarak yenilgiye uğratmıştır.

Bu tarihten sonra Eş'arilik, gitgide daha büyük başarı kazanacaktır. Selçukluların hâkimiyeti altında İran'a, daha sonra Eyyubiler ve Memluklular zamanında Suriye ve Mısır'a, nihayet başında İbni Tumert'in bulunduğu Muvahhidler Hanedanı döneminde Magrib'e yayılacaktır.[191]

Bu zafere, öğretinin birbirini izleyen üç gelişmesi damgasını vurur: Üç ana aşama, yani kadı Bâkıllânî'nin, Cuveyni'nin (İmam el-Harameyn) ve nihayet Gazali'nin temsil ettiği aşamalar onun tarihini belirler.

189. Subqî, *Tabaqât*, cilt II, s. 271.

190. 485/1092'de katledilmiştir. Bkz. *EI*, cilt III, s. 997-1000 (Bowen tarafından yazılmış olan madde).

191. Temel eser Goldziher'inkidir: *Le livre de Muhammad Ibn Toumert, mahdi des Almohades*, Cezayir, 1903.

C. Bâkıllânî, Atomculuk

Eş'arici "doğa felsefesi"ni bir şekilde sistemleştirecek olan insan, hocası gibi Basra kökenli olan kadı Ebu Bekir el-Bâkıllânî[192] oldu. İbni 'Asâkir, *Tabyîn*'inde[193] ona çok sayıda kaynakları sıralamasının arasından hayranlığını hissettiğimiz hoş sayfalar ayırır. Bâkıllânî zekasıyla, zihninin canlılığıyla, üslubunun zarifliğiyle (*Kur'an*'ın eşsiz özelliğini göstermeye çalıştığı bir *I'câz al-Qur'ân*[194] kaleme almıştır), tartışma tutkusuyla ünlüydü. Hükümdarı tarafından elçi olarak İstanbul'daki imparatorun yanına gönderilmiştir ve İbni 'Asâkir'in naklettiği pasajlara göre orada bazı Yunanlı teologlarla, şüphesiz lehine sonuçlanan bazı söz düellolarına girmiştir.[195]

İbni Haldun, *Mukaddime*'sinin kelama tahsis ettiği bölümünde bu bilimin oluşumunda Bâkıllânî'ye özel bir yer ayırır. Bize şunları söyler: "Eş'ari'nin tilmizleri çoğaldılar. Öğrencisi İbni Mucâhid ve diğerleri onun yöntemini izlediler. Kadı Ebubekir Bâkıllânî, onların yanında eğitim gördü ve okulun başkanı oldu. İçine delil ve tartışmaların temeli olarak akılsal öncüller sokmak suretiyle bu bilimi geliştirdi: Atomun, boşluğun varlığını, ilineğin ilinek üzerine gelmediğini, iki an devam etmediğini ve kanıtlamasının üzerine dayandığı başka ilkeleri ortaya koydu."[196] Demek ki, ünlü tarihçiye göre atomculuğu ana-akım kelama sokan kişi Bâkıllânî'dir. Aslında İslam'da atomculuk Bâkıllânî'den bir hayli öncedir.[197] Daha önce Ebu Huzeyl el-Allâf Tanrı'nın mutlak kudretinin bir uzantısı olarak onu kullanmıştır ve *Maqâlât al-islâmiyyîn*, yazarların bu konudaki farklı düşünceleri üzerine bize çok sayıda ay-

192. Eş'ari'nin en önemli (ikinci kuşak) öğrencisinden biri. Bağdat'ta 403/1013'de ölmüştür, Maliki'dir. *EI*, cilt I, s. 116; *GAL*, *Suppl.*, cilt 1, s. 349. *Tamhîd*'i yakınlarda Hodeiri ve Ebu Rîda tarafından Kahire'de yayınlanmıştır.

193. Ibn 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 217-226.

194. Kahire'de Suyûti'nin *Itqân*'ının kenarında yayınlanmıştır (ikinci baskı, 1354/1935). Ayrı olarak da yeniden basılmıştır. Zaki Mubarak *Nathr al-fanni fi l qarni al-rabi*'inde (Kahire, 1934) yazar olarak Bâkıllânî'ye bir bölüm ayırmıştır (s. 59-82).

195. *Tabyîn*, s. 218.

196. Kahire neşri, al-bahiyya al-misriyya matbaası, tarihsiz, s. 326.

197. Araplarda atomculuk üzerine temel eser S. Pines'inkidir: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936. Bu kitap Kahire Fuad Üniversitesi'nde İslam felsefesi profesörü olan Ebu Rîda tarafından *Madhhab al-dharra 'ind al-muslimin* adı altında özenli bir tarzda Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire, 1946). Ebu Rîda ona ayrıca *Der Islam*, 1931, s. 117-130'da yayınlanmış olan Pretzl'in "Die frühislamische Atomenlehre" başlıklı makalesinin bir çevirisini eklemiştir.

rıntıyı nakletmektedir. Bu, çok muhtemel olarak Yunan filozofları Demokritos ve Epikuros'tan alınan ama aynı zamanda bazı Hint etkileri de taşıyan,[198] her halükârda her şeyden önce kurtarılması söz konusu olan İslam'ın yoktan yaratım dogması için elden geçirilmiş ve ona uyarlanmış olan bir atomculuktur. Pretzl'den sonra Pinès'in gösterdiği gibi[199] ilk Mu'tezililerin çoktan gelişmiş bir atomculuk karşısında bulundukları kesindir. Onlar öğreti açısından bütün sonuçlarının farkında olmaksızın dinsel dogmalarına eklemek üzere onu benimsemişlerdir. Onlar ancak daha sonra, kendilerini ilkeleriyle tutarlı olmaya mecbur eden tartışmalar ve hasımlarının saldırıları sonucunda bu atomculuğa gerekli değişiklik ve düzeltmeleri getirmek zorunda kalmışlardır. O zaman atomculuk, Eş'arilere (Mu'tezililere oranla daha haklı olarak) dogmanın taleplerini akılsal olarak kurtarmak, özellikle Tanrı'nın sonsuz özgürlüğü ve O'nu tek fail yapan mutlak kudretini tasdik etmek için ideal "doğa felsefesi" olarak görünmüştür.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Bâkıllânîci atomculuk (daha önceki atomculuk gibi), gerçek olarak sadece bölünmez atomu (*al-jawhar al-fard*) kabul eder.[200] Bu atom, var olmak için bir ilineğe (*'arad*) bürünmek zorundadır. Çok sayıda atomun yan yana gelmesi her zaman maddi olan tözü (*jism mu'allaf*) meydana getirir. Atomlar olumsaldır; ilinekler de öyledir; o halde onların meydana getirdikleri cisimler de öyledir. Böylece atomlar, ilinekler ve cisimler doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratılırlar ve her an yaratılırlar çünkü onlar ancak bir an için vardırlar. Öyle ki, her zaman şeylerin bir başlangıcı vardır: Bundan da derhal yoktan yaratım çıkar.

Her ilineğe karşıt bir ilinek (ölüme hayat; iyiye kötü) karşılık gelir. İki karşıt ilinek bir arada var olamaz. Ama aralarında hiçbir iç bağ olmadığı için herhangi bir ilineğin herhangi bir ilineğin arkasından gelmesine hiçbir engel yoktur. O halde hiçbir zorunlu bağlantı, hiçbir iç ilişki yoktur. Müslüman kelamcılar, Tanrı'nın mutlak kudretini ancak bu sıkı vesilecilikle (*occasionalisme*) kurtarmayı düşünürler. Böyle bir atomculuğun sonuçları, Eş'ari kelamına karakteristik doğrultusunu verir: Temel atom birleşmelerinin hiçbir kendine özgü varlığı olmadığından -onlar rastlantısal

198. Horten'in varsayımı. Bkz. Pines, a.g.e., s. 112-123; Arapça çev., s. 110-121.
199. A.g.e., s. 94; Arapça çev., s. 91.
200. Bkz. Massignon, *Passion*, s. 549-553.

bir eşzamanlılıkla bizdeki öznel ilineklere karşılık gelen nesnel niteliklerdir- Aristotelesçi anlamda değişmez doğalardan kaynaklanacak "doğa yasaları" yoktur. İlineklerin birbirlerini takip etmelerinde bazı ritmler (Eş'ariler bunlara "âdetler" derler) varsa da onlar kesinlikle "belirlenmiş" değildirler; Tanrı her an bu "âdetler"i kırabilir, kesintiye uğratabilir, bir ilineğin yerine başka bir ilineği geçirebilir. O zaman basit olarak "âdetin kırılması, kesintiye uğraması" (*hârik al-'âda)* demek olan "mucize" ortaya çıkar. Nedensellik diye bir şey yoktur; sadece basit bir ardından gelme (*séquence*) vardır ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin kabul edilebilir olduğu ileri sürülebilir.

Nedensellik ilkesinin bu klasik inkârı, Eş'arilikte neredeyse klasikleşmiş ve bir inanç unsuru haline gelmiştir. Ondan emin olmak için örneğin, Senûsi'nin üç kelam incelemesini veya Bâcûrî'nin onun üzerine yaptığı şerhle birlikte Lakâni'nin *Jawhara*'sini incelemek yeterlidir. Burada neden kavramının yerini basit bağlantı almaktadır. Senûsi şöyle demektedir: "Varlığıyla bir şeyin varlığını, varolmayışıyla onun varolmamasını meydana getiren şeye neden (*sabab*) denir; öğle namazı mükellefiyetine göre güneşin alçalması böyle bir şeydir."[201] Böylece dar olarak dinsel anlamda sapkınlığın çeşitli türlerini saydığında, Senûsi "nedenlerle ilgili sapkınlık"a önemli bir yer verir: "Bu sapkınlık, tecrübi nedenlere etkin bir güç izafe eden sapkınlıktır. Filozofların, doğacıların ve aynı sistemin diğer savunucularının öğretisi budur."[202] Dikkat edilmesi gereken nokta, bu tezlerin tecrübenin gösterdiği öncüllerin sonucu olmaları değil, tersine, bu öncüllerin hareket noktaları olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, Eş'arilerin atomculuğu benimsemeleri ve doğru olarak görmelerinin nedeni, atomculuğun kendi iç doğruluğu değildir; onların gözünde "vahyedilmiş veri"yi, *Kur'an*'ın iddialarını desteklemeye imkân vermesidir. Bir doğa felsefesinin geliştirilmesindeki bu savunmacı motif, ne İbni Rüşt'ün ne de Maimonides'in dikkatinden kaçmıştır. İbni Rüşt şöyle demektedir: "İnsanın kudretini inkâr eden ve böylece pratik bilgeliği, seçme özgürlüğünü ve bütün bunların meydana getirici güçlerini ortadan kaldıran Müslüman atomcular, daha önce

201. *Prolègoménes théologiques*, Luciani çevirisi, s. 20.
202. Aynı eser, s. 72. Tüm bu mesele için Gardet, *Raison et foi*, RT, 1937, s. 469-473 ve aşağıda üçüncü kısım, II. bölüme de bkz.

birkaç defa söylediğimiz gibi, kendi düşünceleri sayesinde onları keşfettikleri için değil, onlarda işin başında kabul etmiş oldukları ilkelerini savunmanın bir aracını gördükleri için bu tezleri savunmaktadırlar."[203]

Böylece Eş'ari'nin geleneğe "dönüş"ü, göründüğünün tersine, spekülasyon yapmak konusunda köprülerin atıldığı anlamına gelmemekteydi. Daha ikinci kuşak tilmizlerinden biri, akla o ölçüde güven duyacaktır ki, onun tarafından konulmuş ilkelerin ayrılmaz bir şekilde dogmaya bağlı olduklarını, Massignon'un dediği gibi onunla "aynı öze sahip oldukları"nı (*co-essentiel*) söyleyecektir.[204]

D. *Cuveyni (İmam el-Harameyn)*

Bu spekülatif araştırma çalışması, bir sonraki kuşakta daha belirgin hale gelmiştir. Bu dönemin en tipik örneği Gazali'nin hocası, takma adı İmam el-Harameyn olan Ebû l-Ma'âlî 'Abd al-Melik el-Cuveyni'dir.[205] *Tabaqât*'ında Cuveyni'ye uzun sayfalar ayıran Subki, onu göklere çıkarmaktadır: Erken yaşta parlamasını (yirmi yaşında öğretimde babasının yerini almıştır) dindarlığını, dehasının çok yönlülüğünü gösterdiğini söylediği Cuveyni'nin telif konusunda verimliliğini övmektedir.[206] Yukarıda Cuveyni'nin al-Kunduri'nin kışkırttığı kovuşturma sırasında kaçmak zorunda kaldığına işaret etmiştik. Önce Bağdat'a, sonra 450/1058'de Hicaz'da Medine'ye ve dört sene boyunca ders verdiği Mekke'ye sığınmıştır.[207] Durum aydınlığa kavuştuğunda Nişabur'a geri dönmüştür. Nizamülmülk kendisi için Bağdat'takine benzer bir okul, ölümüne kadar içinde ders vereceği Nizamiyye'yi kurmuştur.

Cuveyni kelam kadar hukukun metodolojisiyle (*usûl al-fıqh*) de meşgul olmuştur. Subki'nin anlaşılmasının zorluğundan ötürü "ümmetin sırrı" (*laghz al-umma*)[208] diye adlandırdığı *Burhân*'ında

203. Madkour, *Fârâbî*, s. 56. Maimonides için bu kitabın ikinci kısmına bkz.
204. İbni Haldun, *Muqaddima*, Kahire neşri, s. 326 ve Massignon, *Passion*, s. 550, 1 numaralı dipnot.
205. 419-478/1028-1085; Bkz. *EI* (Brockelman), cilt I, s. 1100; Subqî, *Tabaqât*, cilt II, s. 70-71; cilt III, s. 249-282; *GAL*, cilt I, s. 388; Ibn 'Asakir, *Tabyin*, s. 278-287; Schreiner, *Beiträge*, s. 29-40.
206. "[...] ijtahada fi l-madhhab wa l-khilâf wal-usûlayn."
207. İmam el-Harameyn, iki haram, yani iki kutsal bölge, Medine ve Mekke'nin İmamı takma adı bundan kaynaklanmaktadır.
208. *Tabaqât*, cilt III, s. 264.

muhtemelen Eş'arici temeller üzerinde bir hukuk yöntemi geliştiren ilk kelamcı olmuştur. Eş'ari ve Malik'le ilgili dile getirmiş olduğu bazı çekinceler, Subki'ye göre[209] bu eserin, Malikiler nezdinde *İrşâd* (*İrshâd*) ve *Şâmil* (*Shâmil*) gibi kelam eserleriyle aynı başarıya sahip olmamasının nedenini teşkil etmektedir. Bu son eserler yaygın olarak şerhedilmiş ve Kuzey Afrika'da klasikleşmişlerdir. İbni Rüşt'ün Eş'ariliğin kaynaklarıyla ilgili olarak onlara göndermede bulunduğunu görmekteyiz.[210]

Cuveyni, Eş'ariliği nasıl anlamaktadır? *İrşâd* bize onun öğretisinin genel çizgilerini vermektedir.[211] İçinde Mu'tezili eserlerin etkisinin eksik olmadığı bu eserin yapısı ilerde klasikleşecektir. İlk olarak akıl yürütmenin özellikleri ve doğasının incelenmesine tahsis edilmiş olan bir giriş gelmektedir. Daha sonra Cuveyni, Tanrı'nın varlığına (dünyanın olumsallığı ve Tanrı'nın varlığının kanıtları) geçmektedir. Nihayet, iki büyük kısım, Tanrı'da zorunlu olan şeyle (sıfatlar) mümkün olan şeyi incelemektedir. Bu ikinci kısımda, Tanrı'nın görülebilirliği, insan eylemlerinin yaratılması, ödüllendirme ve cezalandırma, peygamberlik öğretisi, gelecek hayat öğretisi ve İmamlık ele alınmaktadır.[212]

Eş'arici düşüncenin gelişmesinin bazı ilginç noktalarına işaret etmekle yetineceğiz:

Cuveyni eserine şu cümleyle başlamaktadır: "Akıl sağlığına sahip her insanın ilk görevi, dünyanın bilgisine sahip olmak için akıl yürütmeye çalışmaktır."[213] Sadece duyuların tanıklığına inanan duyumcuların görüşünün tersine Cuveyni, akıl yürütmenin geçerliğini savunmaktadır. Deliller ya akılsaldır ya da geleneksel. Mu'tezililere karşıt olarak Cuveyni, dinsel hakikatlere götüren akıl yürütme görevinin vahiy yoluyla bilindiğini ileri sürmektedir.[214] İkinci bölüm, "bilinebilir olanın kendinde olduğu gibi bilinmesi" diye tanımladığı bilimin doğasına ayrılmıştır: Cuveyni

209. Aynı yer.

210. İspanya'da dogmayla ilgili incelenmiş eserler arasında Ibn Fûrak'ın *Kitâb i'tiqâd al-muwahhidin* adlı bir eseriyle Cuveyni'nin *İrşâd*'ı zikredilmektedir.

211. *İrşâd*, Luciani'nin çevirisi sayesinde Fransız okuyucu için bugün erişilebilir durumdadır (Yay. Leroux, Paris, 1938). G. Vajda da *JA*, 1938, s. 149-153'de yayınlanan kitap eleştirisinde metin ve çeviri üzerinde bazı önemli düzeltmeler yapmıştır. *Şâmil*, henüz neşredilmemiştir. Üçüncü bölümün ekinde onun bir yazması üzerinde yaptığımız analize bkz.

212. Aşağıda üçüncü bölümdeki tabloya bkz.

213. *İrşâd*, s. 2; 11.

214. *İrşâd*, s. 5; 20; aşağıda üçüncü kısım, I. bölüme bkz.

başka tanımları da tartışmakta, kendisininkinin doğruluğunu göstermekte, Mu'tezililerin tanımını nakletmekte ve reddetmektedir.[215] Bundan sonra iki bölüm, bilimin kısımlarına ayrılmaktadır. Metodolojiye ayırdığımız bölümlerde *İrşâd*'ın bu başlangıç kısmı üzerinde uzun uzun duracağız. Burada sadece birkaç on yıl önce Abdulkahir el-Bağdâdî'nin[216] *Usûl al-dîn*'inde "*asbâb al-'ilm*"i, yani bilginin yolları veya vasıtalarını ele almış olduğuna ve eserinin (on beş seksiyonuyla) tüm birinci bölümünü bu konuya tahsis etmiş olduğuna işaret edelim. Bilgi kuramının bazı problemlerinin incelenmesi bundan böyle kelam eserlerinin bir parçasını teşkil edecektir.

Tartışmanın üzerinde cereyan ettiği ve Eş'arilerde bir gelişmenin varlığına işaret eden önemli noktalardan biri, Tanrı'nın sıfatları meselesidir. Eş'ari aynı zamanda hem Tanrı'nın aşkınlığını hem de *Kur'an*'ın açık ifadelerini kurtarmak için *bilâ kayf*[217] kavramını kullanmaktaydı. Cuveyni daha ileri gider: Sıfatları "nefsî" ve "ma'nevî"[218] sıfatlar olarak ikiye ayırır. Varlıkta kaldığı sürece öznede bulunan ve bir başka nedenden ileri gelmeyen her müspet (pozitif) sıfat, "nefsî" (özsel) sıfattır. Buna karşılık öznede bulunan bir nedenden ileri gelen sıfat, "ma'nevî" sıfattır.[219] Daha sonra Cuveyni, Tanrı'nın farklı sıfatlarını, varlık, ezelilik, beka, başka şeylere benzer olmama (benzersizlik), özellikle uzama sahip olmama sıfatlarını tesis eder. Bu sonuncu sıfattan *Kur'an*'ın Tanrı'ya uzam atfeden pasajlarının mecazi olarak yorumlanmaları gerektiği çıkar. Böylece Eş'ari okulunun kurucusundan bu yana *Kur'an* metninin lafzi anlamına gösterilen bağlılığın yumuşadığını görmekteyiz. Teoloji daha "hoşgörülü" (liberal) olmaktadır. Cuveyni bundan sonra tözün yer kaplayan bir şey olduğu farz edildiğinden ötürü Tanrı'nın bir töz (*jawhar*) olmadığını tesis eder ve bunun sonucu olarak Hıristiyanların Üçleme hakkındaki öğretilerini reddeder. Bundan sonra "karşılıklı engelleme" (*tamânu'*) kanıtına

215. Aynı eser, s. 7-8; 24.

216. 429/1037'de ölmüştür. Bkz. Bağdâdî'yi bolca kullanan Wensinck, *The Muslim Creed. 'Asbâb al-'ilm'* hakkında burada s. 251 ve devamına bkz. "Teolojik yerler" üzerine bölümümüze de bkz.

217. Kelimesi kelimesine "nasılını sormaksızın", nasıl olduklarını sormayı reddederek sıfatların varlığını tasdik etme.

218. Schreiner, "ma'nevi sıfatlar"ı, "dolaylı" (*mittelbar*) sıfatlar olarak çevirmektedir: a.g.e., s. 35. Luciani ise bu sıfatları "niteliksel sıfatlar" (*attributs qualitatifs*) olarak Fransızca'ya çevirmektedir.

219. *İrşâd*, s. 17-18; 39.

dayanarak Tanrı'nın tekliğini ispat eder: Bu kanıt, iki Tanrı olması durumunda onların iradeleri arasında bir çatışma olabileceğini söyleyen kanıttır. Nihayet VII. bölüm, "ma'nevî" sıfatlara, yani Tanrı'nın kudretli, irade sahibi, canlı vb olduğunu söyleyen sıfatlara ayrılmıştır.

Mütekellimlerin çoğunluğuna ters düşerek Cuveyni, "hâl"in (*mode*) varolan bir şeye bağlı olan ama ne var olmakla ne de olmamakla nitelendirilmesi mümkün olmayan bir sıfat olmasını göz önüne alarak çok hassas olan Tanrı'nın özüyle sıfatları arasındaki ilişkiler problemine bir çözüm getirdiğini düşündüğü "hâller" (*ahwâl*) kuramını benimser.

Tanrısal sıfatları bilmek için ancak bildiğimiz şeyden hareket edebiliriz: Görünmeyen, ancak görünenden hareketle bilinebilir. Onları birbirlerine bağlayan bağlar, dört türdendir: neden yasası (görünen dünyada bilgin olma, bilimin bir sonucudur); koşul yasası (bilgin olmak, canlı olmayı gerektirir); öz yasası (bilginin özü, bilim sahibi olmaktır) ve nihayet delil yasası (yaratma eylemi, Yaratıcının varlığının delilidir).

Görüldüğü gibi problemler açık bir biçimde ortaya konmuştur ve Cuveyni onları sadece kutsal yazılara dayanarak değil, akıl vasıtasıyla çözmeye çalışmaktadır. Onun kelamın gelişmesi ve yöntemi bakımından önemi bundan ileri gelmektedir. Ancak onun özel katkısını görmeden önce, öğrencisi Gazali'ye birkaç sayfa tahsis etmemiz gerekmektedir.

V. Gazalici Telifçilik ve "Yeniler"in Yolu

A. *Gazali*

Gazali'nin kişiliği itiraz kabul etmeksizin İslam düşünce tarihine egemendir. Onun entelektüel ve dinsel çehresini tespit etmeye çalıştıklarında Batılı İslam araştırmacılarının bazen biraz da uygun olmayan bir şekilde andıkları Aziz Augustinus ve Anselmus, Pascal veya Descartes'tır. Fakat onların kalemlerinin ucuna doğal olarak bu isimlerin gelmesi olayının kendisi bile bu İslam araştırmacılarının İslam'ın büyük isimleri galerisinde Gazali'ye vermek istedikleri özel yerin bir göstergesidir. Bizim de kendi payımıza hızlıca onun eserinin kelam tarihinde işgal ettiği yere işaret etmemiz gerekmektedir.

Her şeyden önce bu eser çok geniş ve çeşitlidir:[220] mantık, diyalektik, hukuk, kelam, züht, tasavvuf. Gazali, Müslüman din bilimlerinin çeşitli alanlarını tam bir özgünlükle olmasa bile, hiç olmazsa bugün klasikleşmiş eserlerinden bazılarının büyük camilerde incelenmesine devam edileceği ölçüde yetkiyle ele almıştır. Bu eser, öte yandan, haklı olarak ün kazanmış olan küçük bir kitapta bize o kadar tutkuyla anlattığı hayatını da özetlemektedir.[221]

450/1058'de (Doğu İran) Horasan'da, Tûs'ta doğmuş olan Gazali, önce doğduğu şehirde, sonra Curcân'da ve İmam el-Harameyn'ın öğrencisi olduğu Nişâbûr'da büyük bir tutkuyla hukuk (*fıkıh*) okumuştur. Doymak bilmeyen bir zekaya, endişeli bir doğaya ve esas itibariyle dinsel bir ruha sahip olan Gazali, çok ileri fıkıh -bir Şafii'ydi- ve kelam incelemelerinden sonra bir şüphecilik buhranı geçirmekte gecikmemiştir. Duyuların tanıklığı yanında aklın temel ilkelerinden de şüphe etmeye gittiği iki ay süren bir şüphe döneminden sonra Tanrı'nın kendisine gönderdiğini söylediği bir "aydınlanma"yla nihai olarak "hastalık"ından kurtulmuştur. Yeni bir tutkuyla, zamanının hakikat peşinde ko-

220. Gazali üzerine bibliyografyanın sonu yoktur. Bkz. *EI* (Macdonald), cilt II, s. 156-157; Murtadâ, *Ithâf al-sâda*, cilt I, s. 41-44; *GAL*, cilt I, s. 421-426; *Manâr*'ın ona tahsis etmiş olduğu monografiye de bkz. cilt X, s. 502; 505; 694; 922; cilt XI, s. 671; 833; cilt XIII, s. 525; Goldziher, *Dogme*, s. 147-155. Yakınlarda yayınlanmış olan eserler şunlardır: Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Viyana, 1921; Miguel Asin Palacios, *La Espritualidad de Algazel su sentidocristiana*, cilt 1, 1934; cilt II, 1935; cilt III, 1940; cilt IV, 1941. Temel ve bol belgeli ama bazı öğretisel yorumları tartışılabilir bir eserdir bu (Hıristiyan teolojisine uydurma eğilimi, terimlerin eşdeğerliğinden kavramsal içeriğin eşdeğerliğine geçiş gereğinden fazladır). Nihayet, tarih bakımından en son eserler şunlardır: Wensinck, *La pensée de Ghazzali*, Paris, Maisonneuve, 1940; Margareth Smith, *Al-Ghazali the Mystic*, Londra, 1944. Sadece tarihsel değil, aynı zamanda öğretisel içeriği göz önüne alan bir açıklama için bkz. Louis Gardet, *Raison et Foi*, RT, Kasım-Aralık 1937, Ocak-Nisan 1938; Serge de Beaurecueil, *Ghazzali et Saint Thomas d'Aquin, Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les 'voies thomistes'*, *BIFAO*, cilt XLVI, 1947, s. 199-238.

221. *Al-Munkıdh min al-dalâl*, (*Munkız*) Kahire'de sayısız baskısı yapılmış ve Barbier de Meynard tarafından *JA*, 7. dizi, 9. ciltte (1877) Fransızca'ya çevrilmiştir. Kitap daha önce tam olmayan bir biçimde Schmölders tarafından da *Essai sur les études philosophiques chez les Arabes*'da Fransızca'ya çevrilmişti. Yakınlarda *Gazali'nin itirafları veya Gazali kendi hayat hikâyesini nasıl yazdı?* başlığıyla yayınlanmış olan bir eserde (Kahire, 1943, Arapça) Ebu'l 'Atâ' al-Baqari, Gazali'nin itiraflarının uydurma, "gerçek süsü verilmiş" şeyler olduğunu ve hiçbir tarihsel değere sahip olmadığını ileri sürmektedir. Gazali'yi "meşrulaştırmak" için yazarın bulduğu tek açıklama, Gazali'nin kendisi tarafından kabul edilmiş olan yalan kuramıdır. Yazar açıkça rezalet çıkarmaya çalışmaktadır. Esere Zaki Muhammad tarafından bir önsöz yazılmıştır.

şan zihinlerini kendilerine çeken belli başlı öğretilerini nesnel bir biçimde yeniden ve derinlemesine ele almaya karar vermiştir.

Kelamla başlar.[222] Onun değerli yanlarını bilir; yöntemlerini, sınırlarını inceler. Ancak kelam onu doyurmaz. Farabi, İbni Sina'ların Yunan tarzı felsefesi ise daha az doyurur. Yunan tarzında felsefeyi mükemmel bir biçimde özümledikten sonra onun İslam öğretisiyle uyuşmadığını düşündüğü tezlerinden birçoğunu bütün gücüyle reddeder. Batınilerin, yani bir tür Şii teosofların öğretisini inceler ve onu da reddeder.[223] Nihayet, kurtuluş anı gelir: Mekki'nin[224] *Qût al-Qulûb*'ü, Muhâsibi'nin[225] *Ri'âya*'si, Cuneyd[226] Şibli[227] ve Bistâmi[228] ona affektif bilginin kral yolunu, tanrısal esinlenmenin meyvesi olan *mükâşefe*'nin sırlarını, bilgelerin irfanını (*gnose*) ifşa ederler. Bu, Sûfilerin yoludur.

Fakat bu bilginin özelliğini meydana getiren şey her şeyden önce *yaşanmasıdır*. Gazali bundan kesin olarak emindir. Canlı anlatımı bize dünyevi bağlarını terk etmenin eşiğindeki Aziz Augustinus'un iç mücadelelerini[229] hatırlatan uzun tereddütlerinin hikâyesini bırakmıştır. Belki siyasi olayların baskısının da dışta tutulmaması gereken etkilerin hızlandırması sonucunda, Bağdat'taki parlak öğretim hayatını bırakır. Suriye'ye çekilir; orada iki yıl tam bir Sûfi hayatı yaşar; önce Kudüs'e sonra Arabistan'ın Kutsal Şehirleri'ne hac ziyaretinde bulunur. Bu arada hatta, İskenderiye'de bir süreliğine oturması ve orada İncillerin ve Hıristiyan geleneklerinin bilgisini edinmiş olması gerekir.[230]

222. Bu entelektüel yolculuğun "düzmece" olmamakla birlikte biraz şematik olduğu söylenebilir. Gerçekte o, sergileme ihtiyaçlarından ötürü otobiyografinin kendisine mal ettiği çizgisel doğrultuya uymamış olmalıdır.

223. Bkz. Goldziher, *Streitscrifts des Ghazali gegen die Batiniyya-Sekte*, Leyde, 1916.

224. Basra'da Sâlimiyye kelam mezhebinin başkanı olan ve 386/996'da Bağdat'ta ölen Arap mistik. Gazali, *Qût al-Qulûb*'tan bazı pasajları bir bütün olarak *İhyâ*'ya almıştır. *EI*, cilt III, s. 185 (4 satır); *GAL*, cilt I, s. 200.

225. 243/857'de Bağdat'ta ölen Şafii fıkıhçı ve zâhid. Ana eseri, *al-Ri'âya li huqûq Allâh*'tır. *EI*, cilt III, s. 747; Massignon, *Essai*, s. 126-127; 210-225; *Recueil*, s. 16-23.

226. 289/910'da ölmüştür. *EI*, cilt I, s. 1095; Massignon, *Recueil*, s. 49; *Essai*, s. 273; *GAL*, cilt I, s. 199.

227. 217/861'de Bağdat'ta doğmuş ve 354/945'de yine orada ölmüştür. *EI* (Massignon), cilt IV, s. 374; Massignon, *Passion*, s. 41-43; 306-310.

228. Ebu Yazid. 261/875 veya 264/877'de ölmüş olan ünlü mistik. Öğretisi ancak 'Attâr'ın *Tazkira al-Awliya*'sındaki bazı pasajlardan bilinmektedir (Nicholson neşri, I, s. 134). Massignon, *Recueil*, s. 27-33'e de bkz.

229. *Confessions*, VIII. Kitap, XI, Labriolle baskısı (Budé Koleksiyonu), cilt I, s. 197-198.

230. *Radd al jamîl*'ini (*kusursuz reddiye*) kaleme alışı, muhtemelen Mısır'daki bu ika-

On yıl, seyrek aralıklarla çocuklarını ve dostlarını görmek için doğduğu ülkeye gelerek, bütün bir öğretimden uzak, sürgün hayatı sürer. Bu, kendi ifadesine göre herhangi bir insana anlatması imkânsız olan çok sayıda keşifte bulunduğu dünyadan uzak bir hayattır. Bu arada ruhunu kurutan ve kafasını boş şeylerle dolduran şüphecilik ve tümüyle diyalektik incelemelerle geçen yıllarının, nihai amaç olarak önerdiği sürekli *vecd* durumuna erişmesini zorlaştırmış olmasından şikayet edip durur. Her zamankinden daha fazla bu dünyada sadece "Sûfilerin yolu"nun tutkulu bir ruh için dinin son sözü olduğundan emindir.

Ancak zamanın mutsuzluklarına nasıl kayıtsız kalacaktır? "Din adamları"nın adetlerinin bozulması, iki yüzlülükleri ve kibirleri, dinin gerilemesi, dinsizliğin ve yanlış fikirlerin ilerlemesi karşısında nasıl kesin bir tavır almayacaktır? Gazali özellikle de aydınlığa kavuşmuş olan siyasi ortam yeniden elverişli bir durum almış olduğu için inziva hayatını terk etme ve kavgaya girişme kararı verir. Dostları onu Tanrı'nın seçtiği halkına her yüzyılın başında göndermeyi vaat etmiş olduğu İslam'ın "yeniden canlandırıcısı" olduğu konusunda ikna ederler.[231] Öte yandan "dönemin sultanı"nın Nişabur'da öğretimine yeniden başlaması konusundaki emri de bu dostça baskıları desteklemektedir. Gazali, ruhu sükûnete kavuşmuş olarak dünyaya "geri döner." Bir süre Nişâbur'da ders verir ama kısa bir süre sonra Tûs'a, öğrencilerinin arasına çekilir. Orada bir medrese ve bir hângâh (Sûfi dergâhı) kurar. Nihayet herkes tarafından bir veli olarak yüceltilerek 505/1111'de ölür ve kısa bir süre sonra adı efsanelerle çevrilir.

Görüldüğü gibi bu verimli bir hayattır. Onu meydana getiren zengin olaylar içinde her şeyden önce dinsel bir tecrübe peşinde koşan bir iradenin varlığı hissedilmektedir.[232] Gazali, kelam da içinde olmak üzere, bütün değerleri bu tecrübenin gerçekleştirilmesine tabi kılmaktadır -İslam tarihinde bu biçim altında bu, yeni bir olaydır-. Bu, çok karmaşık kişiliğinin ana cephelerinden

---

meti sırasında olmuştur: Yay., takdim eden ve çev. R. Chidiac, Leroux, Paris, 1939.

231. Böylece Eş'arici bir geleneğe göre Hicret'in birinci yüzyılı reformcu olarak Ömer bin Abdülaziz'e, ikinci yüzyılı Şafii'ye, üçüncü yüzyılı Eş'ari'ye, dördüncü yüzyılı Bâkıllânî'ye, nihayet beşinci yüzyılı da Gazali'ye sahip olacaktır.

232. Pascal "kalbe duyarlı Tanrı" diyecektir. Gazali'nin modernliğini meydana getiren ve eğitim görmüş Müslümanlar -en azından batı laikliğinin bıktırdığı ve dinsel biçimciliğin iç kurutan lafızcılığının tatmin etmediği insanlar- üzerinde etki uyandıran yanı burasıdır.

biridir. Gazali bir *mütekellim* değildir; fıkıh alanında yazmış olduğu eserin İslam dünyasında bir otorite olmaya devam etmesine karşılık bir *fakih*, bir hukukçu da değildir. "Dinin yeniden canlandırıcısı"nın ruhu sakin bir uzmanlık bulup onda dinlenemeyecek kadar endişelidir. Doymak bilmeyen merakı, korkunç eleştirici ruhu -*İhyâ*'daki fıkıh ve kelama karşı şiddetli saldırıları yeniden okunsun[233]- gerek vaazlarında gerek tinsel yazılarında üzerinde o kadar durduğu "ölüm korkusu" ve özü bakımından dinsel olan tüm duyarlılığı, onu hiçbiri üzerinde durmaksızın birbiri ardından Müslüman bilgisinin farklı kısımlarını derinleştirmeye götürmüştür. O derin bir metafizikçi olmaktan çok bir ahlakçıdır (*moraliste*).[234]

Bu dinsel ruh, bununla birlikte kelamı bilmektedir ve onu, hakkında geniş bilgi sahibi olarak ele almaktadır. Gazali, okuyucuyu çoğu zaman bu konuda uyarmaktadır. Daha sonraki bölümlerimizde ünlü Müslüman düşünürün pozisyonunu yakından inceleyeceğiz. Burada en azından kelamla ilgili genel düşüncesi hakkında birkaç söz söylememiz gerekmektedir.

O, kelamı *İktisâd*'da,[235] *Risâla al-l-qudsiyya*'de onun hakkında özet olarak söylediği şeyi geliştirerek konusunu en iyi bir şekilde bilen biri olarak (*ex professo*) ve tam bir açıklıkla ele almaktadır. Gazali kitabın başından itibaren kararlı bir biçimde kelamın konusunu belirtir: O, Peygamber'in bize naklettiği şekilde kendisinde Tanrı, sıfatlarında Tanrı, fiillerinde Tanrı ve Peygamberlerinde Tanrı'dır. Kelam, önemli, hatta zorunlu bir bilimdir ama hasta olanlar için ilacın vazgeçilmez olması anlamında zorunlu bir bilimdir.[236] Çünkü Gazali'ye göre, imanla ilgili olarak insanları dört gruba ayırmak mümkündür: 1. Tanrı'ya ve Peygamber'ine ina-

233. Birinci kitap, başlangıç.

234. Bundan dolayı Nabih Faris'in, eserinin Gazali'ye tahsis etmiş olduğu bölümünde Gazali'yle Aziz Thomas d'Aquin arasında kurduğu paralellik (*The Arab Heritage*, New Jersey, 1946, s. 156) bize biraz zorlama görünmektedir.

235. *Kitâb al-iqtisâd fi'l i'tiqâd*. Kahire'de birkaç kez basılmış, Miguel Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir: *el justo medio en la Creencia*, Madrid, 1929.

236. 'I'lam anna al-adilla allati nuharriruhâ fi hâdhâ l 'ilm tacri macrâ al-adviyya allati yu'âlacu bihâ maradul-qulûb. Wa l tabib al-musta'miluhâ in lam yakun hâdikan, thâkiba'l 'aql, rasina'l ra'y, kâna mâ yufsiduhu bidawâ'ihi akthara mimmâ yuslihuhu (Bil ki, bu bilimde sergilediğimiz kanıtlar, kalbinden hasta olanların tedavisinde kullanılan ilaçlara benzer. Eğer onları kullanan hekim, usta, nüfuz edici bir zekaya, ağırbaşlı bir yargıya sahip biri değilse, bu ilacı kullanmasıyla yaratacağı fenalık, meydana getireceği iyilikten daha fazla olacaktır), s. 6.

nanlar ve kendilerini ibadete veya bir işe verenler; kelamın tezlerini kendilerine anlatarak bu insanların inançlarını bulandırmak kesinlikle yararsızdır. 2. İmansızlar ve sapkın görüşlüler; tarih bunlar içinde kaba, zayıf akıllı, kör gelenek içinde yetişmiş, çocukluklarından itibaren yanlış görüşlere alışmış olanların ancak kırbaç ve kılıçla ikna edilebileceklerini göstermektedir. Yine tarih onlarla tartışmanın ancak onların inatlarını artırabileceklerini göstermektedir. 3. Dinsel inançlarını gelenekten almış ama zeki, açık insanlar; zihinlerinde huzurlarını kaçıran şüphelerin doğduğu insanlar; bu insanlara tatlılıkla muamele etmek, kendilerine *Kur'an*'dan, Hadis'ten metinler, değer verdikleri dindar insanlardan alınmış örnek sözler zikretmek gerekir. Onlar da diyalektik kavgalar içine atılmamalıdırlar. En fazla karanlık bazı noktalarla ilgili olarak onlara kısa bir biçimde uygun cevaplar verilmelidir. 4. İmansızlar içinde zekanın özelliklerini gösteren, hakikati arzu ediyor gibi görünen, inançları sarsılmış insanlar. İşte bunları, ama yine tatlılıkla, yapay diyalektik tartışmalara sokmaksızın, kelamın yardımıyla hakikate götürmek gerekir.

Gazali, *İhyâ*'da[237] kelamın tedavi edici özelliği meselesine geri döner ve bu tehlikeli ilacın nasıl kullanılabileceğini ayrıntılı olarak gösterir. Onun pratikte tek faydası, insanların imanını korumak, onun sapkınların kanıtlarıyla sarsılmasını önlemektir.

Eğer Gazali tutkuyla, hiçbir zaman yorulmak bilmeyen bir ısrarla bilginin, şeylerin hakikatini gerçekten açığa çıkaran bilginin gerçek kaynağının Tanrı tarafından doğrudan gönderilen bilim, *mükâşefe* bilimi, şeriatın uygulaması ve mücâhede yoluyla elde edilen bilim olduğunu söylememiş olsaydı, bu köktenci tutum yıkıcı olabilirdi. Gazali'nin göreli bir değere sahip olduğunu ileri sürerek kelama indirdiği darbe, söze, tartışmaya dayanan bilim zemininde ona, yani kelama karşı fıkhı, yani hiç olmazsa bir ilaç değil, bir gıda olan bilimi tercih edeceği kadar şiddetlidir.

Bu, kelam üzerine Gazali'nin gerçek son düşüncesi midir? Mistisizme yeni geçmiş Gazali'yi, şiddetli polemikçi Gazali'yi bırakıp sakinleşmiş Gazali'yi, bilginin çeşitli dallarını nesnel bir şekilde sınıflandıran Gazali'yi ele alırsak, bundan şüphe edebili-

237. Murtadâ'nın şerhi, cilt I, s. 174'e bkz. Ayrıca bkz. s. 274: "va ammâ 'ilm al-kalâm, fa maqsûduhu himâya al-mu'taqadât allati nakalahâ ahlu l-sunna min al-salaf, la ghayr."

riz. Burada onda daha ılımlı, yani son tahlilde daha adil, daha sonraki ana-akımın bakış açısıyla yetinen bir kelam anlayışıyla karşılaşmaktayız. Kelam burada *usûl ilmi*'nin ilkelerini ele alan bir dinsel bilim olarak göz önüne alınır ve *tawhîd*'le aynı şey olur. Bu "ruhları kurtaran, kıyamet günüyle ilgili korkuları yatıştıran biricik şey olan" kelamdır. O, *Kur'an*, Hadis ve akıl yürütmeye dayanan, temel dogmatik inançlarla aynı şeydir. Bu konuya tekrar döneceğiz.[238]

İktisâd'ı, Gazali'nin kelamla ilgili nihai düşüncesi olarak göz önüne alamazsak da o, Gazali'nin kelamla ilgili olarak bize bırakmış olduğu tek el kitabıdır. Bu kitapta ise Eş'arici ana-akıma sadık kalma yönünde bilinçli bir irade kendisini göstermektedir. Yazar onda diyalektik tartışmaları aşırı ölçüde basitleştirir. İmam el-Harameyn'in geniş bir biçimde *Şâmil*'ine soktuğu felsefi araştırmaları azaltır, hatta ortadan kaldırır. "Peygamberlik öğretisi", bedenlerin yeniden dirilmesi, öteki dünyanın hâlleri üzerine "geleneksel" bölümler kısadır. Ama bu, kelamî tezler ve sonuçların okulun çizgisine her zaman sadık kalmasına engel olmamaktadır. İnsani eylemlerin Tanrı tarafından yaratıldığı ve insana sadece "mal edildiği", tanrısal iradecilik, aklın Tanrı'yı bilmesi için bir vahyin zorunluluğu vb gibi Eş'arilerin ana tezleri oldukları gibi korunur. Gazali daha çok yöntemi, sergileme ve akıl yürütme tarzı bakımından yenilik gösterir ve bunun kendisi de "yenilerin yolu"nun özelliği olacaktır.

Gazali'nin kelama karşı "eleştirel", polemik tutumuna gelince, haleflerinin bu tutumu terk ettiklerini göreceğiz. *İktisâd*'ın büyük camilerde kelam incelemesi için klasik bir eser olmaması oldukça dikkat çekicidir. Herkes tarafından övülen ve kabul edilen, bir *doctor communis* olan Gazali, *Tehâfüt*'ün[239] Gazali'si, yani felâsifenin aldatıcı ve yıkıcı akılcılığına karşı dogmanın savunucusu olan Gazali, kelama Aristoteles'in mantığı gibi değerli bir aracı sokmuş olan Gazali'dir; o, özellikle *İhyâ*'nın Gazalisi, yani din bilginlerinin sonunda ölümcül bir diyalektik içinde yok olup gitmelerini engellemiş ve Sûfiliği İslam'la bütünleştirmiş olan Gazali'dir.

238. Bkz. *al-risâlat al-ladıniyya* ve elinizde tuttuğunuz eserde birinci kısım, II. bölüm ve üçüncü kısım, I. bölüm.

239. Ortaçağ Skolastiklerinin "*Destructio philosophorum*"u. Bouyges neşri, Bibliotheca arabica scholasticorum, Beyrut.

B. *Via Antiqua ve Via Moderna (Eskilerin Yolu ve Yenilerin Yolu)*

İbni Haldun, *Mukaddime*'sinde "yenilerin yöntemi"ne göre yazan ilk kişinin Gazali olduğunu söyler.[240] Bu, ondan sonra da tekrar edilen ve örneğin, Muhammed Abduh'da[241] da karşımıza çıkan bir iddiadır. İbni Haldun'a göre "eskilerin yolu", Bâkıllânî tarafından temsil edilen yoldur. Bu yolun özelliğini teşkil eden şey ise, her şeyden önce atomculuk, sonra felsefi ilkelerle dogma arasında kurulan bağlantı ve bir delilin yanlışlığının bu delille ispat edilmek istenen şeyin (*madlûl*) yanlışlığını gösterdiği[242] iddiasıdır. Eskilerin yönteminin, gerçekten, temeli nedir? Felsefi problemlerle meşgul olmaması mı? Kesinlikle hayır! Çünkü Bâkıllânî tözler, ilinekler, boşluk vb tartışmaktadır. İbni Haldun'u okumaya devam edelim: "Daha sonra onlar eskilerde bulunduğu şekilde kelam biliminin öncüllerini incelediler. Onlar arasında bir çoğuna, bu öncüllere götürmüş olan argümanlara, büyük bölümüyle filozofların ve 'doğacılar'ın kendilerinden alınmış olan argümanların kendilerine dayanarak karşı çıktılar. Mantığın ışığında incelenen bu öncüller onları artık kadı'nın (Bâkıllânî) ileri sürmüş olduğu gibi delilin yanlışlığının onunla ispat edilen şeyin yanlışlığını gerektirdiği görüşünü kabul etmemeye götürdü. Bu yöntem birinciden farklı olan, onların kendilerine özgü yöntemleri oldu. Bu, *yenilerin yolu* diye adlandırılır."[243] O halde İbni Haldun'a göre, eskiler ve yeniler arasındaki fark, eskilerin Bâkıllânî'nin ilkesini -bir delilin yanlışlığı onunla ispat edilmek istenen şeyin yanlışlığını gerektirir- kabul etmelerine karşılık yenilerin Aristoteles'in mantığının kelama sokulması sonucunda bunu reddetmeleridir.

İbni Haldun'un zikrettiği bu ilke ne anlama gelmektedir? Eskilerin kendi doğa felsefeleriyle dogma arasında tesis ettikleri zorunlu ve karşılıklı bağlantıdan başka bir anlama gelmemektedir. Ama şimdi bu bağlantı kopacaktır. Ve ona yol açacak olan da "yeni" bir mantığın kullanılması olacaktır. O halde ayrımı meydana getiren şey, bu mantığın kullanılmasıdır. *Şâmil*'in uzun tartışmaları okunduğunda gerçekten de bunun farkına varılmaktadır.

240. Kahire neşri, s. 327; Slane, cilt III, s. 61.
241. *Risâat al-tawhid*, s. 19/16-16.
242. "wa anna butlân al-dalîl yu'dhin bibutlân al-madlûl", *Muqaddima*, Kahire neşri, s. 326; Slane, cilt III, s. 50.
243. Aynı eser, s. 326-327; Slane, cilt III, s. 60-61.

"Eskilerin yolu"nda karşımızda olan, sadece esas olarak fıkıhtan gelen ve Aristoteles'in mantığının henüz içinde kendisini göstermediği eski bir mantıktır. "Yenilerin yolu"nda hakim durumda olan ise bu ikinci, yani Aristoteles'in mantığıdır. Bu gelişmenin metodolojik değerinin önemi konusuna tekrar döneceğiz.[244]

Eskilerin yolunun örneğini teşkil eden, diğerleri yanında, Bâkıllânî ve onun doğrudan öğrencisi olan Sumnânî'dir.[245] Ancak daha Cuveyni'yle birlikte perspektifler değişecektir. Ona (Cuveyni'ye) tahsis ettiği yakınlardaki bir çalışmasında Şeyh Jabr şu sonuçlara varmaktadır: 1. Cuveyni kanıtlama yöntemiyle selefleri olan Eş'ari ve Bâkıllânî'den ayrılmaktadır: Çünkü dogmanın savunması için sayma ve bölmeyi (*al-sabr wal-taqsim*), tasdik ile inkâr arasında bölmeyi; abese irca kanıtını (*qıyâs al-khulf*) ve doğrudan kanıtlamayı (*al-qıyâs al-mustaqim*) kullanmaktadır. Kendisinden önce Eş'ariler ancak bu son iki yöntemi kullanmaktaydılar. Onlar bazen hitabi kanıtlamaları, bazen saymayı kullanmaktaydılar. 2. İncelenen konulara gelince Cuveyni, Eş'ariler arasında *haberî* sıfatları yorumlayan ilk kişidir. Kendisinden önceki Eş'ariler ise bunu yapmayı kabul etmemekteydiler. Aynı şekilde şeyh Jabr Cuveyni'nin Tanrı'nın, sıfatlarının varlığını ve dünyanın (zamansal veya ontolojik) varlığa gelmesini kanıtlamak için kelama organik bir biçimde atomculuğu sokan ilk kişi olduğunu ileri sürmektedir.

Kendi payımıza biz Şeyh Jabr'dan daha az kategorik düşünüyoruz. Cuveyni bize yeni kelamcılar grubunun lideri olmaktan çok arada bulunan bir insan gibi görünmektedir. O bir yandan Aristoteles'in mantığını kullanmaya başlamasına karşılık öte yandan eski mantığın yöntemlerini ve atomlar ve "hâller" kuramını kullanmaya devam etmekteydi. Yani kendisinden önce gelenler

244. Aşağıda üçüncü kısım, II. bölümde.

245. 444/1052'de ölmüş olan Sumnânî, Musul'da kadıydı. Maturidi değil Eş'ari olan az sayıdaki Hanefilerden birisi olduğu için kendisi hakkında şaka yollu "işte Firavun'un müminlerinden biri" diyen Bâkıllânî'nin derslerini takip etmiştir. Sumnânî'nin biyografisi için bkz. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen theologen in İslam*, s. 562-564; Al-Khatib al-Baghdâdî, *Ta'rikh Baghdâd*, cilt I, s. 355. Söz konusu yazmayı bize haber veren İstanbul büyük müftüsünün eski yardımcısı Şeyh el-Kevseri oldu. Bu yazma, Halep'teki Osman Kütüphanesi'nde 577 numarada kayıtlı bulunmaktaydı ve şu başlığı taşıyordu: *Bayân 'an usûl al-îmân va l-kashf 'an tamwihât ahl al-tughyân*. Horten'in bu yazmanın varlığından haberi yoktur. Yazarın tam adı Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad'tir. İbni Hazm, *Fisâl*, Kahire neşri, 1321/1903, s. 208'e bkz.

tarafından hazırlanmış olan normal gelişmenin içine yerleşmekteydi. Kelam tarihindeki büyük önemi de bundan kaynaklanmaktadır.[246]

Burada "yenilerin yolu" üzerinde bazı bakımlardan *felsefe*nin, yani Kindi,[247] Farabi,[248] İbni Sina,[249] İbni Rüşt[250] gibi insanların

246. Psikoloji açısından bakarsak, belki ruhun doğası hakkındaki anlayış, eskileri yenilerden ayırmaya yarayabilir: Gazali'den itibaren ruhun gayri maddi bir şey olarak düşünülmesine karşılık Cuveyni de içinde olmak üzere eskilere göre o "duyusal cisimlerle karışmış bir durumda bulunan ince (subtil) cisimlerden meydana gelir" (*İrşâd*, Luciani çevirisi, s. 320).

247. Güney Arabistan kökenli "Arapların filozofu" lakaplı Arap filozofu. IX. yüzyılın başlarında Kûfe'de doğmuş, 870'e doğru Bağdat'ta ölmüştür. Farklı Yunanca eserleri Arapça'ya çevirmiş veya uyarlamıştır. Onlardan çok azı günümüze değin ulaşabilmiştir. *De İntellectus*'u Nagy tarafından (1897) yayınlanmıştır. Kahire'de profesör Ebu Rîda, *el-Ezher* dergisinde onun risalelerini (*Rasâ'il*) yayınlamaya başlamıştır (1947). *EI*, cilt II, 1078-1079 (De Boer).

248. Türk kökenli fakat Arapça yazan Müslüman filozof. MS 870'e doğru doğmuş, 339/950'de Şam'da ölmüştür. "İkinci öğretmen" takma adını almıştır (Birincisi, Aristoteles'tir). Aristoteles'in eserlerinin büyük bir kısmını şerh etmiş ve kişisel eserler yazmıştır. Aynı zamanda bir mistik ve müzisyendir. Dieterici, risalelelerinden dokuz tanesini, Almanca çevirileriyle birlikte yayınlamıştır. En bilinen eserleri şunlardır: *Risâla fi'l 'aql* (Peder Bouyges tarafından *Bibl. Arab. Schola*'da neşredilmiştir); *al-madina al-fâdila* (birçok kez yayınlanmıştır); *füsûs al-hikam*.

249. 370/980'de Buhara yakınlarında doğmuş, 428/1037'de Hemedan'da ölmüştür; kendisine en üstün, en büyük başkan (*al-şayh al-ra'is*) takma adı verilmiş, en ünlü ve en özgün Arap filozofudur. Aristotelesçiliği güçlü bir Platonculuğun etkisi altında bulunmaktadır. Belli başlı eserleri şunlardır: Felsefi bir ansiklopedi olan *Kitâb al-Shifâ* (Tahran, 1303), *Najât* (Kahire neşri; Carame tarafından Latince'ye çevrilmiştir), *al-Qanûn fi' al tıbb*, Batı Ortaçağı'nın ünlü *Canon*'u, XVIII. yüzyıla kadar Avrupa'da tıp incelemeleri üzerinde etkili olmuş tıp ansiklopedisi (Arapça neşri, Tahran 1274; Bulaq 1294); *K. al-İshârât* (*Livre des thèoremes et des avertissements*: Matmazel Goichon onun Fransızca'ya bir çevirisini hazırlamaktadır); *Traités mystiques*, Mehren tarafından yayınlanmış ve çevrilmiştir (Leyde 1889 ve 1894). *EI*, cilt II, s. 444-446, *GAL*, cilt I, s. 452. Bunlara Matmazel Goichon'un kendi eserleri ilave edilmelidir: *Épitre des définitons*'un notlarla birlikte çevirisi, *la distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris, Desclée de Brouwer, 1937) ve *le Lexique* (a.g.e.). Şuna da bkz. Louis Gardet, *Avicenne*, (*RT*, Temmuz-Eylül, Ekim-Kasım 1939).

250. 520/1126'da Kurtuba'da doğmuş, İşbiliyye ve Kurtuba'da kadılık yapmış ve Merakeş'te 595/1198'de ölmüştür. Her biriyle ilgili bir büyük, bir orta, bir de küçük şerh yazarak Aristoteles'in eserlerinin büyük kısmını şerh etmiştir. Aslında tarihsel olaylara bağlı olarak kaleme almış olduğu belli başlı kişisel eserleri (aşağıda üçüncü kısım, I. bölüme bkz.) şunlardır: Gazali'nin *Tahâfut*'üne cevap olarak yazdığı *Tahâfut al-Tahâfut* (Peder Bouyges tarafından *Bibl. Arab. Schola*'da kritik edisyonu yapılmıştır); felsefe ile din ilişkilerini ele alan (ve Gauthier ile Miguel Asin tarafından incelenmiş olan) *Fasl al-Maqâl* ve *Kashf 'an manâhij al-adilla*. İbni Rüşt'ün Latin Ortaçağı üzerindeki etkisi bilinmektedir: Aşağıda ikinci kısım, II. bölüme bkz.; *EI*, cilt, s. 435-438 (Carra de Vaux); *GAL*, cilt I, s. 461 vd.

ortaya çıkmasına yol açan hareketin etkisine de işaret etmek gerekir. İleriki sayfalarda İslam'da bu entelektüel hareketin anlamını, hangi ölçüde bir İslam felsefesinden söz edilebileceğini göstereceğiz.[251] Şimdilik sadece *felâsife*nin kelamcılar olmadıklarını, tersine özellikle onların hasımları olduklarını söyleyelim. Onları harekete geçiren ruh -aşırı akılcılık, determinizm- Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve mutlak kudreti düşüncesiyle dolu Eş'arilerin dinsel tutumuyla ancak çatışabilirdi. Ancak onların etkisi gene de geniş olmuştur. Bazı tezlerinden ötürü tutucu ana-akım tarafından şüpheli olarak görülseler bile onlar resmi kelamın gelişmesine kesin bir biçimde damgalarını vurmaktan geri kalmamışlardır. En ateşli hasımlarından biri olan Gazali, onlarla mücadele ederek İslam'ı yenilemeye muvaffak olmuş ve temel tezlerini savunmasında kendi kendisinin bilincine varmıştır.

Bu "yeniler" diye adlandırılanların yolu, sonuç olarak, gelişmiş Eş'ari kelamının en özgün düşünce çizgisi oldu. Onun en karakteristik temsilcileri arasında Şehristâni'yi[252] (Ö. 548/1153), Fahreddin Razi'yi[253] (Ö. 606/1210), İsfahani'yi (Ö. 749/1348) vb sa-

251. Aimé Forest tarafından Société Thomiste'in inceleme günlerine sunulan rapora bkz. *La philosophie chrétienne*, Cerf Yay., s. 39. Somut problemler ortaya çıktıkça yavaş yavaş teşekkül eden kelamın tersine İslam felsefesi Arap topraklarında bir anda filizlenmiştir. Ahmad Amîn'in, *Duhâ*'sının III. cilt, 20. sayfasında doğru olarak işaret ettiği gibi "felsefe bu yavaş yavaş gelişen yolu tutmadı. O Yunanlılarda kuluçkadan çıkma dönemini geçti. Olgunlaşmış veya hemen hemen olgunlaşmış bir biçimde İslam dünyasına taşındı. Onda yeni olarak kendisiyle karşılaşılan şey, Müslümanların onunla meşgul olmaları, onu şerh etmeleri, yorumlamaları Müslüman tezlerle uyuşturmaya çalışırlarken bazı iddiaları üzerine kişisel görüşler ileri sürmeleridir. Kindi, Farabi, İbni Sina'nın felsefesini ancak kelimenin geniş anlamında *(illa biqadarin min al-tacavvuz)* İslami bir felsefe olarak adlandırmamızın mümkün olmasına karşılık içinde Yunan felsefesine ait bazı meselelerle karşılaşsak da bizi kelamı Müslüman bir bilim olarak göz önüne almaya götüren şey, budur."

252. Eş'arici kelamcıların en ünlülerinden biridir. 479/1086'da İran'da Şehristân'da doğmuş, 548/1153'de Bağdat'ta ölmüştür. İki eseri çok önemlidir: 1. Müslüman -ve diğer- mezheplerin farklı felsefi görüşlerinin ayrıntılı açıklamasını içeren *kitâb al-milal wa'l-nihal* (Cureton tarafından neşredilmiş ve Haarbrucker tarafından çevrilmiştir. Bu eser yakın bir tarihte Ezher'de Şeyh Muhammad bin Fath Allâh Bardân tarafından savunulan bir tezin konusunu oluşturmuştur). 2. *Nihâyat al-Aqdâm* (son olarak Guillaume tarafından yayınlanmış ve yine onun tarafından kısmen İngilizce'ye çevrilmiştir). Bkz. aşağıda üçüncü bölüm, s. 224-227.

253. 544/1150'de doğmuş, 606/1210'da ölmüştür. Şafii'dir. Başlıca eserleri şunlardır: *Asâs al-taqdîs*, *Mafâtih al-ghayb* (dev *Kur'an* tefsiri), *al-Muhassal* (kelam el kitabı). Aşağıda III. Bölümde onun hakkında verilecek analize bkz. *El*'nin ona bir madde tahsis etmeyi ihmal etmiş olması şaşırtıcıdır. *GAL*, cilt II, s. 208; 216 ve *Suppl.*, cilt I, s. 920-924.

yabiliriz. Şehristâni ve İsfahani açık bir biçimde İbni Sina'ya karşı çıkmışlardır. Razi'ye gelince, Eş'arici olduğunu söylemekle birlikte o, Maturidici tezleri, hatta Mu'tezili etkileri benimsemekte tereddüt etmemektedir.[254] Belki ondan daha az cesur olan başkaları da kendi hesaplarına felsefeden mantık, doğa felsefesi veya metafizik alanında birçok tezi ödünç almakta tereddüt göstermeyeceklerdir. Hatta bu etkinin onlar üzerinde Razi veya Şehristâni üzerinde olduğundan daha kesin bir biçimde kendisini gösterdiğini bile söyleyebiliriz.[255] İ'ci'den[256] (Ö. 756/1355) gelen çizgilerin en "tutucu" olanından söz ediyoruz: örneğin, kendisinin bir Eş'arici olduğunu söyleyen Curcani'den[257] (Ö. 816/1413). Yöntem bakımından ona en yakın olan kişi, hasmı (Maturidi eğilimlere sahip) Taftazâni[258] (Ö. 791/1389) olacaktır. Taftazâni aynı zamanda, büyük Maturidi yazar Nasafi'nin[259] (Nesefi) şerhçisidir. O, sonuçta kendisiyle aynı plana yerleşerek felsefeye karşı çıkmak isteyecektir. Yunan tarzı İslam filozofları bu farklı görüşler arasından dolaylı olarak Müslüman zihniyeti üzerine etkide bulunma imkânını elde etmişlerdir. Çünkü resmi öğretim temel "geleneksel" unsurların

254. Böylece o Maturidilerle birlikte fiillerin adlandırılmalarının (*sıfat*) onları gerçekleştiren insana geri döneceğini söyleyecek (*Muhassal*, s. 143) ve Mu'tezililerle birlikte şeylerin içinde varolan belli bir iyi veya kötünün varlığını savunacaktır (ancak Mu'tezililerin tersine onların insan eylemlerinin kendisinde bulunduklarını söylemeyecektir).

255. Üçüncü kısım, I. bölümde mantıkta kullanılan teknik terminoloji vesilesiyle bunun bir örneğini vereceğiz.

256. 'Adud al-Dîn. Şirazlı. Şafii. En ünlü eseri çok şerh edilmiş olan *al-Mawâqıf fi 'ilm al-kalâm*'dır. Bu eserin en klasik şerhi, Curcâni'ninkidir. *EI*, *GAL*, cilt II, s. 208; 216 ve *Suppl.*, s. 287-293. Bkz. aşağıda III. bölüm, s. 165-169.

257. Doğumu 749/1339, ölümü 816-1413. Felsefeyle ilgili çok sayıda eseri ve şerhi vardır. En önemlileri arasında şunlar bulunmaktadır: *Kitâb al-Ta'rifât* (önce Flügel tarafından neşredilmiştir); İ'ci'nin *Mewâkıf*'ının şerhi. Bu sonuncu, Sünni kelamının en önemli eseridir. *EI*, cilt I, s. 1098; *GAL*, cilt II, s. 216.

258. Al-Sa'd. Şafii'dir. 722-791/1322-1389 yılları arasında yaşamıştır. Şu eserlerin yazarıdır: *Tadhhib al-mantıq wa'l kalâm*, *Aqa'id al-Nasafiyya* şerhi, *Maqâsid al-tâlibin fi usûl al-din*. *EI*, cilt IV, s. 634; *GAL*, cilt II, s. 215; Sarkis, s. 634; Laoust, *Califat*, s. 244, dipnot 1.

259. İbni Sina'nın savunucusu olan ve Razi'yi reddetmeye veya düzeltmeye çalışan Nasreddin-Tûsi veya 726/1326 yılında ölmüş, diğerleri yanında *Hulâsat al-Aqwâl*'ın yazarı olan ve Allâme takma adıyla tanınan (Ibn al Mutahhar) Hilli (*EI*, cilt II, s. 327) gibi büyük isimler bırakacak olan Şii kelamında doğrudan Mu'tezili bir etkinin devam edeceğini hatırlatalım. (Tûsi, 597/1201'e doğru Tûs'ta doğmuş, 672/1274'de Bağdat'ta ölmüştür. Astronom, matematikçi ve metafizikçidir. Çok sayıda eser yazmıştır. Diğerleri yanında çok sayıda şerhi yapılmış olan *Tajrîd al-'Aqâ'id*'i vardır. *EI*, cilt IV, s. 1032; *GAL*, cilt I, s. 508 ve *Suppl.*, cilt I, s. 925-933, Sarkis, s. 1250)

korunması koşuluyla her şeye izin vermekteydi. Örneğin, Tunus büyük camisinde ("donmuş muhafazakârlık"ı bir yana bırakırsak) yüksek öğretim düzeyinde kelam, (bugün) aynı zamanda hem Taftazâni'yi hem Curcani'yi okutmaya devam etmektedir.

Ne var ki, yenilerin yolu, felsefe ile kelamı birbiriyle karıştırmasıyla birden fazla tuzağı içinde gizlemekteydi. İbni Haldun bunu da açık olarak görmüştü.[260] Razi veya Curcani'de bile hissedilir olan bu karışma, içlerinde her iki disiplinin ilke ve sonuçlarının artık hiçbir şekilde ayırt edilebilir olmadığı veya daha doğrusu felsefi mirasın kelam adını aldığı veya kelamın çoğu zaman ancak felsefenin bir kopyası olduğu daha sonraki eserlerde hakim bir duruma geçti. Birçok yazar bu yola girdi ve onlar Şii Nasreddin Tusi'yi izleyerek fırsat düştüğünde Gazali, Şehristâni ve Taftazâni'ye karşı İbni Sina'nın savunmasını üstlendiler. Onlar üzerinde ısrar etmeyeceğiz çünkü bu eserler son tahlilde kelam tarihi kadar (hatta bazen ondan daha çok) felsefe tarihi alanına aittirler.[261] Bununla birlikte bazıları, en azından kelamın metodolojisine en sadık kalanlar ve kendi paylarına İ'ci'ye dayananlar, yani Beydâvi, Siyalakuti ve Devvâni gibi insanlar, resmi öğretimde yer alma hakkını elde ettiler.[262]

Fakat her halükârda "yenilerin yolu"nun ilkelerinin kendilerinde tohum halinde mevcut bulunan böyle bir karışma, ne felsefenin ne kelamın olabilecekleri şeye yararlı olmuş görünmektedir. Yorumlar, şerhler ve tartışmalar bazen büyük bir kanıt zenginliğiyle ve bazı özgün görüşlerle artıp çoğaldılar. Ama bu kesinlikle teolojik bir bilim olarak kelamın gelişmesinin lehine olmadı. İlkeleri bakımından sevimli olan bu tür araştırmaların en açık sonucu, bir tepki olarak kelamın, "donmuş tutuculuk"un katı çerçeveleri içinde öğretilmesini çabuklaştırması oldu.

---

260. *Muqaddima*, s. 466-467 ve Slane çevirisi, cilt III, s. 61-63.

261. Max Horten'in *EI*'deki *felsefe* maddesinin son sütunlarında onlarla ilgili olarak yaptığı sayıma bkz.

262. Şeyh Abduh'un gençlik eseri olan Devvâni şerhine veya haşiyesine (*glose*) bkz. Beydâvi, 685/1286'da ölmüştür. En tanınmış eseri *Kur'an* tefsiridir: *Anwâr al-tanzîl*, Bu eser Fleisher tarafından neşredilmiştir. *Tawâli'al anwâr* ise bir kelam eseridir. *EI*, cilt I, s. 603; *GAL*, cilt I, s. 416 ve *Suppl.*, cilt I, s. 738-743; Sarkis, s. 616; aşağıda üçüncü bölüm. Dawwânî (Devvâni), 830-907/1427-1501 yılları arasında yaşamıştır. Belli başlı eserleri: İ'ci'nin *Aqâ'id*'inin şerhi, Taftazâni'nin *Tahdhib*'inin şerhi vb. *EI*, cilt I, s. 958; *GAL*, cilt II, s. 217'ye bkz.

VI. Donmuş Tutuculuk

Felsefeye verilmiş olan bu ağırlık, spekülasyonun aşırı derecede korkuttuğu dindar insanların öfkesini doğurmakta gecikmeyecektir ve bir İbni Teymiyye[263] ile öğrencisi İbni Kayyim el-Cevzi'nin[264] kelamın kendisine karşı sert bir kampanya yürüttüklerini göreceğiz. Ama bu, sadece kısa bir süre için yanan bir alevdir. Kelam kısa bir süre sonra Eş'arici kılığı altında katılaşacak ve ilk ateşli günlerinin tazeliğini kaybederek bıkıp usanmadan yeniden ve yeniden şerh edilecek "el kitapları"nın klişe çerçeveleri içinde kötürümleşecektir. Bâcûrî'nin *Jawharat al-tawhîd*'ini Razi'nin *Muhassal*'ı ile karşılaştırdığımızda aynı büyük bölmeler, aynı cevaplar, aynı "zaman dışılık"la karşılaşmaktayız: Kelimenin kötü anlamında bir skolastik, yavaş yavaş zihinleri uyuşturmuş ve kelamcıların kişisel bir düşünceye sahip olmalarını, eleştirel akıllarını kullanmalarını, modern hayatın keskin bir biçimde ortaya koyduğu problemlere cesaretle değilse bile, en azından sempatiyle yaklaşmalarını engellemiştir.

Bu "tutuculuk" dönemi açık ara kelam tarihi içindeki en uzun dönemdir. Onun dört-beş yüzyılı, batı dünyasının "modern çağ"ını içine alır. Öte yandan o, Osmanlıların silah gücünün baskısı altında tüm İslam dünyasının kendi üzerine kapandığı uzun uyuşukluk yüzyıllarına karşılık gelir. Hindistan yolunun tek başına hâkimiyetini elinden kaçırdığından bu yana İslam dünyası Avrupa ülkelerinin egemenliği altında bulunmaktadır.[265] Kültür bakımından İslam düşüncesi ilerlemesini sürdürmez. Diğer İslami bilimler gibi kelam da bundan böyle kendi geçmişiyle yaşayacaktır. Bu, resmi öğretimde katı bir Eş'ariliğin tartışılmaz egemenliği anlamına gelir. İkincil nedenlerin her türlü etkisinin mutlak reddine dayanan ve çoğu zaman eskilerin atomcu kozmolojileri-

263. 661/1262'de Harrân'da doğmuş, 728/1327'de ölmüştür. Onun hakkında artık klasikleşmiş olan eser Laoust'un *essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi-din Ahmad b. Taimiyya*'sidir (*IFAQ*, s. 930). *EI*, cilt II, 447-449; *GAL*, cilt II, s. 100-105; Sarkis, s. 55.

264. Bağdatlı Hanbeli. Ona Müslüman mistikliğinin toplumsal tarihiyle ilgili önemli bir eseri, *Tablîs İblis*'i (Kahire 1340-1921) borçluyuz; *EI*, cilt II, s. 394; *GAL*, cilt I, s. 501; Sarkis, s. 67; Laoust, *Essai.*, s. 634; Massignon, *Recueil*, s. 226.

265. Bu, büyük kıtaların ve deniz yollarının keşfinin az önemli olmayan sonuçlarından biridir. Bunun sonucunda Hindistan'a ulaşma, *Dâr al-İslâm*'da kara yollarını kullanarek seferler yapan kervanlar için ticari olarak elverişli olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle Hindistan, önce Hollanda'nın, sonra İngiltere'nin koruması altında denizden ulaşılabilir olmştur.

ne ayrılmaz bir şekilde bağlı bulunan tanrısal iradeciliğin en katı tezlerine geri dönülür. Peki, bundan ötürü "yeniler" unutulur mu? Kesinlikle hayır. Çünkü bu "donmuş tutuculuk"un en açık zaaflarından biri, kendi pozisyonlarının açık bir biçimde bilincine sahip olma konusundaki yetersizliğiydi. Kendisiyle bir defa karşılaşılmış olan Aristoteles'in mantığının evrensel değerinin kelamcılar üzerindeki çekiciliğini devam ettireceği bir gerçektir. İnsanlar boşuna onun etkisi altında kalmamışlardır. Öyle ki "tutuculuk" taraftarları farkında bile olmaksızın bu mantıkla eski mantığı yan yana getirecekler ve birden çok kez eski tezlerini aslında bu tezleri ortadan kaldırmaya götüren bir akıl yürütme yöntemiyle savunacaklardır. Akılsal incelikleri reddedecek olanlar, şüphesiz onlar almayacaktır. Onların büyük hocaları Eş'ari, Bâkıllânî, İsfera'ini, Cuveyni'dir. Ama kanıtlamaları sırasında, yeri geldiğinde bunlara Taftazâni, Curcani, hatta Şehristâni veya Razi'nin tezlerini ve tartışmalarını ekleyeceklerdir. Öte yandan bu onların birbirleriyle telif edilmesi değil, yan yana getirilmesi şeklinde olacaktır. Bu dönemin el kitapları, çoğu zaman geçmişin, çerçevesi okulun en katı çözümleri tarafından belirlenmiş ve bir araya getirilmiş büyük bir özetidir (*compendium*). Söz konusu olan şey, artık ileriye doğru gitmek değildir; öğrencilerin belleklerine öğrenilecek metinler, zihinlerine ise mümkün olan en iyi öğretisel garantiler sağlamaktır.

Bu el kitaplarını ve onların yazarlarını saymak uzun olabilir. Biri, bu uzun dönemin başında, diğeri sonunda yer alan, resmi öğretimde özel bir konuma sahip olmuş olan ve bugün de bu konumunu koruyan iki ismi zikretmekle yetineceğiz. Onlarla kastettiğimiz öğretimin üç kademesine göre düzenlenmiş kelam eserleriyle bilinen Şeyh Senûsi[266] (XV. yüzyıl) ve XIX. yüzyılda Ezher Üniversitesi rektörü olmuş ve seleflerini, yani Senûsi'nin kendisiyle Lakâni'yi (ve kendi hocası Fudâli'yi) şerh etmiş olan İbrahim el-Bâcûrî'dir.[267] Senûsi'den Bâcûrî'ye farklar çok önemsizdir. Belki

266. Tlemsen'de 895/1490'da doğmuş olan Senûsi, bize çok sayıda kelam eseri bırakmıştır. Bunlar, diğerleri arasında, *Umm al-barâhin*, şerhiyle birlikte *Sugrâ* veya *Sanûsiyya*, *Vustâ*, *Kubrâ*, yani "Küçük", "Orta" ve "Büyük" diye de adlandırılan incelemeler; *Muqaddimât* (Girişler) vb. *EI*, cilt I, s. 159; Luciani, *Muqaddimât*'ın neşir ve çevirisine Giriş, Cezayir, 1908 ve aşağıda s. 237-240.

267. Bâcûrî veya Bâycuri, 1198-1277/1783-1861. Ezher büyük camiinde müderris. Bonapart'ın Mısır seferi sırasında Yukarı Mısır'a sığınmıştır. Daha sonra bu ünlü üniversitenin rektörü olmuştur. Özellikle Kuzey Afrika'da en fazla incelenen eseri,

bir Şafii olan ikincide, bir Maliki olan birinciye oranla daha fazla esnekliğin varlığına işaret edilebilir. Ama XV. yüzyılda hasımlara, yani artık ortada mevcut olmayan Mu'tezililere, felâsifeye vb karşı hangi argümanlarla hangi tartışmalar yapılmışsa XIX. yüzyılda da aynı argümanlarla aynı tartışmalar yapılmaktadır.

Felsefenin katkılarının kelama getirebilecekleri yenileme kesinlikle başarısızlığa uğramıştır. Kendisinde felsefenin bağımsızlığını gerçekleştiremediğinden, öte yandan felsefe olmak istediğinden ötürü "yeniler"in kelamı katı tutuculukla sonuçlanmıştır. Katı tutuculuk "yeni kelamcılar"dan akıl yürütmelerde incelik zevkini almış ve bu inceliği bazen okulun katı tutuculuk veya konformizm kaygısıyla en aşırı ölçüde basitleştirilmiş tezlerinin hizmetine koşmuştur.

Fazla sert olduğumuz mu söylenecek? Bu uyuşukluğu sarsmaya çalışanlardan biri, Şeyh Muhammed Abduh, ünlü *risâlat al-tawhîd*'inde bir kez düşüncesizce, sonunu hesaplamadan felsefeyle karıştıktan sonra kelamın kaderini şöyle tasvir etmektedir: "Farklı akılsal bilimler tek bir bilim içinde eridiler ve bu tek disiplinin incelenmesi, gerek ilk ilkelerinde gerek geliştirilmelerinde, eleştirel araştırmadan çok metinlerin basit bir tekrarına dayanan yönteme göre sürdürüldü."[268]

Halifelik meselesinin yarattığı kavgalar ve tartışmaların özelliğini meydana getiren önemsiz konulara işaret eden aynı yazar sözlerine şunu eklemektedir: "Bundan dolayı bu dönemin kitaplarını inceleyen biri onlarda ancak kelimeler üzerinde tartışmalar, yöntemler üzerine araştırmalarla karşılaşmaktadır. Ve bunları da ancak zayıflığın seçtiği ve güçsüzlüğün onayladığı az sayıda kitapta bulmaktadır."[269] Yazar bu gerilemeyi Müslüman yazarların İslam'ın kaynaklarından uzaklaşmalarına bağlamaktadır: "Onlar aklı, alanından kovdular. Sadece sapkınları ve imansızları konu alıp onları tartıştılar. Bu konuya İslam'dan önce gelen ve dinle bilimin birbiriyle uzlaşamaz olduğunu ileri süren bazı milletleri taklit edecek kadar fazla daldılar."[270]

Lakâni'nin teolojik şiiri *Jawhara*'nin (mücevher) şerhidir. Bkz. aşağıda s. 240-242.
268. S. 21; çevirisinde s. 17.
269. Aynı yer.
270. S. 22; çevirisinde s. 18.

VII. Reformcu Dönem

Kelamın Ortadoğu'nun genel "yeniden doğuş"una paralel bir yeniden doğuşuna tanık olmak için XIX. yüzyıla gelmemiz gerekir.[271] Batı'yla sırayla önce Napolyon'un Mısır seferi dolayısıyla savaşçı, sonra Suriye'deki Hıristiyan misyonerlerin çalışmalarıyla barışçı temasın zihinleri nasıl uyandırdığını göstermek ilginç olacaktır. Bu entelektüel hareketin temelinde ise iki insan vardır: Cemaleddin Afgani ve Şeyh Muhammed Abduh.

A. *Afgani*

Onlardan ilki aynı zamanda hem entelektüel hem de siyasi bir nitelik taşıyan Müslüman modernist hareketin başlangıcında yer almaktadır. Onun güçlü esinlenmiş düşünür kişiliği tüm modern Müslüman düşüncesi üzerine egemendir. Onun üzerinde biraz durmamız gerekir. Doğrudan kelamı ilgilendirmemekle birlikte Şeyh Abduh üzerine etkisinden ötürü o, özel bir anılmayı hakketmektedir.

Afgani, adının işaret ettiği üzere, Afganistan kökenlidir. Orada 1813'de doğmuştur.[272] Normal İslami incelemeler aşamasını Kâbil'de geçirmiştir. Bu arada dindaşlarını şaşırtmaktan geri kalmayan bir şey yaparak, dindışı bilimler, tıp, anatomi, müspet bilimler alanında da bazı şeyler öğrenmiştir. Hindistan'da geçirdiği bir yıl ve Mekke'ye yaptığı hac ziyaretinden sonra ülkesinin siyasetine karışmış, çok genç yaşta başbakan olmayı başarmıştır. Ancak durum kötüye gidince Afganistan'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Kahire'de kaldığı yaklaşık kırk gün zarfında Ezher'deki çevrelerle temasa girmiştir. 1870'de İstanbul'a gelir. Oraya şöhreti kendisinden önce gelmiştir. Milli eğitim şurâsına davet edilir. Ancak Şeyhülislam'ın kıskançlığını üzerine çekmekte gecikmez. Şeyhülislam, Afgani'nin doğru görüş sahibi bir Müslüman olduğu konusunda şüphe uyandırmak için Peygamber'in toplumsal rolü

271. Arap Yeniden Doğuşu için bkz. s. 25, 7 numaralı dipnot.

272. *EI*, cilt I, s. 1307'deki Goldziher'in uzun maddesine bkz. Brockelmann, *Suppl.*, cilt III, s. 312'de zengin bir bibliyografya vardır. Ahmad Amîn (özellikle *Thaqâfa*'da yayınlanmış makalelerinin bir derlemesi olan) *Fayd al-khatir*, cilt V, s. 243-300'de ona bir inceleme tahsis etmiştir. O, cilt IV, s. 216'da Muhammad Pacha al-Makhzûmî'nin bir eserine, *Kahtarât Jamâl al-Dîn*'e işaret etmektedir. Adams ve Uthman (Osman) Amîn'in Muhammad Abduh'a vakfedilmiş tezlerinde de ilginç bilgilere rastlanacaktır (bir sonrak dipnota bkz). Matmazel Goichon'un *al-radd 'ala l-dahriyyin'i* (*Materyalistlere Reddiye*) Fransızca'ya çevirisinin (Paris, 1942) girişine de bkz.

üzerinde ısrar ettiği bir konferansını bahane eder. Bu olayın yaratmış olduğu dedikodu, Afgani'yi Türk başkentini terk etmeye mecbur eder. Kahire kendisini şevkle karşılar. Hidiv tarafından kendisine aylık bağlanan Afgani entelektüel çevrelerde sevdiği görüşleri yayarak yoğun bir propagandaya başlar. Bunlar sömürgecilerden kurtulmanın, öğretim yöntemlerini yenilemenin, İslam'a yeni bir atılım vermenin zorunluluğuyla ilgili görüşlerdir. İskenderiye'nin bombardımana tutulması ve Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesini doğuran "Arabi Paşa"nın isyanına (1882) karışmış olduğu için ülkeden kovulur. Hindistan'a sürgüne gönderilen Afgani, orada Farsça, basılmış olan tek eserini yazar: *Materyalistlere Reddiye*.[273] Sonra Avrupa'ya, Londra'ya, öğrencisi ve dostu Muhammed Abduh'la bir dernek kurduğu ve *al-'Urvat al-Wuthqa* (Kopmaz Bağ) adlı bir dergi çıkardığı Paris'e gider.[274] Bu dergide, İngilizlerin Müslümanlara karşı politikasına şiddetli saldırılarda bulunur. Gazetelerde dikkati çeken yazılar yazarak onlarla ilgisi olan ülkelerin, Türkiye, Rusya, İngiltere'nin siyasetini takip eder. Özellikle E. Renan'ın Sorbonne'da verdiği "İslam ve Bilim" başlıklı konferansın akabinde *Journal des Débats*'da (1884) ona cevap verir.[275] Bu vesileyle yurttaşlarını savunmak için biraz dindarlığını gölgede bırakır ve öte yandan haklı olarak ortaçağ İslam'ının bilime verdiği değer ve yaptığı katkıyı ön plana çıkarır.

Yayınlanmaya başladığı tarihten sekiz ay sonra dergi faaliyetine ara vermek zorunda kalır. İngiltere kontrol ettiği ülkelere onun girişini yasaklar. Bununla birlikte dergi, kendilerinde özgürlükçü bir ruh ve bağımsızlık arzusu uyandırarak Müslüman seçkinler üzerinde büyük bir etkide bulunma imkânına sahip olur. İran'a gelmesi için davet edilen Afgani oraya gider ve bir süre Şah'ın güvenini kazanır ama daha sonra ülkeyi terk etmek zorunda kalır. İkinci kalışı da daha mutlu olmaz. Sığınma hakkı göz önüne alın-

273. Bu eser Muhammed Abduh tarafından Arapça'ya çevrilmiş ve birçok kez basılmıştır. Matmazel Goichon üçüncü baskısına dayanarak bir giriş ve dipnotlarla onu Fransızca'ya çevirmiştir. Osman Amîn de yazarın bir biyografisiyle birlikte onu yeniden yayınlamıştır (1947).

274. Daha doğru ad, "sağlam kulp"tur. Bkz. *Kur'an*, 2, 25: "Tagut'a değil, Tanrı'ya inanacak olan insan sağlam bir kulpa yapışmış olacaktır." Bulunamaz hale gelmiş olan bu sayılar tek bir ciltte bir araya getirilmiştir. Matmazel Goichon, 1328/1910 Beyrut baskısını (*al-Tawfiq*) haber vermektedir. Biz aynı eserin yine Beyrut'ta 1351/1933'de 528 sayfa olarak basılmış üçüncü bir baskısını Kahire'de bulduk.

275. Matmazel Goichon, *Réfutation des Materialistes*'in (*Materyalistlere Reddiye*) arkasına bu yazının tıpkı basımını koymuştur.

mayarak tutuklanır ve sınıra götürülür. Bu kaba kovulma İran'da reformcu partinin onun tarafını tutmasına ve Afgani'nin Şah'a karşı şiddetli bir kampanya başlatmasına neden olur. Olay, Şah'ın öldürülmesiyle sonuçlanır. Ünlü devrimci, hayatının son beş yılını İstanbul'da korkunç Abdülhamit'in "yaldızlı esaret"i altında geçirir ve oldukça esrarlı koşullarda ölür.

Bunlar, bir teologun inceleme kabini ve dua odasının sükûnetinden uzak, son derecede hareketli bir hayatın ana çizgileridir. Çünkü bu adamın eylemleri her şeyden önce güçlü dinamizmine, kişisel ilişkilerine dayanmaktaydı. Bakın, Renan onunla karşılaştıktan sonra izlenimlerini hangi kelimelerle ifade etmektedir: "Düşünce özgürlüğü, soylu ve dürüst karakteri kendisiyle sohbetim esnasında bende önümde eski dostlarımdan birini, İbni Sina'yı, İbni Rüşt'ü veya beş yüzyıl boyunca insan aklının geleneklerini temsil etmiş olan bir başka büyük Hıristiyan-olmayan insanı yeniden canlanmış olarak gördüğüm duygusunu meydana getirmekteydi."[276] En iyi biyograflarından biri olan Browne da onun hakkında şu resmi çizmektedir: "Büyük bir karakter gücüne, inanılmaz bilgiye, yorulmak bilmez bir çalışma yeteneğine, dizgine vurulamaz bir cesarete, yazılarında olduğu kadar konuşmalarında da olağanüstü bir belagata ve görkemli olduğu kadar çekici olan bir fizik görünüşe sahip bir insan. O, aynı zamanda bir filozof, bir yazar, bir hatip, bir gazeteci fakat her şeyden önce bir siyaset adamıydı."[277] Bu, zamanın belirtilerinden biridir: Müslüman düşüncesi nihayet eskimiş evini terk etmekte ve tam bir toplumsal karışıklık içinde bulunan arenaya inmektedir Afgani esas itibariyle "Müslüman evrenselciliği içinde bir kışkırtıcı" olarak adlandırılabilecek bir insandır. Onun düşüncesini, ileride meyvesini verecek olan temel bir fikir işgal etmekteydi: İslam, ancak Avrupa'nın boyunduruğundan kurtularak, tam siyasi bağımsızlığını yeniden elde ederek ayağa kalkacaktır. Afgani, "*Action française*"in "her şeyden önce siyaset" sloganını seve seve benimseyecek bir insandır. Çünkü onun her şeyden önce peşinden koştuğu şey, pan-İslamcılık formu altında, yani halifenin yönetimi altında bütün Müslüman halkların siyasi olarak bir araya gelmesiyle bile olsa uyuyan ulusçulukları uyandırmaktır.[278] O, entelek-

276. Osman Amîn'in *Muhammad 'Abduh* kitabının 5. sayfasından alıntılanmıştır.
277. Şeyh'Abd al-Râzıq'ın *Risâla*'sinin çevirisinden (s. 21) alıntılanmıştır.
278. Taghi Zâde'nin *RMM*, 1912 ve 1913'deki makalelerine bkz.

tüel planda eski görüşlerin acımasız bir eleştirisini, bazı *Kur'an* metinlerinin özellikle kölelik, tek taraflı boşama ve çok eşlilikle ilgili olanların yeni bir yorumunu teklif etmektedir. Kendisi de bu metinlerle ilgili olarak modern dünyayla uyumlu bir yorum getirmektedir.

Afgani'nin faaliyetinin sonucunun ne olduğunu anlamak için Yakın veya Ortadoğu'nun son elli yıllık tarihine bir göz gezdirmek yeterlidir. Onun sırayla Mısır, Irak, Suriye ve bugün Filistin'i sarsan ulusalcı hareketlerin adeta bir öncüsü, hamurun içine konulan mayada bulunan bakteriler gibi şüphesiz uzaktan bir öncüsü olduğu söylenebilir.

B. *Muhammed Abduh*

Fakat Afgani'nin öğretiminden, onu ülkesinin ihtiyaçlarına uyarlamak suretiyle en fazla yararlanacak olan, şüphesiz çağdaşları arasında "kelam bilimi"nin bilinçli olarak bir yenilenmesinin peşinde koşan tek kişi olduğu söylenebilecek Şeyh Muhammed Abduh[279] olmuştur.

1. *Hayatı*: Büyük Mısırlı reformcunun çekici bir kişiliği vardır. İslam'a Ezher'in bin yıllık gölgesinde büyümüş o kadar çok "ulema" veren eski Mısır toprağının bir evladı, babası da dedesi de köylü olan bir evladıdır. Muhammed Abduh, Aşağı Mısır'ın küçük bir köyünde 1819'da doğmuştur. İlk eğitimini, onda fazla çekici bir şey bulmaksızın, Tanta'da almıştır. Kendisine çalışma zevkini veren ve daha içsel bir dini tanıtan bir büyük amcası olmamış olsa, eğitimden tamamen vazgeçecektir.

1866'da Ezher'e girer. Kahire'ye gelmiş ve İslam dünyasının en önemli üniversitesinde bilim öğrenecek olan genç bir taşralı için önemli bir olaydır bu. Fakat çok kısa bir süre içinde modası tümüyle geçmiş öğretim yöntemleri onu derin bir hayal kırıklığına uğratır. Bazı doğal eğilimlere boyun eğerek bir süre için kendini

279. Ona vakfedilen incelemeler çok sayıdadır. Belli başlıları arasında şunları zikredelim: *Risâlat al-tawhîd*'in Fransızca çevirisine Mustafâ 'Abd al-Râziq'ın yazdığı uzun giriş; Brockelman'ın *Supplement*'ının III. cilt, 315-321. sayfaları arasında yer alan *Abduh* maddesi (bu madde zengin bir bibliyografya içermektedir); Adams'ın mükemmel tez çalışması: *İslam and modernism in Egypt*, Londra, 1933 ('Abbas Mahmûd tarafından *al-Islâm wa l-tajdîd fî Mısr* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir: Kahire, 1935) ve özellikle Kahire Mısır Üniversitesi'nde hoca olan Osman Amîn'in doktora tezi, *Muhammad 'Abduh*, Kahire, 1946.

tüm varlığıyla mistikliğe ve zühde vermeyi, dünyadan elini eteğini çekmeyi düşünür. Bu noktada da yine büyük amcası müdahalede bulunur ve onun heyecanını yönlendirir.

Ama Abduh'un hayatındaki büyük olay, o sırada Kahire'ye yeni gelmiş olan Afgani'yle karşılaşmasıdır. Bu tam bir yıldırım çarpmasıdır. Ünlü Müslüman kışkırtıcı, yeteneği, doğmakta olan yeni İslam dünyasına karşı sorumlulukları konusunda Abduh'un gözlerini açar, ona yeni ufuklar gösterir, onu batı fikirleriyle tanıştırır, onda ulus duygusu, özgürlük zevkini uyandırır, onu anayasa fikrinden haberdar eder, ona eğitimi yenilemenin, kölece taklidin zincirlerini kırmanın zorunluluğundan söz eder. Hocanın öğütleri son derecede verimli bir zemin bulur ve kısa bir süre sonra parlak Ezherli ilk silahlarını dener: Bu, 1874'de yazdığı ve içinde hocasına karşı coşkusunu ifade etmeyi ihmal etmediği "mistik ilhamlar kitapçığı"dır (*Risâlat al-wâridât*).

1877'de Abduh parlak dereceyle öğretmenlik diplomasını (*'âlamiyya*) elde eder. Miskeveyh'in *Tahdhib al-Ahlâk*'ını şerh ettiği özel dersler düzenler. 1879'da Dâr al-'Ulûm'a [280] öğretmen olarak atanır ve orada İbni Haldun üzerine dikkat çeken bir ders verir. Aynı zamanda Diller Okulu'nda da öğretmenlik yapar ve Ezher'de verdiği kelam, ahlak ve mantık derslerini devam ettirir.

İlerici fikirleri, tutucuların hoşuna gitmemektedir. Onlar hocasını (Afgani) ülkeden sürdürmeye ve Abduh'un derslerine son verdirmeye muvaffak olurlar. Ancak kısa bir süre sonra Muhammad 'Ali (Mehmet Ali Paşa) tarafından 1822'de kurulmuş ve bu sırada bir fikir gazetesi özelliğine sahip olan *le Journal Officiel*'e yazı işleri müdürü olarak atanır. Abduh etrafına bir çalışma arkadaşları grubu toplar ve on sekiz ay boyunca ısrarla eğitim, öğretimi, ilk İslam'a dönüşü önererek ülkenin hayatıyla ilgili bütün problemleriyle meşgul olur. 1882'de "Arabi Paşa"nın isyanı ve İngiliz işgali onun faaliyetini yeniden durdurur. Harekete karışmış olan Abduh üç yıl süreliğine sürgüne mahkûm edilir. Paris'te Afgani'yle buluşur. Daha önce gördüğümüz gibi ikisi bir dernek kurar ve *Kopmaz Bağ* dergisini çıkarırlar.

1885'de Abduh, Beyrut'tadır. Orada *medrese*de üç buçuk yıl din bilimleri öğretir. *Tanrı'nın Birliği Risalesi*'nin (*risâlat al-*

280. 1872'de Ali Pacha Mubârak tarafından kurulan bu okulun başlangıçtaki amacı dinsel eğitimi modernleştirmek ve ikinci öğretimin kadılar ve öğretmenlerini hazırlamaktı.

tawhîd) çeşitli kısımlarını burada bir araya getirir ve Afgani'nin *Materyalistlere Reddiye*'sini Farsça'dan Arapça'ya çevirir. Mısır'a geri döndüğünde ulusal mahkemelere yargıç ve iki sene sonra istinaf mahkemesine danışman olarak atanır. 1899'da varlığıyla itibarını yükselttiği Yasama Konseyi'ne girer. Sabrı sayesinde hükümetin Ezher Üniversitesi için bir idare kurulu kurmasını sağlar. Bu kurulun ruhu olur. Bu tarihten itibaren sistemli olarak bu eski üniversitenin idaresini, öğretim yöntemlerini ve ders programlarını yeniden düzenlemeye çalışır. 1899'da Mısır müftüsü[281] tayin edilir ve 1905 yılında 56 yaşında ölümüne kadar bu makamı işgal eder.

2. *Temel tutumu*: Bizim burada ilgilendiğimiz açıdan Abduh'un büyük özgünlüğü *dinsel akılcılığı*dır. İslam'da ilk Sahabe'ninki, İbni Hanbel'inki veya hatta İbni Teymiyye'ninki gibi tümüyle dinsel eğilimler her zaman var olmuştur. Bu insanlar, kendileri için önemli olan şey, her şeyden önce dinsel değerleri savunmak olan ve aklı vesayet altında tutmak isteyen insanlardır. İslam'da bunun yanında *felâsife* gibi aşırı akılcı eğilimi savunan insanlar da olmuştur. Bunlar ise her zaman daha soyut bir düşüncenin yararına olmak üzere dinsel değerlere el koyan insanlardır. Abduh'la birlikte bir yandan akla kesin bir öncelik verme, diğer yandan İslam'ın içinden bu akılla bağdaşabilir hakikatleri içtenlikle ve kendilerini hiçbir şekilde tehlikeye düşürmeksizin kabul etme yönünde modern bir girişim ortaya çıkmaktadır. Çünkü hocası Afgani'nin tersine Abduh, teklif ettiği reformun siyasi yanı tarafından alıp götürülmesine izin vermez. O İslam'a derin bir biçimde inanmaktadır ve onun, kendisine göre, Müslüman halkların toplumsal kalkınmasının temelinde bulunan törelerin reformunu başarma gücüne sahip olduğunu düşünmektedir. O geniş ölçüde yorumlanacak ama gene de özü bakımından din olarak kalacak ve çağdaş ihtiyaçlara, yani entelektüel olarak eleştirinin ihtiyaçlarına, toplumsal olarak basit, sıradan insanların insani bir hayat yaşama arzularına ve siyasi olarak da halkların tam bir bağımsızlığa sahip olma yönündeki ateşli tutkularına cevap verebilecek bir

281. Müftü, hükümet tarafından tayin edilen, kendisinden talep edildiğinde şeriatın bakış açısını göstermekle (fetva vermekle) yükümlü dinsel yargıçtır. *EI*, cilt II, s. 98'e bkz. Büyük müftü makam bakımından Ezher'in rektöründen önce gelir. O, Mısır'daki en yüksek dinsel makamdır.

din istemektedir. Mısırlı büyük reformcunun hayatının birliğini meydana getiren şey, İslam'ın hakiki bir din olduğuna ama bundan ötürü modern dünyaya hayranlık verici bir biçimde adapte olmasına hiçbir şeyin engel oluşturmadığına ilişkin bu sağlam inancıdır: yeter ki o, uzun durgunluk yüzyıllarının üzerine yığmış olduğu ölü ağırlıkları üzerinden silkip atmaya karar vermiş olsun.

Abduh, tüm eserinde aklın bu önceliğini savunacaktır. Daha önce geleneksel mantığı incelemiş ve okutmuştur. O, insan zihninin hakikate sahip olmak için yaratılmış olduğunu ve ona erişebileceğini bilmektedir ve eğer hatalar, bilgisizlikler ve tutkular bir kenara bırakılırsa, ona göre bu hakikat, bütün insanlar için aynıdır. Abduh'un hayat hikâyesinin en iyi yazarının yerinde bir biçimde söylediği gibi "Muhammed Abduh bilimsel zihniyete ve gerçek mantığın kurallarına göre yürütülmüş bilimin eserine güven duymaktaydı. Bunlar, ona göre, üç ana kuralda özetlenebilirdi: düşünme ve şeyleri oldukları gibi görme cesaretine sahip olmak, ön yargılar ve peşin hükümler karşısında düşünme özgürlüğünü gerçekleştirmek ve sırf hakikatten başka hiçbir şeye boyun eğmemek. Büyük müftü tarafından birçok kez teklif edilen altın kurallar bunlardır ve eski bir geleneğe göre hocanın mantık üzerine derslerinin sona erişini kutlamak için toplanmış olan Ezher öğrencilerine o bu sözlerle hitap etmiştir."[282]

Gerçek bir cesaretle birlikte bulunan akla bu güven, Abduh'un içinde bulunduğu ortama fazla rastlanmayan eleştirici bir ruhla bakmasına imkân verecektir. Etrafını çeviren topluma bakışlarını çevirir ve toplum, büyük yetersizlikleriyle ona ıstırap verir. Önce entelektüel bir yetersizlik söz konusudur: Bilgisizliklerinden, ufuklarının, hatta kafalarının darlığından, metinlere kölece bağlılıklarından, eleştiri zihniyetinden yoksun olmalarından, boş inançlarından, kısaca bir gerileme döneminin özellikleri olan bütün kusurlarından ötürü Ezher hocalarını eleştirir. Sonra ahlaki yetersizlik gelir: Toplumsal önderler İslam'ın gerçek değerlerinin talep ettiği dayanışmanın, toplum çıkarına bağlılığın duygusunu kaybetmişlerdir. Zenginler sadece servetlerinden yararlanmayı düşünmekte, yoksullar ise kendilerini yıkıcı bir kaderciliğe terk etmektedirler. Bunu dinsel açıdan yetersizlik takip etmektedir: Muhammed Abduh din bilginlerini, dini sırf bir şekilciliğe indirgemelerinden, bir kazanç konusu yapmalarından, halkın onun

282. Osman Amîn, *Muhammad 'Abduh*, s. 65.

içine çirkin yenilikler, bid'atlar sokmasına izin vermelerinden ötürü eleştirir.[283] Nihayet siyasi açıdan yetersizlik meselesi vardır: Müslümanlar otoriteye itaat konusunda yanlış bir görüşe sahiptirler. Sadece hükümeti hesaba katmakta ve bunun sonucu olarak kendi medeni görevlerini ihmal etmektedirler.

Görüldüğü gibi Muhammed Abduh'un eleştirisi acımasızdır. Bu saldırılarda İbni Teymiyye'nin yakıcı soluğu, bilinçli bir sevginin zor beğenir kıldığı karalayıcı bir zihniyetle değil, inşa etmek ve yenilemek için eleştirilerde bulunan insanların alevi hissedilmektedir. Çünkü Muhammed Abduh, temelde gerçekçi bir reformcudur. İşaret ettiği zaaflara bir çare bulmak istemektedir. Onlara karşı en iyi ilaç, eğitim olacaktır. Halkı ödevleri konusunda eğitmek, içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmak gerekmektedir. Ancak daha önce düşünenlerin doğru düşünmeleri, İslam hakkında doğru bir fikir sahibi olmaları gerekmektedir. Gelenekçi Eş'arilerin görüşlerinin tersine Abduh insanın faaliyetinin, sorumluluğunun temeli olarak onun özgürlüğünün varlığını tespit edecektir. Metafizik incelikler olduğunu düşündüğü şeyden etkilenmek istemeyecek ve bilinçli olarak biraz bilinemezci bir pragmatizme sığınacaktır. Onu her şeyden daha fazla ilgilendiren, pratiktir. Tanrısal yasa, akıl, vicdan, sağduyu, bütün bunlar insanın sorumluluğunu, dolayısıyla özgürlüğünü tasdik etmektedir. O halde bu özgürlüğün temeli ve doğası üzerine eski araştırmaları yeniden tekrar etmek yararsızdır. Onun Tanrı'nın mutlak kudretine bir halel getirmediğini kabul etmek yeterlidir. Çünkü, diye devam etmektedir Abduh, "Tanrı insanın eylemde bulunması ölçüsünde nedendir ve insan da Tanrı'nın eylemde bulunması ölçüsünde nedendir."[284] Bundan dolayı Abduh, İslam'a yöneltilmiş olan kadercilik suçlamalarına karşı çıkacaktır. Ona göre bu suçlamalar *Kur'an*'ın naklettiği temel ilkelerin yanlış yorumlanmasından ileri gelmektedir.[285]

İnsan özgürlüğü konusunda bu kadar net olan (ama aynı zamanda eskilerin açıklama denemelerini bazen son derecede üstünkörü bir biçimde bir kenara iten) bu yaklaşıma, içinde

283. İslam'da "reformcular"ın dinsel kuruluğa ve onun aşırı yasacılığının (*juridisme*) tehlikelerine karşı klasik ve zaman zaman tekrarladıkları eleştirileri bunlardır. Gazali'nin *fukahâ*'ya karşı tutumu bu eleştirin tipik bir örneği olarak kalmaktadır.
284. *Muhammad 'Abduh*, s. 81.
285. A.g.e., s. 91.

Mu'tezililerin tezlerinin yeniden kendilerini gösterdiği bir doğa yasasının varlığını savunma eklenmektedir. Mu'tezililer gibi Abduh da nesnel olarak iyi veya kötü, doğası bakımından güzel veya çirkin şeylerin olduğunu kabul etmekte ve bundan "doğal bir yasa"nın varlığının imkânına geçmektedir.[286] Fakat insanlar zayıf ve bilgisiz olduklarından, çoğu zaman hakikati bulma gücüne sahip olmadıklarından Tanrı onlara, kendilerine bir dinsel yasa getiren peygamberler göndermektedir. Bu dinsel yasa (şeriat) doğal ahlaktan özü bakımından farklı değildir: "Şeriat sadece var olanı (*al-vâki'*) bildirmek için gelmiştir; yoksa onu iyi yapan şeriat değildir."[287]

Peygamberliği açıklamasında da Abduh akılcı eğilimlerini göstermektedir. Şüphesiz, bu konuda ana-akımdan ayrılmamaktadır ama peygamberliğin psikolojik yanıyla (Peygamberlik, "insanın ister dolaysız ister dolaylı olarak Tanrı'dan geldiğine dair bir kesinlik duygusuyla kendisinde bulduğu bilgi[288] olarak tanımlanmaktadır) toplumsal yanını ("Peygamberler, insanlığın amacına erişmesi için kat etmesi gereken yol boyunca Tanrı tarafından dikilmiş işaret direkleridir"[289]) ön plana çıkarmaktadır.

3. *Kelam*: Burada yine Muhammed Abduh'un akılcılığıyla karşılaşmaktayız. O, önce kelamın teşekkülünde ve farklılaşmasında tarihsel, özellikle siyasi faktör üzerinde ısrar etmektedir. Kelamın gerçek bir kısaltılmış tarihi olan eserinin giriş bölümünde tümüyle siyasi olan nedenlerin Müslümanlar arasında nasıl ilk tartışmaları doğurduğunu, sonra nasıl Şiilik ve Hariciliğin ortaya çıkışına yol açtığını açıklamaktadır. Dogmayla ilgili ilk tartışmaları başlatan Müslüman topluluğu içine sokulmuş yabancı unsurlardır. Hicret'in III. yüzyılının dinsel kavgalarını İran unsuruna bağlamak gerekir. 'Abd al-Râzıq'ın dikkati çektiği üzere "Muhammed Abduh çağdaş Müslüman kelamcılar arasında bu tarihsel bakış açısını benimseyen ilk kişi olmuştur."[290]

Daha sonra *bu bilimin konusu* iyi tanımlanmaktadır: "Herkesin üzerinde görüş birliği içinde olduğu bir ödevin gerçekleş-

286. B. Michel ile 'Abd al-Râzıq'nın '*Risâla*'yi çevirilerine girişlerinde 68. sayfaya bkz.
287. *Risâla*, s. 80; çevirisi s. 56.
288. A.g.e., s. 108-174.
289. A.g.e., s. 127/87.
290. A.g.e., Giriş, s. 55.

tirilmesi, geleneği kör bir tarzda takip ederek değil akılsal kanıtlara dayanarak (Tanrı'nın) peygamberlerine tam iman."[291] *Bu bilimin akılcı özelliği* o kadar güçlü bir şekilde savunulmaktadır ki, Muhammed Abduh'a göre gerçek teoloji bilimi, ancak İslam'la doğmuştur çünkü daha önceki dinler akla değil, duygulara ve hayal gücüne seslenmekteydiler. Bu akılcılık, yukarıda işaret ettiğimiz gibi Muhammed Abduh'un tüm eserinde kendini göstermektedir. Öte yandan o bununla övünmektedir: "Gerçekten onların Tanrı'dan gelmiş olduklarını bilmek amacıyla (din tarafından empoze edilen) inançların ve davranış kurallarının delilini inceleyen odur (akıl)"[292] ve Hanotaux'ya cevabında Abduh şöyle yazmakta tereddüt etmeyecektir: "Akılla gelenek arasında bir çatışma durumunda karar verme hakkı akla aittir. Bu, ancak dikkate alınmaları gerekmeyen az sayıda insanın karşı çıktığı bir ilkedir."[293]

Risâlat al-tawhîd'inde Abduh geleneksel el kitaplarında o kadar bol miktarda bulunan metafizik girişler üzerinde fazla oyalanmamaktadır. İmkansız, olumsal ve zorunlunun alışılan tanımlarını hatırlattıktan sonra Tanrı'nın ve sıfatlarının varlığının klasik kanıtını tesis etmektedir. Tanrı, hayat, bilgi, iradeyle donatılmış, mutlak kudretli, özgür ve tek, yani aklın kendi başına keşfedebileceği bütün sıfatlara sahip olan zorunlu varlıktır. Tanrı'nın sadece vahiyle bilinen sıfatlarını incelerken Abduh'un O'nun Kelam'ı konusunda "İmam İbni Hanbel'in her gece ağzıyla onu okurken ve böylece sesiyle yeniden varlığa getirirken *Kur'an*'ın yaratılmamış olduğuna inanamayacak kadar seçkin bir zihin olduğuna inanıyoruz" dediği ileri sürülmektedir.[294] Buna karşılık Abduh çok dikenli olan Tanrı'nın sıfatlarının, özüyle ilişkileri konusun-

291. A.g.e., s. 23/18.

292. A.g.e., s. 129/88.

293. *Journal*, Paris, 1990'de "Face â l'Islam et â la question musulmane" başlığı altında çıkmış olan cevap. Tal'at Harb, söz konusu iki makaleyle (*Journal*, 21 Mart 1900 ve 28 Mart 1900) Hanotaux'nun açıklamasını *L'Europe et l'İslam* adlı küçük bir kitapta (Kahire, 1965) bir araya getirmiştir. Bu derlemenin başında yaklaşık otuz sayfalık da bir önsöz vardır.

294. Bu cümle sadece Fransızca çeviride (s. 34) bulunmaktadır. Arap yayıncılar dipnotta (s. 47) yaratılmış *Kur'an*'la ilgili bu pasajı kaldırdıklarına işaret etmektedirler. Onlar Abduh'un kendisinin ikinci baskıda bu pasajın kaldırılmasını istediğini belirten bir kenar notuna dayanarak bunu yaptıklarını söylemektedirler. Yine söylendiğine göre Abduh öğrencilerine bunun nedenini açıklamıştır: Buna göre o eskilerin öğretimiyle yetinmeyi arzu etmiştir. Yaratılmış *Kur'an* meselesi ise onların tanımamış oldukları bir bid'at'tır.

da büyük ihtiyat göstermektedir. "Aklımızın erişebileceği sınırda durmayı bilmeyi" tavsiye etmektedir.[295]

Çünkü Abduh'un akılcılığı, İslam'ın adeta kendine özgü işareti olarak kalan Tanrı'nın aşkınlığının anlamı konusunda ölçülü olmayı bilmektedir: Aklın aşamayacağı sınırlar vardır. Neye mal olursa olsun, sonu olmayan bir yola girmeyi istememek akıl için bir bilgeliktir. Abduh'un eseri gibi bir eserin Tanrı'nın geleneksel sırrı (*ghayb*) üzerine kapanma yoluyla İslam'da her türlü entelektüalizmin içinde mevcut olan akılcılığı sınırlandırmayı bilmesinin anlamı temelde budur.

4. *Dinin kaynakları*: "Mısırlı büyük müftü"nün "yeni kelam"ı, dinin kaynakları konusundaki tavrında da kendisini göstermektedir O, ümmetin icma'ına dayanan hukuk okullarının (*mazâhib*) otoritesine itiraz etmektedir. Geleneksel kölece *taklîd*'i reddetmektedir. Sadece *Kur'an* ve hakiki Sünnet[296] içtihada, yani yetkili din bilginlerinin kişisel görüş geliştirme çabalarına temel ödevi görebilir. Abduh, İslam'ın dönem dönem yenilenmesinin taraftarıdır. Tutucuların statik anlayışının yerine entelektüel ve ahlaki olarak zamanın ilerlemeleriyle zenginleşmeyi bilen dinamik bir İslam görüşünü geçirmektedir.[297] Böylece o (İslam) çağdaş ihtiyaçlara cevap verme iddiasında olabilir. Abduh'un kendi çalışmasının anlamı budur: O, Gazali'yi yenileyerek İslam dininin temel verilerini güzel bir görünüş altında, teknik olmayan bir üslupla takdim etmeye çalışacaktır.

Kur'an tefsirinde, yani dindaşları üzerinde etkide bulunmanın, kurtuluşa götürücü reformlar yapmanın en mükemmel vasıtası olduğunu düşündüğü tefsirde de aynı akılcılık ve uyarlama kaygısı söz konusudur. Aslında tefsir, özü itibariyle mümini pratik hayatında aydınlatması gereken bir "ahlaki rehber"dir (*hidâya*). Muhammed Abduh'un tefsirinin ilk özelliklerinden biri budur. Bu tefsir, pragmatisttir. Onda bıktırıcı filolojik açıklamalar içinde kaybolma, tefsircinin derin bilgisini ortaya koyması söz konusu değildir. Her şeyden önce açıklanan pasajın genel anlamı-

295. *Risâla*, s. 52/37.

296. Muhammed Abduh, hadis derlemeleri konusunda serttir: "Peygamber'e mal edilen hadislerin çoğunluğu uydurmadır. Onlar şu veya bu görüşü desteklemek için gerek iyi niyetle gerek kötü niyetle uydurulmuşlardır"; Osman Amîn, a.g.e., s. 134. Ayrıca Abduh, hadisin iç eleştirisini de talep etmektedir.

297. Osman Amîn, a.g.e., s. 127.

nı görmek gerekir. Açıklama sadece *Kur'an* vahyedildiği dönem için değil, bugün bizim için de geçerli bir açıklama olacaktır. Öğrencisi Reşit Rıza'nın belirttiği gibi Abduh'un tefsiri çağdaş uygarlığa uygundur. Ancak bazen uyuşturmacılıklardan (*concordismes*) kaçamamaktadır. Toplumsal reformla ilgili temel bir "pratik" söz konusu olduğu zaman Abduh, yorumunu çok ileri götürmekten çekinmemektedir. Örneğin, çokeşlilikle ilgili olarak dört kadınla evlenmeye izin veren ayeti pratik olarak her zaman yerine getirilmemiş olan bir koşula bağlamaktadır: "eğer adaletli olabilirseniz."[298] Aynı şekilde yukarıda işaret ettiğimiz gibi Abduh, *Kur'an*'ın faaliyeti, canlılığı, kişisel çalışmayı öven pasajları, başka bir ifadeyle eylemci (*activiste*) ve iradeci (*volontariste*) bir ahlakı destekleyen her şey üzerinde ısrar etmektedir.

Bu tefsirin ikinci bir özelliği, açık olarak akılcı olmasıdır. Yazar insanbiçimci ayetleri lafzi anlamlarıyla yorumlamayı reddetmektedir. O, akılsal yorum (*ta'wil 'akli*), İbni Rüşt tarzında akla dayanan yorum taraftarıdır. Ne pahasına olursa olsun, *tanzîh*'i, Tanrı'nın aşkınlığını ve sırrını korumak gerekir. Eski yorumcuları gelecek hayat hakkında temelsiz açıklamalara kendilerini bırakmış olmalarından, özellikle Hıristiyanlık'tan ve Yahudilik'ten İslam'a geçmiş olanların etkisi altında metinlere hayali topografik veya tarihsel açıklıklar kazandırmayı istemiş olmalarından, sağlıklı bir tefsirin işi olmayan bir takım efsaneler uydurmuş olmalarından ötürü eleştirmektedir. Benzer şekilde *asbâb-ı nuzûl*'un, yani ayetlerin iniş nedenlerinin gereksiz bir biçimde kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Bu nedenler olsa olsa pratik buyruklar için yararlı olabilirler. Onlar temel hakikatlerle ilgili kabul edilemezler. Çünkü bu hakikatler, koşulların bu olumsal tikelliklerine tâbi değildirler. Abduh, *Kur'an*'ı bir bütün, zaman içinde gelişen fakat homojen, içinde inmiş olduğu dönemi aşan, bütün kuşaklar için geçerli ve çoğunlukla sonradan uydurulmuş dışsal sözlerle, hadislerle değil, *Kur'an* metninin kendisiyle açıklanması gereken bir vahiy olarak göz önüne almaktadır.

5. *Polemik eser; öğrenciler*: Muhammed Abduh'un tarzının özelliğini sergilemeye son vermeden önce polemik eserinden söz etmek gerekir. Temelde bütün eseri bir kavga atmosferi tarafından belirlenmiştir: İslam'ın içinde her türden tutuculara karşı verdiği

298. *Kur'an*, 4, 3; 4, 129. Bkz. Goldziher, *Richtungen*, s. 360-363.

kavgalarla dışta İslam'a haksız olarak yöneltildiğini düşündüğü saldırılara karşı kavgalar. Şüphesiz, bu kavgaların sonuçları aynı değerde olmamıştır: İçinde geliştiği ortam hakkında sahip olduğu mükemmel bilgisi sonucu dindaşları arasında bazılarının geriye götürücü eğilimlerine karşı yürüttüğü akıl yürütmeleri amacına ulaşmakla birlikte Hıristiyanlığa karşı yürüttüğü saldırılar çoğu zaman *ignoratio elenci*'den [alakasız sonuç çıkarmadan] ötürü kusurlu olmaktan kurtulamamıştır. Öte yandan bu, entelektüel eğitimi göz önüne alınırsa, bağışlanabilir bir şeydir: Abduh ancak geç bir tarihte bir yabancı dil öğrenebilmiştir ve Hıristiyan teolojisi hakkındaki bilgisi pratikte çok yüzeyseldir.

Ama aklımızda tutmamız gereken şey, en iyi öğrencilere aşılama imkânı bulduğu zihniyet, fikirler hareketine verdirmiş olduğu tayin edici eylemdir. Hocasının öğretimlerini en sadık bir şekilde uygulamaya koyanlardan biri, 1947'nin başında hâlâ Ezher Üniversitesi'nin rektörü olan 'Abd al-Râzıq[299] cesur müftünün büyük kavgasının sonuçlarını en mükemmel bir biçimde temsil etmekteydi. Onun *Introduction à la philosophie musulmane*'ı (*İslam Felsefesine Giriş*) okunduğunda, alınmış olan mesafe yanında Muhammed Abduh'un zihniyetinin devam ettiği görülecektir.[300]

299. 'Abd al-Râzıq, Fransız kültürüne sahipti (bir süre için Lyon Üniversitesi'nde ders vermişti). Abduh'un bir başka öğrencisinin al-Marâghi'nin (Merağı) yerine geçmişti. Abduh'un öğrencileri arasında daha katı, eskilerin, Reşit Rıza'nın (Rıza'nın *Califat ou Imamat Suprême*'ine bkz. Selefi hareket için diğerleri yanında Henri Laoust, *la réformisme orthodoxe des salafiyya, REI*, 1932, s. 175-224'e bkz) ve grubunun öğretisel geleneklerine daha sıkı bir biçimde bağlı olan bir eğilime burada işaret etmek yerinde olacaktır. Konstantin şehrinde verilmiş olan öğretim faaliyetinin genç kuşak üzerine damgasını vurmuş olduğu Şeyh ben Bâdis tarafından kurulmuş ve "çok açık bir Murabit karşıtı" özellik taşıyan Cezayirli "ulemâ" partisi de ona bağlanabilir. Abduh'un vermiş olduğu atılımın farklı yönlerde olmak üzere Mısır ve Yakındoğu'nun reformcu hareketini tetiklemiş olmasına karşın İngiliz Hindistan'ında daha az güçlü olmayan ama kendisine özgü bir tarzda (*sui generis*) ortaya çıkmış olan bir başka yenileme çabasının varlığına işaret etmeliyiz. Batı kültürünün etkisi onda daha doğrudandır ve onun kültürel ifade dili çoğunlukla İngilizce olmuştur. Bu hareketin iki ismini, Sayyid Amir 'Ali (*The Spirit of İslam*) ile Muhammed İkbal'i (*Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam*) zikretmekle yetineceğiz. Bu harekette yenilenmiş bir İslam'ı ilerletme ve bütün büyük çağdaş problemlerin çözümünde onun etkililiğini gösterme kaygısı çok canlıdır. Ancak çoğu zaman söz konusu olan Batı'nın kavramsal çerçeveleri içinde yeniden düşünülen bir İslam ve onun (icma, içtihat vb) klasik kavramlarıdır. Her halükârda bu insanlar, kelam bilginleri değil, Müslüman "düşünürler"dir ve Abduh'un tersine onların çabası geleneksel kelam biliminin kendisinin bir baştan sona elden geçirilmesi ve yeni takdimi değildir.

300. *Tamhîd li-ta'rikh al-falsafa al-islâmiyya*, Kahire, lacnat al-ta'lif, 1944.

Batılı bilimsel çalışmalar hakkında ciddi ve eleştirel bir bilgiyle birlikte bulunan şey, dogmaya, İslam'ın temel tezlerine aynı bağlılıktır. Ve bugün Mısır üniversite çevrelerinde, özelikle Kahire Fuad Üniversitesi'nde ve İskenderiye Faruk Üniversitesi'nde genç İslam felsefesi veya kelam profesörleri, araştırmalarına, uzun zamandan beri Avrupa'da öğrendikleri batılı bilimsel çalışma yöntemlerini, yani kaynakların eleştirisini, öğretilerin birbirleriyle ilişkilerini, felsefe ve kelamın Yunan felsefesi ve Hıristiyan Skolastiği'yle ilişkilerini vb uygulamaya başlamaktadırlar. Bu, İslam teoloji tarihinde yeni bir olaydır ve bu kitabın sonunda onun bize açtığı perspektifler konusuna tekrar döneceğiz.

Sonuç

Sergilediğimiz toplu bakışın konusu kelamın tezlerinin analizi değildi, kelamın tarihsel olarak yerine yerleştirilmesiydi ve bu bölümü kapatmadan önce yalnızca temel pozisyonlar üzerinde biraz düşünmek istiyoruz.

Kelamın tarihine hakim olan, Hicri IV. yüzyıldaki Eş'arici tepkidir. Teklif edilen felsefî-teolojik çözümlerin içeriğini bir bütün olarak göz önüne alırsak, bu tepki bazı bakımlardan bir geriye gidiş gibi görünebilir ve Şeyh Abduh'un ve birçok çağdaş düşünürün çeşitli Mu'tezili tezlere karşı göstermiş oldukları kabulün anlamı bu değil midir? Ancak olayı bu şekilde değerlendirmenin kelamın İslam düşüncesindeki gerçek durumunu kesinlikle anlamamaya razı olmak anlamına geleceğine inanıyoruz. Eş'arici tepki iman verilerinin geliştirilmesinden bu terimin Hıristiyanlık'ta sahip olacağı anlamda salt imancı (*fidéiste*) bir vazgeçme değildir. Tamam, eğer isterseniz, bir geri dönüştür (*repli*) ama İslami "iman verisi"ne bir geri dönüştür, bu "iman verisi"nin samimi müminin kalbi bakımından sahip olduğu dar anlamda "ifade edilemez" olan şeye bir geri dönüştür.

Mu'tezililer hiç şüphesiz kendilerini "Tanrı'nın birliğini savunan insanlar" (*ahl al-tawhîd*) olarak adlandırmaktaydılar. Ancak onların, Tanrı'da sıfat kavramını ortadan kaldıracak kadar kendisini kullanmak ve saflaştırmak istedikleri bu en yüksek birliği akla imtiyazlı başvurularıyla insanileştirmeleri; onu, şüphesiz olumsuz bir biçimde ifade edilmiş ama gene de akılsal bir bir plan üzerinde doğrudan erişilebilir olan insani bir kavram içinde sınırlandırma tehlikesini içinde taşımıyor muydu? Bu, Cuneyd'in

Tanrı'nın bilgisinin (*ma'rifa*) tüm yolunu kendisine indirgediği hâlâ kavramsal olmaya devam eden olumsuzlamanın (*negation*) teolojik-dogmatik bir karşılığı değil miydi?[301]

Mu'tezileciliği terk etmesinin nedenleri ne olursa olsun, Eş'ari'nin Hanbelilerle gerçekleştirmeye çalıştığı yakınlaşma, önemli bir dersle dolu olarak kalmaktadır. Çünkü bu yakınlaşmanın ifade ettiği şey, *Tanrı'nın birliğine az çok karanlık bir tarzda bir sır değerini geri verdirme isteğ*inden başka bir şey değildir. Burada mümkün bir karıştırmadan kaçınmamız gerekmektedir: Hıristiyan teolojisi "sır"dan (*mystère*) söz ettiğinde ondan normal olarak Tanrı'nın, bize zavallı *insani kelimelerimiz aracılığıyla eksik ama doğru olarak açmayı istediği şekilde vahyedilmiş içsel sırrı*, tanrısal hayatın sırrının kendisini kasteder. Müslüman dogmatiğinde ise bu tür sırlar yoktur. Onda hiçbir zaman akılsal bir yöntemle değil, *yalnızca bir vahiyle* bilinen Tanrı'ya başvuran insanın kalbine Tanrı tarafından vurulmuş bir damga olan imanın her zaman merkezinde bulunan ve erişilemez olan Tanrı'nın mutlak sırrının temel tasdiki vardır. İslam'ın Tanrı'sı "filozofların Tanrı'sı" değildir. O, insanlara nebiler ve resûller aracılığıyla konuşan ama kendisini sadece onların Efendi'leri (Rab'leri) olarak tanıtan ("Ben sizin Efendiniz değil miyim?"[302]) ve onlara, kendisiyle ilgili olarak yalnızca kendisini aynı zamanda hem ortaya koyan hem de gizleyen "en güzel isimler"i açan, ifşa eden Tanrı'dır. Varlığı aynı zamanda her türlü paylaşılabilir kavrayışın yokluğu (*ghayb*) demek olan tanrısal mutlağın bu sırrında –akılsal konuşmanın kendilerini dışarı attığını zannetmesine karşılık– *Tanrı'nın her insanın kalbine akıtmayı sürdürdüğü bağışlar sayesinde tanrısal hayatın vahyedilmiş içsel sırlarının* zımnen içerilmiş olabileceğini inkâr etmekten kaçınacağız. Ancak özne açısından bakarsak, tek Tanrı'nın sırrı, onu yaşamak isteyen müminin kalbine, içinden her türlü akılsal kavrayışın ve son kertede, kelimei şahadetin kısaltılmış inkâr-istisna formülü[303] haricinde her türlü dogmatik ifadenin dışarı atıldığı salt varoluşsal bir olay olarak kendisini takdim etmekte değil midir? Tanrı'nın tekliği dogması, burada, formüle edilmemiş bir iradeye tam bir teslimiyet tutumu tarafından çevrelenecek

301. Bkz. Louis Massignon, *Passion*, s. 546.
302. *Kur'an*, 7, 172.
303. "Tanrı'dan başka ilâh yoktur." Bu istisnanın (dışta bırakıcı, istisna edici ifadenin) tüm dogmatik anlamı için bkz. Massignon, *Passion*, s. 583-587.

ama içine asla nüfuz edilemeyecek olan bir aşkınlığın tasdiki olmaktadır. Bazı Müslüman gelenekler miraç olayında, İslam peygamberinin kendisine rehberlik eden meleki doğasının sonucu olarak tanrısal özün eşiğinde durduğunu söylemektedirler.

İçerdiği pozitif unsur bakımından Eş'arici tepki, bir yandan Tanrı'nın Kelamı'nı kabul eder ve O'na kendini teslim ederken, öte yandan aynı zamanda (O'nun için) kendini açıklığa kavuşturmaktan vazgeçen bir imanın iç hareketini yeniden bulma iradesinden başka bir şey olamaz. Ancak bu noktada Müslüman imanla diyalektik bir savunma ve koruma sisteminin teknik aygıtı arasında ortaya çıkmaması mümkün olmayan kırılma kendini göstermektedir. Yenilikçilere (bid'atçilere) ve inkârcılara karşı İslam ümmeti içinde toplumsal olarak apolojetik bir savunma işlevi zorunluydu. Ancak bu hemen hemen nankör bir işlevdi. Kelamla uğraşan insanların görmediği bu oldu. Bundan onların hasımlarının -bir İbni Hazm'ın, İbni Teymiyye'nin- haklı olarak kendilerini eleştirme imkânına sahip oldukları o diyalektik ve polemiksel aşırılıklar çıktı ve bizce en yüksek ölçüde Hanbeli cereyan tarafından temsil edilen samimi müminlerle Tanrı'ya susamış tasavvuf mistiklerinin içinde buluştukları kelama gösterilen yarı-küçümsemenin (bazen ona şiddetle karşı koymaya kadar varan yarı-küçümsemenin) kaynağı budur. Kelam girişiminin içinde ta baştan itibaren bir gerilim vardı. İslam'da içinde ifade edilmiş sırrın "imanın aklı" tarafından sır olarak kavrandığı -ki ileride göreceğimiz gibi Hıristiyan teolojisinin birinci işlevi bu olacaktır- vahyedilmiş bir verinin her türlü geliştirilmesi, mistik Hanbeli Herevi[304] ile Hallâc'ın sadece Tanrı'nın kendisi hakkında geçerli olarak tanıklıkta bulunabileceğini söyleyecekleri tanrısal bir birliğin çıplak tasdiki önünde ortadan kalkar. Bu şüphesiz, doğrudur çünkü burada sadece global bir sırrın vahyi, insana ifşa edilmesi söz konusudur. Bu sır, samimi bir kalp için, şüphesiz Tanrı'nın kendisinde, özü bakımından ne olduğunu ifade edebilir ama onu ancak zımnen olarak ifade edebilir. Burada kendisine erişilemez

304. Massignon bizi ilgilendiren bakış açısından Herevi'nin *dhamm al-kalâm*'ının (Londra elyazması, 27520; S. de Beaurecueil onun Kahire'de bir neşrini ve çevirisini hazırlamaktadır) son derecede büyük önemine işaret etmektedir.Onun Hanbeliliğine aykırı olması şöyle dursun, Herevi'nin peşinden koştuğu mistik içselleştirme çizgisinin, başka ifade tarzlarına göre, İbni Hanbel'in kendisinin dinsel tecrübesi olmuş gibi görünen şeyle birleştiği söylenebilir: özellikle İbni Hanbel'in Tanrı'nın kendisiyle kaim olan yaratılmamış Kelam'ı ve yine Tanrı'nın öbür dünyada görülmesi teziyle.

bir görmeyi (*vision*) önkabul olarak ileri süren bir iman söz konusudur. Hıristiyan teolojisi insanın Tanrı'yı ancak Tanrı'nın onun içine yerleştirmiş olduğu sevgi kapasitesine göre ve gelecek hayatta insanla yüz yüze geldiğinde O'nun kendisini yaratılmış aklın akılla kavranılabilir bir türü kılacağı zaman göreceğini söyler. Hallâc ise birliğe kavuşturduğu müminin kalbinde Birliğini ilan edenin Tanrı'nın kendisi olduğunu söyler. Hasımlarına cevap vermek için, kendisine teslim edilen "iman verisi"ni, korumak üzere kelam, kendilerini yönlendirerek ve gerekirse değiştirerek diyalektik veya felsefi zenginlikleri, daima kendisinin çıkarına kullanmaya çalışacaktır. Bunu yaparken kendisine hizmet etmeyi istediği iman, şüphesiz aklı kullanacaktır ama bunu onu (yani aklı) benimsemeksizin, onu (yani aklı) içinden aydınlatmaksızın yapacaktır. Çünkü bu insani olarak formüle edilmemiş olan imanın kendisine büründüğü insani ifade, onun için (yani iman için) yetersiz kalır.

O halde Hanbeli türden müminlerin ve tasavvufa mensup mistiklerin çoğu zaman kelama karşı son derecede sert yargılarda bulunmaları ve mütekellimlerin skolastiğinde kendi imanlarının derinliğine karşı ihanete benzer bir şey görmelerini anlayabiliyoruz. Bununla birlikte biz sınırlı bir düzlemde olmak üzere sert Müslüman eleştiricilerine karşı kelamı savunabileceğimize de inanıyoruz. Kelamı burada kendisine özgü olan vazgeçilmez ama ikincil olan işlevinde ele alacağız ve bize öyle geliyor ki, onun kendilerine ileride tekrar döneceğimiz bazı sınırları, örneğin kelamın *Kur'an*'ın "Tanrı'nın fiilleri" ve yaratıklarıyla ilişkileri konusundaki bazı tek yanlı sistemleştirmeleri, belki onun kesinlikle yöntem yanlışlarının hesabına kaydedilecek bir başarısızlığı değildir; sadece bu diskürsif savunma çalışmasında, açık verileri sürekli olarak açık olmayan ve burada (tanrısal sırrın kendisinin suskunluğu dışında) formüle edilmemiş bir içerik tarafından aşılan bir imana sadakat göstermenin bedelidir. Bu açıdan bakınca Şeyh Abduh'un o kadar "akılsal" olan yarı-bilinemezciliği, "tüm" *Kur'an* vahyini işin içine sokmayı düşünmesi ölçüsünde, seleflerinin beceriksizce bile olsa gözü pekliklerine ve inceliklerine göre bir geriye gitme olarak ortaya çıkmayacak mıdır?

Hanbelilerin kelama karşı tutumları, Müslüman düşüncesinin anahtar niteliğindeki bazı tutumları konusunda çok aydınlatıcıdır. Yaratılmış veya ezeli *Kur'an* etrafındaki şiddetli tepkileri

anlamak için ona geri gitmemiz gerekir. Kendilerine özgü olan siyasi düzlemde Mu'tezililer Tanrı'nın aşkınlığı konusundaki kesin görüşlerini korumak için Tanrı'ya olumsal (yaratılmış) bir söz (*Parole*) izafe etmeye gitmişlerdir. Buna göre Melek Cebrail tarafından nakledilmiş olan *Kur'an*, evet, Tanrı'nın sözüdür ama Tanrı'nın sözü, O'nun kendisinden ayrıdır. Söz, harfler ve seslerdir; (*Kur'an*'ın sözünün kendilerine ayrıldığı) emir, yasak ve haberler, farklı türden sözlerdir ve *Kur'an*, *Tevrat*; *Tevrat* da *İncil* değildir. Çünkü Tanrı istediği gibi konuşur. Ancak İbni Hanbel, hapse atılmaya ve kırbaçlanmaya varan işkencelere rağmen yaratılmamış tanrısal Söz'ün, Tanrı'nın özüne ait (*nafsî*) olan, Tanrı'nın kendisini ifade eden ve Tanrı'nın kendisiyle aynı ezeliliğe sahip olan Söz'ünün, Tanrı'nın imanıyla aynı planda olduğunu belirtmiştir. Ona göre Tanrı, Söz'ünü bir cisimde gösterdiğinde onu kesinlikle bu cisimde yaratmaz, onda konuşan bizzat Kendisidir; Musa'ya "Ben Tanrı'yım ve benden başka ilah yoktur" diyen çalıda olduğu gibi.[305]

İnsanlara iletilen Tanrısal Öz'le kaim olan ezeli bir Söz'ün muazzam gerçekliğinin bu tasdiki karşısında Eş'arici çözüm denemesinin ne kadar zayıf görünmüş olması gerektiğini anlıyoruz. Herevi'nin eleştirdiği bir bütün olarak kelam, yani (tüm Mu'tezililerin kelamı yanında) ister Küllâbi, ister Cahmi ister Eş'arici kelamdır. Onun için kelam, tıpkı felsefe gibi *zandaqa*'nın daha ince ve belki daha iki yüzlü biçiminden başka bir şey değildir ve onun, yani Herevi'nin *Kur'an*'ın incelenmesi ve üzerinde derin düşünülmesinde reddettiği şey, bizzat tefsir ilkesinin kendisidir. Mu'tezililer ve onlardan sonra felâsife, *Kur'an*'ın *müteşabih* ayetlerini bilinçli olarak mecazi bir yönde yorumlar. Eş'ariler tartışılan sıfatların varlığını savunurlar ama onların "nasıl"ı (*quo modo*) üzerinde yakıştırmalarda bulunurlar; sıfatla onun varlık tarzı, "nasıl"ı arasında ayrım yaparlar. Oysa Müslümanlar için bu noktada bir yorum (*tefsir*) söz konusu değildir.[306]

İbni Teymiyye'ye gelince, o, Mu'tezili ve Eş'arici tezleri aynı ölçüde eleştirecek veya onlara hemen hemen aynı şiddetle karşı çıkacaktır. Ona göre onların her ikisi de bir bakıma doğru, bir başka bakımdan yanlıştır. Eş'ariciler Tanrı'da ezeli bir Söz'ün

305. Bkz. İbni Teymiyye, *Fatâwâc* (*Tis'iniyya*), Kahire neşri, Hicri 1329, s. 265.
306. İbni Teymiyye'nin *Fatâwâ*, V, s. 275-278 (özellikle s. 276) da alıntıladığı *dhamm al-kalâm*'ın karakteristik pasajına bkz.

varlığını tasdik etmeleri bakımından Mu'tezililerden üstündürler (Mu'tezililere göre bu Söz, sadece olumsaldır (yaratılmıştır). Eş'ariler yine (*Kur'an*'ın) emir ve yasaklarında, haberlerinde farklı türden sözleri değil, bu Söz'ün sıfatlarını gördüklerinde, *Kur'an*, *Tevrat* ve *İncil*'in ifade ettiklerinin bu aynı Söz olduğunu kabul ettiklerinde de üstündürler. Fakat Eş'ari'nin *Kur'an*'ı sadece (yaratılmamış) tanrısal Söz'ün (yaratılmış) ifadesi kılmasına karşılık Mu'tezililer onun Tanrı'nın sözünün kendisi olduğunu savunmaları bakımından üstündürler.[307] Ancak onların bu üstünlüğü de tamamen sözel bir üstünlüktür çünkü Mu'tezililerin Müslüman imanıyla bu uyuşmaları, onlara göre Tanrı'nın her sözünün olumsal (yaratılmış) bir şey olmasından ötürü tamamen bir görünüştür. Kelamın polemiksel girişimlerine karşı İbni Hanbel'den İbni Teymiyye'nin kendisine ve onun günümüzdeki öğrencilerine kadar Hanbeli akımın[308] tüm İslam tarihi boyunca devam ettirdiği şey, formüle edilmemiş ama Tanrı'da ezeli olarak mevcut bulunan bir Söz'le insanlara bildirilmiş olan tanrısal bir sırra tam teslimiyettir. Ve böylece Muhammed Abduh'un daha pratik çözümlerine paralel olarak günümüz reformcu akımın bazı savunucularının düşüncelerinin en iyi unsurlarını İbni Teymiyye'de aramalarının nedeni anlaşılmaktadır. Onlarda söz konusu olan şey, saf bir hukuki sertlikten çok çıplak imanın değerlerini yeniden yakalama yönünde az çok bilinçli bir çabadır. Fakat belki onlarda eksik olan, Herevi'nin sahip olduğu şey, yani aynı zamanda yeterli bir keskinlikle bu iman değerlerinin her zaman daha derin bir içselleştirilmesine yönelmedir.

307. Bkz. İbni Teymiyye, *Fatâwâ* V, s. 265-267. Aynı yazarın *Sharh al-'Akida al-İsfahaniyya*'si, (Kahire neşri, Hicri 1329) s. 4 vd bkz. Massignon'un teklif ettiği gibi İbni Teymiyye'nen Tanrı'nın öbür dünyada görülmesi (*ru'ya*) meselesindeki çözümünü bununla karşılaştırmak gerekir. Bkz. yukarıda adı geçen *Fatâwâ* ve *minhaj al-sunna al-nabawiyya*, Kahire neşri, Hicri 1321, cilt II, s. 75. İbni Teymiyye'nin felâsifenin, Karmatilerin ve Batınilerin mecazcı yorumlamalarına yönelttiği "gerçekçi" eleştirisi için *bughyat al-murtâd*'ine bkz. (Kahire neşri, Hicri 1329). Aşağıda üçüncü kısım, II. bölüme bkz.

308. Bu noktada birkaç yüzyıl içinde Zâhiri akım (İbni Hazm) da kendisine katılacaktır.

II. Bölüm
Bilginin Düzenlenmesinde Müslüman Teolojisinin (Kelam) Yeri

I. Antik Miras
Aristoteles'in Eseri. Antik Mirasın Nakli, Liberal Sanatlar
II. Kelam ve Müslüman Bilimler
Farabi'ye, 'İhvân-ı Safâ'ya, Hârizmi'ye, İbn el-Nedim'e, Gazali'ye, İbni Haldun'a göre
III. Hıristiyanlık'ta Teolojinin Durumu
Aziz Augustinus, Boetius, Cassiodorus, Sevillalı İsidore, Raban Maur, Scot Eriugena, St. Victorlu Hugues, Thomascı sentez.
— Sonuç

"De, hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?" (*Kur'an*, 39, 9). "Çin'de bile olsa bilimi arayınız." "Bilimi aramak her Müslüman'ın üzerine düşen bir görevdir." "Bilginlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha değerlidir." Bu şekilde içlerinde özlü ifadelerle müminler için bilimin (*'ilm*) yüceltildiği çok sayıda *Kur'an* pasajını ve hadisleri zikredebiliriz. Gazali, *İhyâ*'nın başında, özel olarak bilimin üstünlüklerine ayırdığı bölümde gerçek bir memnuniyetle bu pasajlar ve hadislerin çoğunu nakletmeyi ihmal etmemektedir.

Bilime (*'ilm*[1]) verilen ve çok doğal olarak bilim adamının (*'âlim*) kendisine de yansıyan bu üstünlük eskisi gibi bugünün de Müslüman toplumunun en çarpıcı özelliklerinden biridir. O,

1. Kelimenin etimolojisi ve çeşitli anlamları üzerine *İslam Ansiklopedisi*'nde (*EI*) Macdonald tarafından kaleme alınmış *'ilm* ve *ulamâ* maddelerine bkz. Gazali *İhyâ*'nın özel bir bölümünü (Kitap 1, bab 3, s. 28) *fıqh, 'ilm, tawhid, zikr ve hikma (hikmet)* kelimelerinin karşılıklı anlamlarını açıklığa kavuşturmaya ayırır. *İhyâ* ile ilgili olarak bu bölüm boyunca Hicri 1289 neşrinin sayfa numaralarına göndereceğiz.

aklımıza çok doğal olarak ortaçağın "papaz"ını[2] ve onun kendi çağının toplumunda işgal ettiği yeri getirmektedir. Fakat İslam'da bundan daha fazlası vardır. Çünkü papaz ortaçağ Hıristiyan dünyasında eğitimli olan unsuru temsil etmekle birlikte çoğu zaman bir rahip, yani kutsal bir görevle görevlendirilmiş kişidir. Fakat İslam dini gibi bir dinde rahiplik yoktur, "*Kur'an* Kelamı'nın taşıyıcısı", Tanrı ve din konusunda insanları aydınlatan kişi, doğrudan doğruya biliminden ötürü yüksek saygı görecektir.

Çünkü burada söz konusu olan *'ilm*, okuyucunun şimdiye kadar keşfetmiş olacağı gibi, her şeyden önce kutsal bilim, şu veya bu şekilde *Kur'an*, Sünnet, şeriatla, kısaca inanılması ve kurtuluşa erişmek için yapılması gereken şeyle ilgili olan bilimdir. Kelamın bu *'ilm* ile ilişkileri nedir ve daha genel olarak kelam Müslüman bilimlerinin bütünü içinde hangi yeri işgal etmektedir? Bu bölümün konusu budur. Takip edeceğimiz plan şu olacaktır: Hızlıca antik mirası, özellikle Aristoteles tarafından geliştirildiği şekilde bilimler sınıflamasını incelemekle işe başlayacağız. Sonra Aristoteles'ten İslam'ın ortaya çıkışına kadarki dönemde bu sınıflamanın kaderini takip edeceğiz. Bundan sonra içlerinde kelamın yerini belirlemek için Müslüman yazarların bize verdikleri ilk sınıflamaları ele alacağız. Soruşturmamızı Gazali ve İbni Haldun'la sürdüreceğiz. Nihayet işaret noktası olarak Hıristiyanlık'ta teolojinin durumunu ortaya koyacağız.

I. Antik Miras[3]

A. *Aristoteles'in Eseri*

Öğretisel açıklamalarının başına yerleştirmeyi sevdiği tarihsel kısa özetlemelerinin birinde, *Metafizik*'inin başında Aristoteles

2. Massignon'un, *Situation de l'Islam*'ında (Paris, 1939) İslam toplumunda ortaçağın toplumsal yapısının devamı üzerine uyarıcı düşüncelerle karşılaşmaktayız. Özellikle IV. bölüme bkz.

3. Bilim tarihi için, içinde geniş ve açıklamalı bir bibliyografyanın bulunduğu temel eser, daha önce zikredilen, Sarton'un eseridir: *Introduction to the history of science*, (1. cilt, Homeros'tan Ömer Hayyam'a; 2. cilt, 1. kitap, Rabbi ben Ezra'dan Gerard de Cremone'a (Cremonalı Gerard'a); 2. kitap, Robert Grosteteteden Roger Bacon'a: sırasıyla 839, 450 ve 765 sayfalık üç büyük cilt). Şuna da bkz. Brunet ve Mieli, *Histoire des sciences*, Paris, Alcan, 1935 (ortaçağın başında, 735'de ölmüş olan Bède le Vénérable'e kadar gelmektedir). Daha özel olarak Arap bilimi için bkz. A. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leyde, Brill, 1939. Bilimlerin sınıflandırılması için bkz. Mariétan, *le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas*, Paris, 1901.

felsefenin, yani "nedenlerle bilme" olarak tanımladığı bilginin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Sırasıyla Sokrates öncesi okulları, Pythagorasçıları, Elea Okulu'nu gözden geçirir ve İdealar kuramını eleştirdiği hocası Platon'a gelir. Aristotelesçi sentez böylece, kendisini, yüzyıllar boyunca gerçekleştirilmiş büyük araştırma çabalarının bir tamamlanması olarak takdim eder. Bu çabanın sonuçları, sıkı bir biçimde eşgüdümlü bir hale getirilmiş bir bütüncül görüşe ulaşmak amacıyla ele alınıp incelenmiş, birleştirilmiş ve bir düzen içine sokulmuştur. Yüzyılları aşarak o kadar sağlam bir şöhret kazanacak olan bu teşebbüste bu kadar büyük güvenle başarılı olmak için Stageiralı'nın dehası, geniş bilgisi ve hizmetine sunulmuş olan imkânlar gerekliydi.

Bu sentezin temel özelliği *gerçekçiliğ*idir. Şeylerin aralıksız akışı karşısında cesareti kırılmış olan Herakleitos bunun sonucunda özdeşlik ilkesini inkâr etmeye gitmişti: Aynı ırmakta iki kez yıkanamazsınız ve doğanın bilgisi imkânsızdır. Platon duyusal dünyayla ilgili olarak aynı şüpheciliği sergiler: Bu dünya, bilimin değil, olsa olsa sanının (*doksa*) konusu olabilir. Fakat Platon sırf akılsal nesneler olduklarını düşünmediği, kendilerine aynı zamanda pozitif bir evrensellik tanıdığı İdealara inanmaktaydı. Her şeyin tepesinde aklın yukarıya doğru çıkan diyalektiği vasıtasıyla temaşa etmeye yöneldiği İyi'nin İdeası bulunmaktaydı.

Şeyler hakkında sırf *mantıksal* bir açıklama veren bu diyalektiğin tersine Aristoteles'in felsefesi kendisini gerçek bir bilgi olarak takdim eder: Bilginin konusu (duyusal şeylerden) ayrı İdealar, örnekler (paradigmalar) dünyası değildir; gerçek, şeylerin içine girmiş olan varlıktır. Akılsal varlık (*ma'qûl*), şeylerin, her şeyin, hatta oluşun içindedir, ona içkindir. Böylece güvenilir bir bilgi, gerçeğin bilgisi, tüm kapsamında ve farklı ontolojik derecelerinde gerçek olanın bilgisi mümkündür. Nasıl gerçeğin farklılaşmış bir yapısı varsa, bilginin kendisinin de farklı planları ve zorunlu olarak farklı yöntemleri olacaktır.

Aristotelesçiliğin ruhunun kendisini meydana getiren bu ilkeler, doğal olarak Aristoteles'in eserlerinde de karşımıza çıkmakta ve özellikle bilimler sınıflamasının esin kaynağı olmaktadır.

1. *Organon*: Ve her şeyden önce akla, emin adımlarla yürümesine imkân verecek bir "alet" gerekir. Mantığın, yani daha sonra Bizans döneminde, *Organon* (alet, araç) adı altında bir araya geti-

rilecek olan eserler grubunun rolü budur. Öklides'in kısa bir süre sonra (İÖ 320'ye doğru) geometri için yapacağı şeyi Aristoteles mantık için yapmıştır: Kelimenin gerçek anlamında mantığı kurmuş ve tek bir hamleyle ona kesin statüsünü vermiştir. *Organon* Araplarda çok parlak bir geleceğe sahip olacaktır.[4] Eski hayatını terk eden Gazali onu bağışlayacak, *Munkız*'ında felâsifenin (Yunanlıların basit bir devamı olan) fizik ve metafizik alanındaki görüşlerini şiddetle reddetmesine karşılık, onların mantığını güçlük çıkarmaksızın kabul edecek ve bizzat kendisi bu konuda açıklığı ve öğretici özelliğiyle dikkat çeken eserler kaleme alacaktır.[5]

Organon, mükemmel organik bir birliği olan tam bir bütün teşkil eder. Eserin hedefi aslında kelimenin gerçek anlamında bilimi, yani nedenlerle kesin bilgiyi meydana getiren tek şey olan kanıtlayıcı, yani *apodiktik* akıl yürütmedir. Bu, *İkinci Analitikler*'in konusudur. Fakat kanıtlama, ancak kıyasın ona götürmesi durumunda mümkündür. Böylece, *Birinci Analitikler,* kıyasın ayrıntılı bir incelemesini yapar. Kıyas, kendi payına, önermeyi gerektirir. Bu da *Peri Hermeneias*'ın konusunu meydana getirir. Nihayet önerme, gerçeği içine alan on kategoriden her birine karşılık olan terimlerden meydana gelir. Bundan da bu terimleri inceleyen *Kategoriler* kitabı çıkar. Kanıtlayıcı kıyasın yanında diyalektik kıyas da vardır. Bu, *Topikler*'de incelenir. Son olarak *Sofistik Delillerin Çürütülmesi,* akıl yürütme sanatı içine sızması mümkün olan farklı aldatmacalara işaret eder.

2. *Bilimlerin bölünmesi; üç tür bilgi*: Farklı bilgileri nasıl sınıflandırabiliriz? Aristoteles bize şunu söylemektedir: Her düşünce ya kuramsaldır (*thèoretique, speculative*), ya pratiktir (*pratique*) ya da meydana getirmeyle, üretmekle (*production*) ilgilidir (*poétique*). Hakikati, ondan elde edilebilecek uygulamalarla ilgilenmeksizin bizzat kendisi için aradığında düşünce, kuramsaldır. Ona karşılık gelen bilimler matematik, fizik (doğa bilimi) ve ilk felsefedir (metafizik). Pratik düşünce eylemi düzenlemek amacıyla bilen düşüncedir. Bu düşünceye karşılık olan bilimler ise ahlak felsefesi veya etik, ev idaresi (*l'économique*) ve siyasettir. Nihayet prodüktif veya "poetik" düşünce bizim dışımızda bulunan

4. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe; ses traductions, ses applications,* Paris, Vrin, 1934.
5. *Mi'yar al-'ilm* ve *Mihakk al-nazar.*

nesneleri meydana getirmek, üretmek amacıyla alınması gereken tedbirleri, kullanılması gereken araçları bilen düşüncedir. Ona tekabül eden bilimler ise (içine bütün sanatları alan) şiir, hitabet (*la retorique*) ve cedeldir (*la dialectique*) –yalnız bu sanatlar arasında şiir ve müzik ilk sırayı işgal eder–. İnsan bilgisinin bu üçlü bölmesi düşünce tarihinde çok önemlidir. O, her adımda, önce Latin yazarlarda, sonra Arap yazarların kendilerinde karşımıza çıkacaktır.

Ancak konumuzu en yakından ilgilendiren şey, Aristoteles tarafından en yüksek bilime, ilk felsefeye, doğal teolojiye, eski yazarların ilahiyat diye adlandırdıkları ve daha sonra onlar arasında bazılarında kelamla karışmaya doğru gidecek olan şeye ayrılmış olan yerdir.

Bu ilk felsefe, diğer bilimlerin bütünü içinde nereye yerleşmektedir? Bu meselenin tüm menzilini kavramak için kuramsal bilimlerin bölünmesine temel ödevi gören ilkeyi dikkatli bir biçimde göz önüne almak zorunludur. İnsan aklının konusu, akılsal olandır (*intelligible=ma'qûl*) Fakat bu akılsal; a) ne gerçekte ne de soyutlama yoluyla kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir biçimde maddede bulunabilir: Örneğin, insan sadece bir bedene sahip olmaksızın varolması mümkün olmayan bir varlık olmakla kalmaz, onu bir bedene sahip olmaksızın tasavvur etmek de mümkün değildir. Şüphesiz, tümel (*universel*) insanı tasavvur etmem için, onun şu veya bu bireysel, somut özelliğini (sarışın, iri, Atinalı vb olmasını) bir tarafa bırakmam gerekir; ama bu soyutlama türünde benim kavramım gene de "ortak duyusal madde"yle yüklü olarak kalır. Bir kenara bırakılmış olan, sadece "bireysel madde"dir. Bu soyutlama türüne tekabül eden bilim, fiziktir, yani Aristoteles'in fiziğidir. Fiziğin konusu hareket içinde olan varlık, harekete tâbi olan varlık, maddi ve duyusal varlık, başka bir ifadeyle cisimlerdir.

Fakat b) ancak maddede var olmaları mümkün olmakla birlikte maddesiz olarak düşünülmeleri mümkün olan akılsal nesneler de vardır. Ağaçtan veya demirden, kırmızı veya beyaz bir küre olduğunu tasavvur etmeksizin kavramsal olarak bir küreyi düşünmem, ne olduğunu kavramam mümkündür. Bununla birlikte var olmak için kürenin şu veya maddeden, şu veya bu renkte olması gerekir. Böylece akıl şeylerden (sürekli veya süreksiz) niceliği "çıkarabilir." Matematiğin konusu budur.

Nihayet c) bazı kavramlar (fiil, kuvve, ruh, iyilik vb) sadece ister ortak ister bireysel maddeleri olmaksızın düşünülmeleri mümkün şeyler olarak kalmazlar, aynı zamanda maddesiz olarak gerçekleşebilirler. Onlar metafiziğin veya varlık olmak bakımından varlığın biliminin konusunu teşkil ederler.

Bir aynı nesnenin yukarıda göz önüne alınan üç bakış açısından "tasavvur edilebileceği" açıktır. Fildişinden bir bilye, fildişinden yapılmış olması bakımından, hareket veya sükûnet içinde olması bakımından fizikçinin inceleme konusu olabilir. Matematikçi, onu geometrik bir biçime sahip olması bakımından inceleyecektir. Nihayet varlık açısından onu göz önüne alan metafizikçi onun olumsallığını kabul edecektir.

Aristoteles'te kuramsal bilginin yapısı işte bu farklı soyutlama türlerine veya düzlemlerine dayanmaktadır. Öte yandan onun bu bilgiyi deyim yerindeyse "uygulamaya koyduğu" söylenebilir. Platon'un öğrencisi olarak bildiği ama kendisine karşı büyük bir kabiliyeti olmadığı görülen matematik hariç, Aristoteles, zamanının bütün bilimleri üzerine yazmıştır. Daha önce mantıkla ilgili eserlerinden söz ettik. Pratik bilim alanında *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Politika*'yı yazmıştır. *Retorik* ve *Poetik* ise poetik bilimlerle ilgilidir. Metafizikle ilgili eserleri esas olarak *Metafizik*'in Yunan harfleriyle adlandırılan -bazı Arapça çevirilerinde onun *Kitâb al-Hurûf* (*Harfler Kitabı*) adı, bundan kaynaklanmaktadır- on iki kitabını içine alır. *Fizik* alanında eserleri, doğa felsefesine karışmış olarak, bugün geniş anlamda doğa bilimleri diye adlandırılan şeyi (göğün, dünyanın, hareketin vb incelenmesi) ve doğa bilimlerini, özellikle biyolojiyi içine alır. Aşağıda Aristoteles'in eserlerinin bütününün bir tablosunu vermekteyiz. Arapça'ya çevrilmiş olanların yanında onların Arapça adlarını da veriyoruz.

Aristoteles'e Göre Bilimlerin Sınıflandırılması:[6]

Mantık ..... *al-mantıq*
Organon ..... *al-mantıqiyyât*
1. Kategoriler ..... *qâtîgûryâs veya al-maqûlât*
2. Önermeler Üzerine ..... *bârî irmâniyâs veya al-'ibâra*

6. Arapça isimler İbn al-Nadîm'in *Fihrist*'inden (Kahire neşri, s. 345 vd) alınmıştır. Sadece Aristoteles'in ana eserlerinin isimlerini veriyoruz. Çeviriler listesi tam değildir. Madkour'un doktora tezinde (*L'Organon*, s. 10-11) *Tis'u rasâ'il*, Kahire neşri, s. 11-118'den alınmış İbni Sina'ya göre mantığın (karşılıkları olan Yunanca terimlerle birlikte) bölünmesiyle karşılaşılmaktadır.

3. Birinci Analitikler ..... *anâlûtîqâ veya tahlil al-qıyâs*
4. İkinci Analitikler ..... *abûdiktîqâ veya anâlûtîqâ al-thâni veya al-burhân*
5. Topikler ..... *tûbîqâ veya al-jadal*
6. Sofistik Delillerin Çürütülmesi ..... *sûfistîqâ veya al-mughâlitûn*

Nazari Bilimler
I. Fizik ..... *al-tabi'iyyât*
A. Fizik Eserleri
1. Fiziğin Sekiz Kitabı ..... *Kitâb al-samâ' al-tabi'î*
2. Gök (ve Dünya) Üzerine ..... *Kitâb al-samâ' wa l-'alam*
3. Oluş ve Yokoluş Üzerine ..... *Kitâb al-kavn wa l-fasâd*
4. Meteorologica ..... *Kitâb al-âthâr al-'ulwiyya*
B. Biyoloji Eserleri
1. Ruh Üzerine (üç kitap) ve ..... *Kitâb al-nafs* ona bağlanan ve *Parva Naturalia* diye adlandırılan farklı kitaplar
2. Hayvanların Tarihi
3. Hayvanların Kısımları
4. Hayvanların Oluşumu

II. Matematik ..... *al-riyâdiyyât*
1. Aritmetik ..... *al-hisâb*
2. Geometri ..... *al-handasa*

III. Metafizik veya ..... *mâ ba'd al-tabi'a, al-ilâhiyyât*
İlk Felsefe
Metafiziğin on iki kitabı ..... *Kitâb al-hurûf*

Pratik Bilimler (insan eylemiyle ilgili)
I. Ahlak felsefesi veya etik ..... *Kitâb al-akhlâq*
II. Politika (ve ev ekonomisi)

Poetik Bilimler (bir malzeme aracılığıyla üretimle ilgili)
I. Retorik ..... *al-khataba*
II. Poetik ..... *shi'r*
(İlk sırada şiir ve müzik olmak üzere bütün sanatları içine alır).

3. *Aristoteles'in Tanrı'sı:*[7] Aristoteles'in sisteminde "teoloji" hangi yeri tutmaktadır? Varlıkların nedenlerini özenle inceledikten sonra Aristoteles *Metafizik*'inde dünyayı harekete geçirmek

7. Aristoteles'in Tanrı'sı için özellikle şunlara bkz. Jacques Maritain, *la philosophie bergsonienne*, ikinci baskı, Paris, Rivière: Ek, Aristoteles üzerine şerhler, s. 409-443; Gilson, *L'ésprit de le philosophie mediévale*, Paris, Vrin, 1932, IV. bölüm, s. 67-68 (dipnotlarla birlikte); D. Ross, *Mind*, 1924, s. 289 vd ve *Metafizik* şerhinin Girişi, cilt I, s. 135, 137 vb.

için aynı zamanda hem en yüksek İyi hem de en yüksek Akılsal olan en yüksek bir arzu nesnesinin gerekli olduğu sonucuna varmaktadır. Bu, zorunlu, değişmez ve dünyanın ereksel nedeni olan Varlık'tır.[8] "Göğün ve doğanın kendisine bağlı olduğu ilke budur. Onun hayatı bizim ancak kısa bir süreliğine yaşadığımız en yüksek mükemmelliği gerçekleştirir. [...] Çünkü, mutluluğu fiili olduğundan o, bu hayata her zaman sahiptir. [...] Bundan ötürü biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir yaşayan (canlı) varlık olarak adlandırmaktayız."[9]

Böyle bir Tanrı kavramının, Hıristiyan veya Müslüman dindar ruhlarda derin bir etki uyandıracağı açıktır ve bütün problem, aklın uzun ve zahmetli araştırması sonunda eriştiği bu Tanrı'nın, Vahyin bize varlığını haber verdiği Tanrı veya Pascal'ın ifadesiyle, "İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un Tanrı'sı" olup olmadığını bilmektir. Bu *doğal* teoloji Tanrı hakkında bize sadece Vahyin vereceği bir üst bilgiye yer bırakmakta mıdır? Bu problemin çözümüyle ilgili olarak zihinler derin bir biçimde birbirinden ayrılacaktır. "Filozofların Tanrı'sı"nı Vahyin Tanrı'sına özdeş kılma girişimi, Aristoteles'in bu Tanrı'sının yüzyıllar içinde özellikle Yeni-Platoncu şerhçilerin etkisi altında deyim yerindeyse dinsel bir zenginleşme kazanacağı ölçüde daha büyük olacaktır. Bu Tanrı, her şeyin kendisinden çıktığı Bir gibi, dünyanın Işığı, ruhların Güneşi gibi bir varlık olarak görünecektir. Bunun sonucunda bazı filozoflarda bu girişimin çekiciliğinin çok güçlü olması ve bu filozofların sonunda onun bu çekiciliğine boyun eğmiş olmaları şaşırtıcı değildir. İslam'ın durumunda bu girişimin çekiciliğini daha da artıran şey, aklın keşfettiği Tanrı'yı *Kur'an*'ın bildirdiği Tanrı'yla daha kolay bir biçimde özdeşleştirmeyi mümkün kılan ve böylece kelamı sadece bir üst metafizik yapan Üçleme dogmasının yokluğudur.[10] Birazdan Araplarda bilimler sınıflaması-

8. Aristoteles'in *Fizik*'inin de kendi yönünden hareket ettirici neden kavramına yükseldiği ve bundan çıkan Aristoteles'in ereksel neden olarak Tanrı' kavramıyla hareket ettirici neden olarak Tanrı kavramlarını birbirleriyle bağdaştırma problemi nin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu problem ve göndermeleri için Louis Gardet, *Avicenne*, *RT*, s. 564, 2 numaralı dipnota bkz.

9. *Metaphy*; 7, 1072 b, 14-29, Tricot çevirisi, cilt II, s. 174-175.

10. "Idh kathîrun min al-nâsi sabaka ilâ vahmihim anna fahva hâdhâ l-kitâb va madmûnuhu huva al-kawl fî l-bâri subhânahu wa ta'âlâ wa l-'aql wa'l-nafs wa sâ'ir mâ yunâsibuha va anna 'ilm mâ ba'd al-tabi'a wa 'ilm al-tawhid wâhidun bi 'aynihi" (çoğu insan bu kitabın konusunun Tanrı'nın, aklın, ruhun ve onunla ilgili olan şeylerin incelenmesi olduğunu ve metafizik ile kelamın bir ve aynı şey olduğunu zannetmiştir), *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, Dieterici neşri, s. 85.

nı ele aldığımızda ve daha da açık olarak üçüncü kısmın birinci bölümünde felsefenin kelamla ilişkilerini incelediğimizde bunu göreceğiz.

B. *Antik Mirasın Nakli - Liberal Sanatlar*[11]

Bu incelemeye daha iyi başlamak için Aristoteles'in bilimler sınıflamasının VIII. yüzyılda doğrudan Araplara geçmesinden ve onlar aracılığıyla XII.-XIII. yüzyıllarda Avrupa'nın yolunu tutmasından önceki serüveni hakkında birkaç cümle sarf etmemiz gerekmektedir.

Aristoteles'ten sonra kuramsal düşüncenin nasıl itibarını yitirdiğini biliyoruz: Zamanın mutsuzlukları sonucu saf araştırma yolundan sapmış olan zihinler, her şeyden önce ahlaksal uygulamalara yönelmiş olan kibirli bir Stoacılığa sığınmışlardı. Bu pragmatik eğilime İskenderiye Okulu gelip bir pozitif bilimler hareketini (matematik, fizik, filoloji vb) eklemişti. Öte yandan bu, ileride Müslüman dünyasının kendisinden büyük ölçüde yararlanacağı Doğu'nun mistik eğilimlerini geniş ölçüde yeniden ele alan bir sentezi dışarıda bırakmamaktaydı. Roma da Yunan Okulu'na devam ettikten sonra ortak bir mirasın meydana getirilmesine kendi katkısını getirecektir.

Öğretilerin birbirleriyle karşılaşması, yeni olayların, yeni keşiflerin gittikçe artan katkısı, yeni disiplinlerin ortaya çıkışı sonucunda öğretime temel ödevi gören bir Yunan-Roma kültür biçiminin kendini gösterdiği görüldü. Bu kültürün en açık ifadesi Romalıların kendilerine taktıkları "liberal sanatlar" (*artes liberales*) adıyla büyük rağbet görecek olan şeyde karşımıza çıkmaktadır. Onun kaynağı daha önce içine jimnastiği, grameri, müziği, aritmetiği, geometriyi ve astronomiyi alan zorunlu bir öğretimin var olduğu Atina'ya geri gitmektedir. Bir hocayla felsefe öğrenmeye ancak Plutarkhos ve Philon'un "eğitim veya bilimler dönemi" diye adlandırdıkları bu dönemden geçtikten sonra başlanabilirdi. Bu öğretim usullerinin Roma'ya gelmesi ve orada yavaş yavaş Roma halkının dehasına adapte olması normaldi. Bu liberal sanatların listesini tespit eden ilk kişi, *Disciplinorum libri*, IX'da Terence Varron (İÖ 116-27) olmuştur. Onun verdiği liste şuydu:

11. Martin'in, *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*deki "Arts liberaux" başlıklı mükemmel maddesine bkz.

1. Gramer
2. Diyalektik
3. Retorik
4. Geometri
5. Aritmetik
6. Astroloji
7. Müzik
8. Tıp
9. Mimari

"Yedi liberal sanat yasası" bu kitaptan alınmıştır. Varron'un çağdaşı olan Cicero ise liberal sanatlar olarak şunları saymaktadır: Geometri, edebiyat, doğa bilimleri, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi. Bütün bunlar retoriğe bağlıdırlar çünkü dönemin ideali, hatiptir. Bu ideal yüzyıllar boyu devam edecektir ve Aziz Augustinus'un son tarihçilerinden biri, onun kitabının ana bölümünü haklı olarak "Vir eloquentissimus" diye adlandırabilmiştir.[12]

Bu bilimler sınıflaması ileride işaret edeceğimiz birkaç değişiklikle Aziz Augustinus (354-430), Boetius (yaklaşık 480-524), Cassiodorus'tan (yaklaşık 477-570) geçerek İsidore de Seville (Sevillalı İsidore) (yaklaşık 560-636) ve Bède le Vénérable (673-735) ile ortaçağın eşiğine kadar gelecektir. Burada aklımızda tutmamız gereken şey, bir yandan liberal sanatların Avrupa'da Müslümanlarla temastan önce ortaya çıkmış olduğu, diğer yandan Atina ve Roma kaynaklı bu *artes liberales*'in Bağdat'ın Yunan mirasını "özümlemesi"den ve bazı noktalarda ona kendi katkısını getirmesinden sonra, özellikle bilimlerle ilgili olarak deyim yerindeyse, yeni bir unsurla "şişmiş" olduğudur.

II. Kelam ve Müslüman Bilimler

Jurjî Zaydân, *İslam Uygarlığı Tarihi*'nde[13] Arap bilimlerini üç ana kısma ayırmaktadır:

1. *Kur'an*'ın incelemesi olarak İslam'ın kendi bünyesinde ortaya çıkan bilimler: hadis, fıkıh, dil, tarih. Bunları "İslami bilimler" veya "İslam literatürü" diye adlandırmaktadır.

2. İslam öncesi dönemde de var olan ama İslam'dan sonra yeni bir canlılık kazanan bilimler: şiir, hitabet sanatı. Bunları "İslam öncesi literatürü" veya "Arap literatürü" diye adlandırmaktadır.

3. Arapça'ya çevrilmiş olan bilimler: tıp, geometri, felsefe, astronomi, matematik vb. Bunları da "yabancı bilimler" diye adlandırmaktadır.

12. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938.
13. Jurjî Zaydân, *Ta'rikh al-tamaddun al-islâmî*, cilt III, s. 37.

Zaydân'ın bölme ilkesi görüldüğü gibi tamamen tarihseldir. Ama pedagojik açıdan açık ve toplu bir açıklama için faydalı olmaktan geri kalmamaktadır. Fakat onun içinde kelamı göremekteyiz. Kelam, bütünüyle İslami bilimlerin bir parçası mıdır? Yoksa Ahmed Emin'in yerinde bir biçimde işaret ettiği gibi[14] Yunan zihniyle Arap zihni arasındaki bir birleşmenin mi ürünüdür?

Her halükârda bu bölümün konusu her şeyden önce tasvir etmek olduğundan Arap yazarların kendilerinin bize vermiş oldukları en tanınmış sınıflamalarla yetinmeyi ve az çok doğrudan bir biçimde insan bilgisini bir düzene koymayı teklif eden insanlar hakkında bilgi edinmeyi tercih ediyoruz. Önce Dâvûd Gundisalvi tarafından Latince'ye çevrilmiş olan *İlimlerin Sayımı* (*İhsâ' al-'Ulûm*) adlı eseri, ortaçağda o kadar büyük bir başarı elde etmiş olan Farabi'yi ele alacağız. Sonra X. yüzyılda Bağdat ve Basra'da mevcut bilgilerin, gizli bir amacı olan ve ana-akım İslam'a aidiyeti çok şüpheli olan bir sentezini yapan İhwân al-Safâ'nın ansiklopedisine başvuracağız. Bu iki eser "bilimsel"dir, yani yazarları belli bir dünya görüşüyle ilişkili tutarlı bir öğretiyi sergilemek amacındadırlar. Buna karşılık Hârizmî'nin *Mafâtih al-'Ulûm*'u ve İbn el-Nedim'in *Fihrist*'inde zamanın yaygın uygulaması içinde kelamın diğer bilimler arasında hangi yere sahip olduğunu görebileceğiz. Gazali'yle birlikte yeniden dogmatik bakış açısıyla karşılaşacağız. Nihayet, İbni Haldun zaman bakımından belli bir uzaklıktan bakarak farklı bilimleri yerlerine yerleştirmeye çalışan tarihçinin bakış açısını bize verecektir.

A. *Farabi'nin* Bilimlerin Sayımı*'nda Kelamın Yeri*[15]

Ortaçağda *De Scientiis*, *De Ortu scientiarum* adıyla bilinen ve Arapça metninin uzun zamandan beri kaybolmuş olduğu dü-

14. *Duhâ*, s. 8.

15. İbni Sina'da bilimlerin sınıflandırılması kendi başına bir incelemeyi haketmektedir. Burada onun Aristoteles'in kuramsal ve pratik bilimin ve pratik bilimin içinde de üç soyutlama düzeyinin ayırt edilmesine dayanan akılsal bilgiyle (*al-'ulûm al-'aqliyya*) ilgili olarak verdiği sınıflamaya işaret edelim. Bu özelliğiyle İbni Sina'nın sınıflandırması, Latin Ortaçağı'nda önemli bir rol oynamıştır. Bilimlerin sınıflandırılması üzerine risalesinde (*Tis'u rasâil*, Kahire neşri, s. 104 vd) İslam bilimlerine hiç yer verilmemiş olduğuna dikkat edilmelidir. İbni Sina'nın burada kendisini akılsal bilimlerle sınırlamak istediği doğrudur. Bununla birlikte metafiziğin türevi olan şeyler olarak peygambersi esinlenmeden ve gelecek dünyanın hâllerinden söz etmektedir. Bu risalede zikredilen büyük bölümler şunlardır: I. (Konusu hakikat olan)

şünülen *Bilimlerin Sayımı*[16] (*İhsa' al-'ulûm*) ancak 1921 yılında neşredilmiştir. Farabi'nin bu sınıflamasını Gonzales Palencia'nın (1932) İspanyolca baskısına dayanarak sergileyeceğiz.

Farabi hemen başta bizi niyeti hakkında bilgi sahibi kılmaktadır: Amacı, zamanının bilim olarak kabul edilen bütün bilimlerini saymak, onların konularını açıklığa kavuşturmak ve eğer varsa, kısımlarından söz etmektir. Bu bilimler beş grupta toplanmaktadır. Bunlar: 1. dil bilimleri (*'ilm al-lisân*); 2. mantık (*'ilm al-mantıq*); 3. matematik (*'ilm al-ta'âlim*); 4. fizik ('ilm al-tabi'a) ve metafizik (*al-'ilm al-ilâhî*); 5. siyaset bilimi (*al-'ilm al-madanî*), hukuk bilimi (*'ilm al-fıqh*) ve kelam bilimidir (*'ilm al-kalâm*).

Dil bilimleri burada bizi ilgilendirmemektedir: Onlar gramer (morfoloji, sentaks vb); yazma, okuma ve şiiri içine almaktadır. Mantık, temel ve en soylu kısmı dördüncü, yani apodiktik kanıtlama (*burhân*) olan sekiz kısımdan meydana gelmektedir. Bunlardan ilk üçü kanıtlamayı hazırlar, diğer dördü ise ona dayanır. Bu, Aristoteles'in *Organon*'udur. Matematik, yedi ana bilimi içine alır: aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlıklar bilimi ve mekanik. Fiziğin kısımları da hakiki veya düzmece Aristotelesçi geleneğin kısımlarıdır.

Tümüyle Aristoteles'in ona karşılık olan kitaplarında bulunduğunu söylediği metafiziğe gelince, Farabi onu üç kısma ayırır: 1. varlıklar olmak bakımından varlıkları inceleyen kısım; 2. konusu özel bilimlerin temelindeki ilkeler olan kısım; 3. ne cisimler olan ne de cisimlerde bulunan varlıkları inceleyen kısım. Sonra metafiziğin bu son kısmının çözdüğü meseleleri inceler: Bunlar, gayri maddi şeylerin varlığı, onların sayıları, hiyerarşileri, bir İlk, Mükemmel, Ezeli-Ebedi, Bir (*al-wâhid, al-awwal*), Hakikat olan var-

kuramsal bilim: (Aristoteles'in eserlerini kapsayan sekiz temel bilimi ve yedi türemiş bilimi, yani tıp, astroloji, fizyognomi, rüya yorumu, falcılık, sihir ve simyayı) içine alan fizik); aritmetik, geometri, astronomi, müzik ve bir dizi türemiş bilimi içine alan matematik ve metafizik. Bu sonuncu beş ana kısımla (Aristoteles'in *Metafizik*'inin büyük kısımları) iki türemiş kısmı, peygambersi esinlenmeler ve gelecek hayatın hâllerini içine alır. II. (Konusu iyi olan) *pratik* bilim: Bu bilim, birey ahlakını, ev ahlakını ve (İbni Sina'nın peygamberlik öğretisini de kendisine bağladığı) siyaset felsefesini içine alır. İbni Sina'nın düşüncesinin bu son cephesi için bkz. Gardet, *Avicenne*, *RT*, s. 541-542; 708-719.

16. Arapça'da *Bilimlerin Sayımı* ilk kez bilimsel, edebi ve aylık bir dergi olan *İrfân*'da yayınlanmıştır (Saida (Suriye), 1921, cilt VI. Fakat eseri 1928 tarihli olan Sarton ondan bahsetmemiştir. Bunu *İhsâ*'nın Kahire (1931) ve Madrid'deki (1932) diğer baskıları izlemiştir. Osman Emin, İbn Dâvûd Gundissalvi'nin ortaçağ Latince çevirisinden yararlanarak onun yeni bir eleştirel baskısını hazırlamaktadır.

lığın varlığıdır -bu varlık, Tanrı'dır-. Bunu daha sonra Tanrı'nın fiilleri takip eder: varlıkların yaratılması, onlarda hüküm süren düzen, Tanrı'da adaletsizliğin olmadığı, Tanrı hakkında sahip olunan yanlış anlayışların reddi vb.

Demek ki, önümüzde usulüne uygun bir *doğal teoloji* bulunmaktadır: Yeni-Platonculuğun güçlü rengini taşıyan Aristoteles'in doğal teolojisi. Geriye kelamın ona herhangi bir tamamlama getirip getirmeyeceğini görmemiz kalmaktadır. Önce kelamın siyaset ve fıkıh bilimiyle aynı gruba yerleştirilmiş olduğuna işaret edelim. Bu üç bilimin ilişkileri oldukça sıkıdır. Siyaset bilimi veya felsefesi -Farabi bu her iki deyimi de kullanmaktadır- aynı zamanda hem siyasi hem ahlaki bir disiplindir. Onun konusu insanlara mutluluğu, bu dünyada değil, ancak gelecek bir hayatta bulunan mutluluğu sağlamaktır. Bu dünyadaki tek mutluluk ise iyiyi gerçekleştirmek, erdemli olmaktır. Ancak insanların öyle olabilmeleri için sitenin başında yetkisini kullanmasını bilen bir önderin bulunması gereklidir. Farabi burada kısaca sitenin kuruluşuna dair sevdiği görüşleri geliştirmektedir. Bunlar büyük ölçüde isim vererek zikrettiği Platon'un *Devlet*'inden ve Aristoteles'in *Politika*'sından alınmış görüşlerdir. Öte yandan onları *İdeal Devlet*'inde (*al-madina al-fâdila*) işin erbabı olarak (*ex professo*) ele almıştır.

Nihayet yazar eserinin son kısmına, kelamı ele alan son derece etkileyici kısma gelmektedir. "Fıkıh bilimi" diye yazmaktadır Farabi, "insanın yasa (şeriat) koyucunun özel olarak belirtmediği şeyleri keşfetmesini mümkün kılan bilimdir." O bunu yasa koyucunun ölçütünü ve çerçevesini verdiği şeylerle onları ölçmek suretiyle ve yine yasa koyucunun bu dini tesis ettiği zamanki amacına kendisini uyarlayarak yapar. Öte yandan her din Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, dünyayla ilgili inanılması gerekli şeyler gibi dogmalar ve Tanrı'yı ululamaya yarayan ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen fiiller gibi pratik fiiller içerir. Bundan ötürü de fıkhın iki kısmı vardır: inançlarla (dogmayla) ilgili kısım ve fiillerle ilgili kısım.

"Kelam, insana dinin kurucusu tarafından belirlenmiş inançlar ve fiilleri zafere eriştirme ve onlara aykırı düşen şeyleri çürütme imkânı veren bir bilimdir. Bu bilim de iki kısım içerir: inançlarla ilgili kısım ve yasa koyucu tarafından belirlenmiş fiillerle ilgili kısım. Çünkü fıkıhçı (*fâqih*) bunların her ikisini de tartışmaksızın alır ve onları kendilerinden sonuçlar çıkaracağı temeller (*usûl*)

kılar. Mütekellim ise kendilerinden yeni sonuçlar çıkarmaksızın, fıkıhçının temeller olarak kullandığı ilkeleri zafere eriştirir. Eğer tesadüfen bir aynı şahıs bu iki rolü birden üstlenebilirse, o aynı zamanda hem bir fıkıhçı hem de mütekellim olacaktır: Kelamcı olarak ilkeleri zafere eriştirecek, fıkıhçı olarak da onlardan sonuçlar çıkaracaktır."[17]

Daha sonra Farabi kelamcılar tarafından kullanılan çeşitli savunma usullerini gözden geçirir. Bazıları, din tarafından öğretilen inanç ve kuralların Tanrı'nın vahyettiği şeyler olmalarından ötürü insan aklını aştıklarını dolayısıyla onun eleştirel inceleme alanı içine giremeyeceklerini söylemektedirler. Onlara göre vahyin özü, akla, kendi gücüyle erişemeyeceği, dahası kendisine kalsa reddedeceği şeyleri vermesidir ve tanrısal hakikatler ve buyruklar aklımıza aykırı olmaları nispetinde bizim için faydalıdırlar. O halde bize onları nakletmiş olan kişiye güvenmemiz gerekir çünkü o yalan söyleyemez. Onun doğruluğunu gerek mucizeleri gerek ondan önce gelmiş olanların tanıklıkları kanıtlamaktadır.

İkinci bir mütekellimler grubu dini şöyle savunurlar; önce yasa koyucu tarafından nakledilmiş olan inançlar ve buyrukları tam olarak tespit etmekle işe başlarlar. Sonra duyu verilerini (*al-mahsûsât*), herkes tarafından kabul edilen görüşleri (*al-mashhûrât*) ve aklın sonuçlarını (*al-ma'qûlât*) incelerler. Eğer bu şeylerde inançlarını destekleyecek şeyler bulurlarsa, kanıtlar olarak onlardan yararlanırlar. Eğer onlarda bunun tersine inançlarına aykırı şeylerle karşılaşırlarsa, inançları, hatta çok geniş anlamda olmak üzere, mecazi olarak yorumlarlar. Eğer bu mümkün olmazsa, ancak bu dine aykırı olan şeyi çürütmek veya onu dinde bulunan şeye uygun düşecek bir biçimde yorumlamak mümkün olursa bunu yaparlar. Eğer duyu verileriyle herkes tarafından kabul edilen görüşler kendi aralarında birbirleriyle uyuşma içinde değillerse, onlar arasında inanca en uygun olanı alırlar, ona karşıt olan görüşü reddederler. Eğer bu verilerin her ikisi de gerek bu veriler gerek inancın kendisi yorumlandığı zaman bile söz konusu inançla uyuşmuyorsa, öte yandan duyu verilerini, herkes tarafından kabul edilen görüşleri veya bu inanca aykırı düşen aklın sonuçlarını reddetmek mümkün değilse, o zaman bu kelamcılar ne yalan söylemesi ne de yanılması mümkün olmayan biri tarafından nakledilmiş olduğunu söyleyerek sözü edilen inancı zafere

17. *İhsâ*, Palencia neşri, s. 56-57.

eriştirme yoluna giderler. Sonuç olarak onlar diğerlerinin inancın bütünü hakkında ileri sürdükleri şeyi onun bir parçası hakkında ileri sürerler.

Başka bir grup kelamcı bu son durumda *ad hominem* (kişiyle ilgili) kanıtlar kullanırlar: İnançlarından birine saldıran kişinin kendi dininde benzeri iddialar bulmaya çalışırlar.

Başka bazıları kanıtlamalarıyla hasımlarını susturmayı başaramayınca onlara, kendilerine karşı çıkmaktan vazgeçinceye kadar bazı incitici yöntemler uygularlar. Bunlar, örneğin onları utandırma, usandırma, inatçılıklarının başlarına getirebileceği tehlikeleri fark etmelerini sağlamadır.

Nihayet başka bazıları dinlerin doğru olduğundan o kadar emindirler ki, onu muzaffer kılmak için hiçbir şeyden, yalandan iftiradan, mugalata yapmaktan dahi çekinmezler. Çünkü onlar şöyle düşünürler: kendilerine itiraz eden ya bir düşmandır ve bu durumda ona karşı yalanlar söylemek, iftiralar atmak, mugalata yapmak caizdir veya gerçek mutluluğunun nerede olduğunu bilmeyen aklı kıt bir insandır ve bu durumda da kadınlar ve çocuklara davranıldığı gibi onu söz konusu araçlarla yola getirmek yine mubahtır.[18] Farabi bu farklı tutumları sergiler ancak *kendi* tutumunu ortaya koymaz. Açıklaması X. yüzyılda Müslüman skolastik teolojisinin "yapı"sı konusunda hüküm süren belirsizliği en canlı biçimde göstermesi bakımından ilginçtir. Ancak son iki kelamcı grubu bir yana bırakılırsa (Farabi'de onları gülünç hale sokmak yönünde gizli bir arzunun varlığı sezilmektedir), açık bir biçimde savunmacı rolü kelamın kendine özgü işlevi olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan yazarımızın kendisi bu pasajın başında bunun nedenini de açıklamaktadır.

Ne var ki Farabi'nin sınıflandırması, "İslami bilimler"i (*fıkıh* ve *kelam*) bu bilimler sınıflamasının içine dahil etme tarzı bakımından yapaydır. Bu bilimler Aristotelesçi sınıflamanın (gelenek tarafından genişletilmiş) çerçevesi içinde kendi aralarında kademelendirilmiş diğer bilimlerin bütününe basit olarak öylece gelip eklenmektedir. Burada Aristoteles'in sentezinin temelinde bulunan epistemolojik ilkelerin herhangi bir anılması söz konusu değildir. Sınıflamanın "evrensel" karakterine de dikkat çekelim: Onda özel olarak İslami olan hiçbir şey yoktur. Ortaçağın Yahudi ve Hıristiyanları nezdinde o kadar başarı kazanmış olmasının nedeni bel-

18. Bkz. s. 56-59.

ki de budur: Birkaç hafif düzeltmeyle bu sınıflama, onlara içinde dinsel bilgiler de olmak üzere, bilgilerinin bütününün sentezini yapmalarına imkân verecektir. Batı'nın Farabi'nin bağdaştırmacılığından (*syncrétisme*) elde edeceği fayda budur.

Farabi'nin İhsâ' al-Ulûm'*una göre bilimlerin sınıflandırılması*:

I.	Dil Bilimleri	*'ilm al-lisân*
II.	Mantık	*'ilm al-mantıq*
	1. Kategoriler	*al-maqûlât*
	2. Peri Hermeneias	*al-'ibâra*
	3. Birinci Analitikler	*al-qıyâs*
	4. İkinci Enhalitikler	*al-burhân*
	5. Topikler	*al-mawâzi' al-jadaliyya*
	6. Sofistik Çürütmeler	*al-hikma al-mumawwiha*
	7. Retorik	*al-khataba*
	8. Poetik	*al-shi'r*
III.	Matematik	*ilm al-ta'lim*
	1. Aritmetik	*ilm al-'adad*
	2. Geometri	*ilm al-handasa*
	3. Optik	*ilm al-manâzır*
	4. Astronomi	*ilm al-nujûm*
	5. Müzik	*ilm al-mûsîqî*
	6. Ağırlıklar İlmi	*'ilm al-asqâl*
	7. Mekanik	*ilm al-hiyal*
IV.	Fizik	*ilm al-tabi'a*
	1. Asıl Anlamında Fizik	*al-samâ' al-tabi'î*
	2. Gök ve Dünya	*al-samâ' wa l'alam*
	3. Oluş ve Yokoluş	*al-kawn wa l-fasâd*
	4. ve 5. Meteoroloji	*al-âsâr al-'ulwiyya*
	6. Mineraloji	*al-ma'âdin*
	7. Botanik	*al-nabât*
	8. Zooloji ve Psikoloji	*K. al-hayawân ve K. al-nafs*
V.	Metafizik	*al-'ilm al-ilâhî (mâ ba'd al-tabi'a)*
VI.	Politika	*al-'ilm al-madanî*
VII.	Hukuk	*'ilm al-fıqh*
VIII.	Kelam	*ilm al-kalâm.*

B. *İhvân-ı Safâ'nın* Ansiklopedisine Göre Kelamın Yeri*[19] (Rasâ'il İkhwân al-safâ)

"Saflık Kardeşleri"nin (Frères de la Pureté) ansiklopedisi, Dieterici'nin çalışmalarına rağmen, incelenmesi henüz tamamlanmamış olan çok geniş bir külliyatı (elli iki risale) temsil etmektedir. Onun oldukça esrarengiz, az tanınan bir cemiyetin eseri olduğu bilinmektedir. Zamanımıza bu cemiyetin üyelerinin sadece beşinin adı gelmiştir. Cemiyetin Mu'tezili, İsma'ili ve Karmati eğilimlerle birlikte aynı zamanda hem dinsel, hem felsefi hem de siyasi amaçları vardı. "Felsefeleri İranlı, Hıristiyan, Yahudi, Süryani, Hindu, Arap ve Yunanlı unsurlar içeren eklektik bir gnostikliktir. Onlar Aristoteles hakkında belli bir bilgiye sahiptiler. Ancak Pythagorasçı ve Platoncu öğretileri daha yakından tanıyorlardı. Bütün olarak Yunan felsefesi hakkında bilgileri daha önce Kindi ve Farabi tarafından sergilenmiş olan bilginin altındaydı."[20]

"Saflık Kardeşleri"nin akılcılıkları tartışılamaz. Bu akılcılığın dinsel bilimlere vermiş oldukları yerde kendisini açık bir biçimde gösterdiğini birazdan göreceğiz. Sarton onların bilim sınıflamalarının -Farabi'nin *İhsâ' al-'ulûm*'u hakkında da söylediği gibi- özü bakımından Philoponus[21] -ve Farabi'nin kendisi- tarafından nakledilmiş olduğu şekilde Aristoteles'in bilim sınıflamasının aynı olduğuna işaret etmektedir. Ancak *Rasâ'il*'deki sınıflamanın açık olarak Farabi'ninkinden daha ileriye götürülmüş ve geliştirilmiş bir sınıflama olduğunu görebiliriz.

Ansiklopedinin planının kendisi, yazarlarının bilimlerin hiyerarşisini görme biçimleri hakkında bize bilgi verebilir. Çünkü elli iki risale şöyle düzenlenmiştir:

1-14 arası risaleler: matematik ve mantık
15-30 arası risaleler: doğa bilimleri
30-42 arası risaleler: metafizik
42-52 arası risaleler: din, astroloji, sihir.

---

* Toplamda beş cilt olan İhvân-ı Safâ metinlerinin ilk dört cildi Ayrıntı Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Beşinci ve son cilt de yayın aşamasındadır. (y.h.n.)

19. Bibliyografya için *EI*, *İhvân-ı Safâ* maddesi (de Boer) ve Sarton, Giriş, cilt I, s. 660'a bkz. Çevirisine itiraz edilmiş olmakla birlikte biz onların Fransızca'da artık klasikleşmiş olan adlarını (*Frères de la Pureté*) koruyoruz. Bkz. Goldziher, *Über die Benennung der Ichwân al-Safâ, der İslam*, cilt I, s. 22-26, 1910 ve Sarton, cilt 1, s. 660, dipnot.

20. Sarton, *Introduction*, cilt I, s. 660.

21. Bkz. Bruno ve Mieli, *Histoire des sciences*, s. 963 vd.

Fakat yazarların kendileri 7. risalede tam bir bilimler sınıflamasını vermektedirler. Onlar üç tür bilimi ayırt etmektedirler:

1. "*ilm al-âdâb*" diye de adlandırdıkları, amaçları bu dünyada geçimi sağlamak ve ona biraz rahatlık getirmek olan "disiplinle ilgili bilimler" (*al-'ulûm al-riyâdiyya*). Bunlar dil bilimleri, aritmetik, simya, sihir, mekanik, çeşitli zanaatlar ve tarihi içine almaktadır.

2. Hukuki-dinsel pozitif (*waz'î*) bilimler (*al-'ulûm al-shar'iyya wa l-waz'iyya*). Bu bilimlerin amacı ruhu tedavi etmek ve kurtuluşa erişmesinde ona yardımcı olmaktır. Onlar *Kur'an* okumaları bilimi, *Kur'an* yorumu bilimi,[22] dinin tarihi bilimi, hukuk (*fıqh*) bilimi, ahlaki nasihatler, vaazlar bilimi, züht ve tasavvuf bilimi, nihayet rüya yorumu bilimini içlerine almaktadırlar. Fark edileceği üzere burada kelamdan herhangi bir iz yoktur. Bu, son (yani üçüncü) kısımda genellikle kelam tarafından ele alınan meselelerin kendilerini göstereceklerini göreceğimiz için özellikle karakteristiktir: kelamla pozitif verilerin içine karışmış olduğu dinsel bir metafizik arasındaki açık bir karıştırma.[23]

3. Gerçek felsefi bilimler (*al-'ulûm al-falsafiyya al-haqiqiyya*). Bunlar da içlerine şu bilimleri almaktadırlar: a) klasik dörtlü bölünmesiyle matematik bilimler (aritmetik, geometri, astronomi, müzik); b) mantık bilimleri (kendisine *Isagûcî*'nin eklendiği Aristoteles'in eserleri); c) içinde Aristoteles'in eserlerinden sonra daha önce "disiplinle ilgili (*riyâdî*) bilimler"de zikredilmiş olan uygulamalı sanatların tekrar karşımıza çıktığı doğa bilimleri; d) son olarak, ana-akım tutucu yazarlarda genellikle kelam tarafından ele alınan bütün konuları içine alan tanrısal şeylerle ilgili (*ilâhî*) bilimler. Burada (Aristotelesçi anlamda) yönetime özel bir önem verilmektedir çünkü sırayla peygamberlerin, liderlerin yönetimi, ev halkının yönetimi, bireyin kendi kendisini yönetimi göz önüne alınmaktadır. Bu aynı kısım gelecek hayatın hâllerini (*'ilm al-ma'âd*) de içine almaktadır.

Bu, temelde felâsifenin bilimleri sınıflandırmasıyla kesişen bir sınıflamadır. İbni Rüşt'ün kelamcılara, yani filozofların kanıtlayıcı yöntemlerini kullanmaktan aciz olan "hasta zihinler"e karşı gösterdiği küçümseme bilinmektedir.

22. *Kur'an*'ın tefsirinden (*tafsîr*) değil, yorumundan (*ta'wîl*) bahsetmeleri dikkat çekicidir. Belki Şiiler olarak onlar, risalelerinde çok sayıda örneğini verdikleri mecazi yoruma özel bir önem vermektedirler.

23. Bkz. yukarıda s. 146, 10 nolu dipnotta zikredilen Farabi'nin düşüncesi.

Saflık Kardeşleri'nin ansiklopedisine (*Rasâ'il*) göre bilimlerin sınıflandırılması: (Kahire neşri, cilt I, s. 202 vd)

A. Disiplinle İlgili Bilimler ..... *al-'ulûm al-riyâdiyya, 'ilm al-âdâb*
1. Yazma ve Okuma Bilimi ..... *ilm al-kitâba wa l-qırâ'a*
2. Dil ve Gramer Bilimi ..... *ilm al-lugha wa l-nahw*
3. Aritmetik ve Ticari İşlemler Bilimi ..... *ilm al-hisâb wa l-mu'âmalât*
4. Şiir ve Ölçü Bilimi (*prosodie*) ..... *ilm al-shi'r wa 'arûd*
5. Kehanet Bilimi ..... *ilm al-zajr wa l-fa'l*
6. Sihir, Büyü, Simya ve Mekanik ..... *ilm al-sihr wa l'azâ'im va l-kîmiyâ va'l-hiyal*
7. Meslekler ve Zanaatlar ..... *'ilm al-hiraf wa l-sanâ'î*
8. Alma ve Satma, Ticaret, Ziraat ve Üretme *ilm al-bay' val shirâ wa l-ticârât* wa'l- *harth wa l-nasl*
9. Biyografi ve Tarih ..... *'ilm al-siyar wa l-akhbâr*

B. Hukuki-Dinsel Bilimler ..... *al-'ulûm al-shar'iyya wa l-wad'iyya*
1. *Kur'an*'ın Vahyi Bilimi ..... *'ilm al-tanzil*
2. *Kur'an*'ın Yorumu Bilimi ..... *'ilm al-ta'wil*
3. Rivayetler ve Haberler Bilimi ..... *ilm al-riwâyât wa l-akhbâr*
4. Hukuk ve Yasalar Bilimi ..... *ilm al-fıqh wa l-sunan wa l-ahkâm*
5. Ahlaki Nasihatler, Vaazlar, Züht ve Tasavvuf ..... *'ilm al-tadhkâr, wa l-mavâ'iz wa*-l *zuhd wa l-tasawwuf*
6. Rüya Yorumu Bilimi ..... *ilm ta'wil al-manâmât*

C. Gerçek Felsefi Bilimler ..... *al-'ulûm al-falsafiyya al-haqiqiyya*
I. Matematik Bilimler ..... *al-riyâdiyyât*
1. Aritmetik ..... *'ilm al-'adad*
2. Geometri ..... *'ilm al-handasa*
3. Astronomi ..... *'ilm al-nujûm*
4. Müzik ..... *'ilm al-mûsîqî*

II. Mantık Bilimleri ..... *al-mantıqiyyât*
1. Poetik ..... *sinâ'at al-shi'r*
2. Retorik ..... *sinâ'at al-khutab*
3. Topikler ..... *sinâ'at al-jadal*
4. Apodiktik Kanıtlama ..... *sinâ'at al-burhân*

5. (Porfirios'un İsaguci'sine Giriş olarak) Sofistik Delillerin Çürütülmesi ..... *sinâ'at al-mughâlitîn*

III. Doğa Bilimleri ..... *al-'ulûm al-tabi'iyya*
1. Cisimlerin İlkeleri Bilimi ..... *ilm al-mabâdi' al-jismâniyya*
2. Gök ve Dünya ..... *ilm al-samâ' wa l-'alam*
3. Oluş ve Yokoluş ..... *'ilm al-kawn wa l-fasâd*
4. Meteoroloji ..... *'ilm hawâdith al-jaww*
5. Mineraloji ..... *'ilm al-ma'âdin*
6. Botanik *'ilm al-nabât*
7. Zooloji ..... *'ilm al-hayawân*

Doğa bilimleri kısmına şunlar da girmektedir:

8. Tıp ..... *al-tıbb*
9. Veterinerlik ..... *al-baytara*
10. At, Hayvan ve (avlanma için) Avcı Kuş Terbiyesi ..... *siyâsat al-davabb wa l-siba' wal-tuyûr*
11. Ziraat ..... *al-harth*
12. Havyar Yetiştirme (üretme, ırk) ..... *al-nasl*
13. Zanaatlar ..... *'ilm al-sanâ'i*

IV. Tanrısal şeylerle ilgili Bilimler ..... *al-ilâhiyyât*
1. Doğal Teoloji ..... *ma'rifat al-bâri'*
2. Melekler Bilimi ..... *'ilm al-ruhâniyyât*
3. Ruhlar Bilimi ..... *'ilm al-nafsâniyyât*
4. Politika ..... *'ilm al-siyâsa*
5. Ahiret Halleri Bilimi ..... *'ilm al-ma'âd.*

C. *Hârizmi'nin* Mafâtih al-'ulûm *'una Göre Kelamın Yeri*

976'ya doğru yazılmış olan Hârizmi'nin[24] *Bilimlerin Anahtarları* adlı eseri X. yüzyılda Bağdat'ta bilimlerin durumunu bilmek için en az Ibn el-Nedim'in *Fihrist*'i kadar önemlidir. Eser zannedilebileceği gibi "bilimsel" bir eser, öğretisel bir açıklama değildir. O, yazarın eserin önsözünde belirttiği gibi halifeliğin çeşitli idari bürolarında çalışan memurlara yönelik bir büyük özet, bir kullanma kılavuzudur (*vademecum*). Onda çeşitli bilgi alanlarında kullanılan teknik terimler (*ıstılâhât*) söz konusudur.

24. Kendisiyle aynı adı taşıyan IX. yüzyıl ilk yarısının ünlü matematikçisiyle karıştırılmaması gereken Abu 'Abdallâh Muhammad al-Khwârizmî, ününün zirvesine 978'ye doğru ulaşmış İranlı bir ansiklopedi yazarıdır. Bkz. Sarton, *Introduction*, cilt I, s. 659; Browne, *Lit, hist. Of Persia*, cilt I, s. 382-383.

Bu terimleri sınıflandırmak için Hârizmi, bilimleri iki büyük grupta bir araya getirmekle başlar: 1. Şeriat bilimleri (*'ulum al-shari'a*); 2. yabancı bilimler (*'ulum al-'ajam*[25]). Birinci grup kendi paylarına elli iki paragrafa bölünen altı bölüm içerir. Ana bölmeleri vermekle başlayacağız. Kelama ayrılan yeri göreceğiz.

Önce fıkıh, onun kaynakları, farklı kısımları (temizlenme, namaz vb) ele alınır. Sonra kelam gelir. Mütekellimler tarafından kullanılan deyimler, çeşitli Müslüman okullar ve mezhepler sayılır. (Aynı kelam bölümünde kalmaya devam edilerek) İslam'dan Melkiler, Nesturiler ve Yakubiler olarak bölünen Hıristiyanlığa, Yahudilere, Müslüman olmayan mezheplere, putperest Araplara geçilir. Sonunda bölüm "mütekellimler tarafından ele alınan temel meseleler"in çok kısa bir sergilenmesiyle biter.

Hârizmi tarafından zikredilen diğer "şeriat bilimleri" gramer, katiplik sanatı, şiir ve aruz ve tarihtir.

Hârizmi daha sonra yabancı bilimleri ele alır. Felsefeye ayrılmış birinci bölümde sınıflandırma ilkesini verir ve çeşitli bilimleri sayar ama daha sonraki açıklamasında aynı düzeni takip etmez. Aşağıdaki özet tabloda kuramsal sınıflandırmayı takip edeceğiz. Onun pratikte gerçekleştirilmesini ele almayacağız.

Hârizmi'ye göre yabancı bilimlerin hepsi felsefenin dallarıdır. Bunu açıkça söylemez ama teklif ettiği sınıflandırma bu konuda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Gerçekten felsefede iki ana kısım ayırt eder: kuramsal kısım (*al-juz' al-nazari*) ve pratik kısım (*al-juz' al 'amali*).

Birinci de kendi payına üç büyük gruba ayrılır:

1. Birinci grubun konusu, madde ve form içeren şeylerdir. Bu, tıbbı, meteorolojiyi, ay altı cisimleriyle ilgili bilimleri (mineraloji, botanik, zooloji), kimyayı içine alır.

2. İkinci ne maddesi ne formu olmayan şeyleri inceler. Bu, teolojidir (*'ilm al-umûr al-ilâhiyya*).

3. İkisi arasında bulunan üçüncü, maddede var olan ama maddesi olmaksızın incelenmesi mümkün olan şeyleri ele alır. Bu, aritmetik, geometri, astronomi ve müziği içine alan matematiktir (*al-'ilm al-ta'limi wa l-riyâdî*). Mekanik de buna bağlanır.

25. Kelime anlamı "İranlılar"; Yunanlılarda "*barbaroi*" teriminin Yunanlı olmayan her şeye işaret etmek üzere kullanılmasına benzer şekilde burada da bundan Arap olmayan her şeyin bu adla adlandırılmasına geçilmiştir.

Felsefenin ikinci, pratik kısmı içine: 1. kişinin bireysel davranışını düzenleyen bilim –bu ahlâktır–; 2. ev halkının davranışını düzenleyen bilim –bu ev yönetimidir (*tadbir al-manzil*)–; 3. şehrin, toplumun, mülkün davranışını düzenleyen bilim, siyaset bilimi (*siyâsat al-madina wa l-umma wa l-mulk*) girer.

Bu sınıflama üzerine birkaç düşüncemizi belirtelim. Önce Hârizmi ikili bölmesini "açıklamamaktadır"; sadece onu ortaya koymakla yetinmektedir. Böylece onun apaçık, üzerinde tartışma olmayan bir şey olduğunu ima etmektedir. Her halükârda yaygın olan akıl-gelenek ayrımından söz etmemektedir.

Öte yandan kelama önemli bir yer, onda ele alınan meselelerin açıklanmasıyla birlikte tüm bir bölümün ayrılmış olduğunu belirtelim. Bununla birlikte kelam ancak fıkıhtan sonra gelmektedir. *Kur'an* tefsirinin dinsel bilimler grubunda yer almadığı bir başka olgudur. Hârizmi eserin başında çok bilinen disiplinleri zikretmeyeceğini söylemektedir. Fakat fıkhın tefsirden daha az bilinen bir şey olarak göz önüne alınması şaşırtıcıdır.

Aklımızda tutmamız gereken şey, Aristoteles'in bilimlerin sınıflandırılması konusundaki bölmesinin hiyerarşik değeriyle birlikte korunmasıdır: matematik, fizikle metafizik arasında yer almaktadır.

Hârizmi'nin Mafâtih al-'Ulûm*'una Göre*
Bilimlerin Sınıflandırılması:

A. ŞERİAT BİLİMLERİ ..... *'ulûm al-shari'a*
  I. Fıkıh *al-fiqh*
    1. Fıkhın Kaynakları ..... *usûl al-fiqh*
    2. Temizlenme ..... *al-tahâra*
    3. Namaz vb ..... *al-salât*
  II. Kelam ..... *al-kalâm*
    1. Mütekellimlerin Deyimleri
    2. Farklı Müslüman Okullar ve Mezhepler
    3. Hıristiyanlığın Çeşitli Mezhepleri ve Onların Teknik Terimleri
    4. Yahudilerin Çeşitli Mezhepleri ve Onların Teknik Terimleri
    5. Çeşitli Müslüman-olmayan Mezhepler
    6. Arap Putperestler
    7. Kelamda Ele Alınan Temel Meseleler
  III. Gramer ..... *al-nahw*
  IV. Katiplik Sanatı ..... *fi l-kitâba*
  V. Şiir ve Aruz ..... *fi l-shi'i va l-'arûd*
  VI. Tarih ..... *fi l-akhbâr*

B. Yabancı Bilimler: Felsefe .... *'ulum al-'ajam al-falsafa*
I. Kuramsal Kısım ..... *al-juz' al-nazari*
A. Fizik ..... *ilm al-tabi'a*
1. Tıp ..... *ilm al-tıbb*
2. Meteoroloji ..... *'ilm âthâr al-'ulwiyya*
3. Ay Altı Bilimleri
a) Mineraloji ..... *'ilm al-ma'âdin*
b) Botanik ..... *wa l-nabât*
c) Zooloji ..... *wa l-hayawân*
4. Kimya Sanatı ..... *sınâ'at al-kîmiyâ*
B. Matematik ..... *al-'ilm al-ta'limî wal riyâdî*
1. Aritmetik ..... *ilm al-'adad wa l-hisâb*
2. Geometri ..... *'ilm al-handasa*
3. Astronomi ..... *'ilm al-nujûm*
4. Müzik ..... *'ilm al-mûsîqî*

C. İlahiyat ..... *'ilm al-umûr al-ilâhiyya*
II. Pratik Kısım ..... *al-falsafa al-'amaliyya*
1. Kişisel ahlak ..... *'ilm al-akhlâq*
2. Ev Yönetimi ..... *tadbir al-manzil*
3. Politika ..... *siyâsat al-madina wa l-umma wa l-mulk*

D. *İbn El-Nedim'in* Fihrist*'inde Kelamın Yeri*[26]

X. yüzyılın Müslüman entelektüel dünyasının bilgisi için *Fihrist*'in büyük önemi bilinmektedir. (378/988'de ölmüş olan) Yazarı İshak bin el-Nedim bir *warrâq*, yani yayınlanan şeylerden son derecede haberdar, çok düzenli, kitapların değerini ve onları sınıflandırmayı bilen bir kitapçıydı. Son derecede kısa açıklamaları -bölümlerin çoğu sadece kitapların isimlerine ve başlıklarına ilişkin listelerdir- bundan dolayı daha büyük bir değer taşımaktadır.

Onda da biliminin konu ve yöntemini tartışan meslekten bir kelamcının açıklamasını beklememeliyiz gerekir. İbn el-Nedim'in bize verdiği şey -biraz Hârizmi gibi- zamanının alışılan sınıflandırmalarını yansıtan *pratik* bakış açısıdır.

İbn el-Nedim eserini on kısma böler. Birinci kısım üç bölüm içerir. İlk bölüm diller ve yazıları (Arapça ve diğer); ikinci bölüm *Kur'an* dışındaki kutsal kitapları (*Tevrat*, *İncil*); üçüncü bölüm

26. Bkz. *EI*, *al-Nadim* maddesi ve Sarton, cilt I, s. 662. Gustave Flügel, 1871-1872 yılında Leipzig'de *Fihrist*'in metnini iki cilt olarak yayınlamıştır. İkinci ciltte notlar ve indeks bulunmaktadır: Kahire neşri, 1929-1930. Hiçbir tam çevirisi yoktur. Browne, *Litt. Hist of Persia*, cilt I, s. 334 ve devamında onun listesini çıkarmıştır.

Kur'an'ı (ayetlerin düzenlenmesi, "*Kur'an* okuyucuları"nın, yorumcularının adları vb) ele alır. İkinci kısım gramercileri ve filologları; üçüncü kısım tarihi, edebiyatı, biyografileri ve şecereleri; dördüncü kısım şiiri; beşinci kısım kelamı ve mütekellimleri ele alır. Bu kısmın beş bölümü vardır. İlk dört bölüm önce kelamın doğuşunu açıklar, sonra çeşitli okullara ve mezheplere mensup kelamcıların adlarını verir. Beşinci bölüm seyyahların, mezheplerin, dindar kişilerin, Sûfilerin adlarını sıralar.

Eserde bir yandan kelama verilen öneme (on kısımdan biri), diğer yandan bir aynı kısımda kelamcılarla Sûfilerin sıralanmasına dikkat etmek ilginçtir çünkü bu X. yüzyılda her iki grubun aynı dinsel çevreden çıktıklarını gösterir gibidir. Öte yandan Cuneyd, Hallâc gibi büyük Sûfiler gerçekten kelamı derinlemesine bilmekteydiler.

Altıncı kısım fıkıh ve hadisi; yedinci kısım felsefe ve eski bilimleri ele almaktadır. Bu kısımda üç bölüm vardır: İlki doğacı filozoflarla mantıkçıların adlarını, onların kitaplarını, bu kitapların çevirilerini (Aristoteles'e, çok sayıda Yunanlı şerhçiye uzun sayfalar ayrılmıştır) zikreder. Arapça çevirilerin tarihi için bu kısım birinci derecede öneme sahiptir. İkinci bölüm matematikçileri; geometricileri, aritmetikçileri, müzikçileri, hesap yapanları, mühendisleri vb ele alır. Üçüncü bölüm, tıbbı ve hekimleri ele alır. Bu bölümde eski çağın bilimlerinin klasik sınıflandırılması yeniden karşımıza çıkar.

Sekizinci kısmın konusu "gece sohbetleri" (*al-asmâr*), efsanevi hikâyeler, büyü, sihir, göz bağcılığıdır. Dokuzuncu kısım İslam'a yabancı inançları tasvir eder. Onuncu kısım, simyadan söz eder.

İbn el-Nedim ve Hârizmi tarafından kelama tahsis edilen yer, kelamla uğraşan insanların kendi disiplinlerine verdikleri önemi ima eder. Ancak bilimler arasında bir hiyerarşi tesis etme konusunda hiçbir teşebbüse girişilmemesine ve bu katalogların sırf tasviri bir bakış açısıyla yetinmiş olmalarına üzülebiliriz.

E. *Gazali'de Kelamın Yeri*

Gazali'de bir "Usta"yla, "İslam'ın Kanıtı"yla karşılaşıyoruz. Bundan dolayı, çağımızdaki Müslümanların gözünde özellikle bir kelam bilginini değil de bir mistiği temsil etmesine karşılık Gazali'nin durumu önemlidir. Daha önce onun kelam hakkındaki gerçek düşüncesini, dahası nihai kanaatini keşfetmenin ne kadar zor oldu-

ğunu gördük. Entelektüel ve ruhsal bakımdan çok hareketli geçen uzun hayatı boyunca Gazali çok sayıda eser kaleme almıştır. Bundan ötürü burada problemi nihai olarak açıklamak gibi bir iddiamız yoktur. Biz sadece onunla ilgili tartışmaya birkaç bilgi eklemek istiyoruz. Zaman içinde gelişmiş olan bir düşünceyi, ne pahasına olursa olsun, bir birliğe kavuşturmaya çalışmaksızın birkaç ana metni, onları yakından kavramaya çalışarak, sırayla inceleyeceğiz.

İhyâ'nın başında,[27] bu büyük eserinde benimsediği planın gerekçesini vermeye çalışırken Gazali, gelecek hayata doğru yürüyüşümüzde bize rehberlik eden bilimin iki büyük kısmı içine aldığını belirtir: 1. Tanrı ve hemcinslerimizle ilişkilerimizin bilimi (*'ilm al-mu'âmala*); 2. sırların üzerindeki perdeyi kaldırma bilimi (*'ilm al-mukâshafa*). Birincinin bilgiye fiili ilave etmesine karşılık ikincinin konusu yalnızca saf bilgidir. *İhyâ* sadece birinciyle, ilişkilerin bilimi ile ilgilenir çünkü *mükâşefe bilimi* bir başkasına iletilemez ve onu kitaplarda açıklamak da yasaktır. Zaten ondan ancak semboller ve imalarla (*bi l-ramzi wa l-imâ*) söz edilebilir.

İlişkiler bilimi de kendi payına iki bilime ayrılır: 1. Dışa ait olanın bilimi; bu bedenin dışsal davranışıyla ilgilidir ve ibadetlerle âdetleri içine alır. 2. İçe ait olanın veya kalbin bilimi (*'ilm bâtın*). Bu da içine a) ortadan kaldırılması gereken çirkin huylar ve kusurların (*al-muhliqât*) bilimini ve b) ruhun kendileriyle donatılması gereken erdemlerin bilimini (*al-munjiyyât*) alır. Bu dört bölüm, *İhyâ*'nın dört cildine karşılık gelir.

Görüldüğü gibi burada ne kelama ne de daha önceki sınıflamaların "dinsel bilimler"ine yer vardır. Gazali'nin benimsediği bakış açısından bu anlaşılabilir çünkü *İhyâ* onun düşüncesinde ancak bir züht kitabı olmak istemektedir.

Gelecek Hayatın Bilimleri ..... *ulûm al-âkhira*
A. Mukâşefe Bilimleri ..... *'ulûm al-mukâshafa*
B. İlişkilerin Bilimleri ..... *'ulum al-mu'âmala*
a) Dışsal, Gözle Görünür (davranışlar) ..... *al-zâhira*
1. İnsan ve Tanrı arasında (ibadetler) ..... *al-'ibâdât*
2. İnsanlar arasında (âdetler) ..... *al-'âdât*
b) İçsel, Gizli (davranışlar) ..... *al-bâtına*
1. Çirkin huylar ve kusurların ortadan kaldırılması ..... *al-muhliqât*
2. Erdemlerin kazanılması ..... *al-munciyyât*

27. Cilt I, s. 24.

Birinci cildin üçüncü bölümünde Gazali bize bilimlerin dinsel mükellefiyet açısından ayrıntılı bir sınıflamasını verir. Gerçekten İslam'da böyle bir mesele vardır: Bilimle uğraşmayı müminin üzerine düşen zorunlu bir görev (*fard*) kılan çok sayıda *Kur'an* pasajı ve hadis olduğunu gördük. Önce söz konusu bilimin hangi bilim olduğunu, sonra bu görevin nasıl bir görev olduğunu, yani birey olarak onun üzerine düşen zorunlu bir görev (*fard 'ayn*) mi, yoksa bir topluluk olarak ümmetin üzerine düşen zorunlu bir görev (*fard kifâya*) mi olduğunu açıklığa kavuşturmamız zorunludur.

Sözünü ettiğimiz pasajda Gazali birey olarak insan üzerine düşen zorunlu görevden söz edildiğinde hangi bilimin kastedildiğini kendisine sormakla başlar. "Bu konuda yirmiden farklı görüş vardır" der. Ayrıntılara girmeksizin her yazar grubunun kendi uzmanlık alanını üstün kılmaya çalıştığını gösterir. Kelam bilginleri için zorunlu bir dinsel görev olan şey, kelamdır. Fıkıh bilginleri için fıkıh, tefsirciler için tefsirdir vb. Bundan sonra Gazali kendi tutumunu belirtir. *İhyâ*'nın başında ilişkiler bilimiyle mükâşefe bilimi arasında yapmış olduğu ayrımı hatırlatır ve her müminin üzerine düşen zorunlu görev buyruğunun sadece birinciyi ilgilendirdiğini savunur. Bu buyruk, inanılması gereken şeyleri (*i'tiqâd*), yerine getirilmesi gereken fiilleri (*fi'l*) ve kaçınılması gereken fiilleri (*tark*) içine alır. Gazali bu farklı şeyleri sırayla inceler. Sonra ümmetin üzerine düşen zorunlu dinsel göreve geçer.

İhyâ'nın yazarı bu kavramla ilişkisi bakımından iki tür bilimi ayırt eder: hukuki-dinsel bilimler (*al-'ulûm al-shar'iyya*) ve öyle olmayan bilimler (*al-ulûm al-gayr shar'iyya*). Hukuki-dinsel bilimler, peygamberler tarafından nakledilen ve ne akıl (mesela aritmetik), ne tecrübe (mesela tıp) ne de işitme yoluyla (mesela dil) kazanılması mümkün olmayan bilimlerdir.

Hukuki-dinsel olmayan bilimler ya övülmesi veya kınanması gereken veya sırf mubah olan şeylerdir. Övülmesi gereken bilimler, tıp ve aritmetik gibi bu dünyayla ilgili şeylerle sıkı ilişkisi olan bilimlerdir. Onlar iki çeşittir: a) Onlardan bazıları toplum tarafından sağlanmak zorundadır (yani onlar, bir bütün olarak toplumun üzerine düşen zorunlu bir dinsel görevdir). Tıp ve aritmetik gibi kendileri olmaksızın ümmetin hayatının mümkün olamayacağı bilimler bu gruba aittir: b) Diğerleri seçime bağlıdır, fazladan yapılan şeylerdir. Onlara insanın kendisini vermesi övülmesi gereken bir şeydir çünkü bu, bu bilime sahip olan kişiyi daha

güçlü kılar. Örneğin, pratik yararının gerektirdiğinden daha büyük ölçüde aritmetiği veya tıpla ilgili incelemeleri derinleştirmek böyledir. Kınanması gereken bilimler ise sihir, tılsımlar bilimi (*al-tılasmât*), göz boyacılığı vb. Sırf mubah olan bilimler ise ahlak dışı olmaması koşuluyla şiir ve tarihtir.

Hukuki-dinsel bilimlerin hepsi övülmesi gereken bilimlerdir. Ancak veri bir bilimin gerçekten dinsel olup olmadığını kesin olarak tayin etmekte güçlükle karşılaşılabilir ve bundan dolayı bu bilimler sayıldığında övülmesi gereken, mubah olan, kınanması gereken bilimler ayrımı korunur. Övülmesi gereken dinsel bilimler, dört çeşittir:

1. *Kur'an*'ı, Peygamber'in Sünnetini, din bilginlerinin icma'ını ve Sahabe'yle ilgili şeyleri içine alan temellerle (*usûl)* ilgili bilimler.

2. Türemiş şeylerle (*furu'ât*) ilgili bilimler. Bunlar bir önceki temellerden doğrudan ve asıl anlamda değil, akıl yürütme, analoji vb yoluyla çıkarılmış türemiş bilimlerdir. Bu türemiş bilimler iki çeşittir: Bazılarının bu dünyayla ilgili şeylerle ilgisi vardır. Fıkıh böyle bir bilimdir. Bu şeylerle meşgul olanlar, bu dünyanın bilginleridir (*'ulamâ al-dunya*). Diğerleri gelecekteki dünyayla ilgili olan şeylerle ilgilidir. Onlar ruhun hâllerinin, erdem ve çirkinliklerinin bilimlerini meydana getirirler. Bunlar *İhyâ*'nın birinci kısmında ele alınırlar.

3. Dil, gramer, yazı bilimleri gibi araç *(âlât)* rolü oynayan giriş, hazırlık bilimleri (*al-muqaddimât*). Bu bilimler kendileri itibariyle değil, kullanımları bakımından dinsel bilimlerdir.

4. Konusu *Kur'an*, Sünnet veya Sahabe'yle ilgili şeyler olan "tamamlayıcı" bilimler *(al-mutammimât)*. Böylece "*Kur'an*'ın bilimi", kelimelerle ilgili olan okumalar bilimini (*'ilm al-qıra'â*), konusu şer'i adlandırmaların (*qualifications*) kaynağı olmak bakımından *Kur'an*'ı inceleyen fıkıh biliminin anlam ve metodolojisi olan tefsiri içine alır.

Bütün bu bilimler övülmesi gereken bilimlerdir ve onlar ancak bir topluluk olarak ümmetin üzerine düşen zorunlu dinsel bir görev olmak durumundadırlar.

Burada ne kelamın ne felsefenin adının geçmemesi bizi şaşırtmaktadır. Gazali'nin bir unutkanlığının söz konusu olduğunu zannetmeyelim. Bu itirazı kendisine yapmakta ve ona şu cevabı vermektedir: "Kelamda yer alan ve faydalı olan kanıtlamaların

esası, *Kur'an* ve hadislerde mevcuttur. Bunun dışına çıkan her şey ya kınanması gereken diyalektiktir ya da hasımların kendi pozisyonlarına bağlı kalmalarından ileri gelen tartışmadır veyahut gereksiz uzatmalardır; çünkü bu durumda onların çoğu, doğanın küçümsediği ve kulağın reddettiği boş şeyler, saçma sapan sözlerdir. Bazı kısımlar dinle ilgisi olmayan meseleleri ele alır. İlk kuşağın zamanında böyle bir şey yoktu. Onlarla meşgul olmak, şüphesiz kınanması gereken bir yenilik (*bid'a*) anlamına gelecekti. Fakat doğal olarak bu bilimin durumu değişti. İnsanları *Kur'an*'dan ve Sünnet'ten uzaklaştıran bazı kötü yenilikler (*bid'a*) ortaya çıktı. Kitaplarda sıralanan bir mugalatalar kitlesini meydana getiren insanlar ortaya çıktılar. Böylece bu kınanması gereken bilim, ümmetin yerine getirmesi gereken zorunlu dinsel bir görevi haline geldi."

"Felsefeye gelince, o, tek bir bilim değildir, dört kısmı içine alır: 1) Her ikisi de tamamen mubah olan aritmetik ve geometri; 2) kanıtlamanın ve onun koşullarının, tanımın, [...] kelamın bir parçasını teşkil eden kanıtlamanın ve tanımın incelenmesi olan mantık; 3) Tanrı'nın özünü ve sıfatlarını inceleyen felsefi teoloji (*ilâhiyyât*). Bu inceleme kelamın da bir parçasını teşkil eder. Filozoflar onda 'ilm'den farklı olan bir yöntemle kendilerini göstermemişlerdir fakat bu alanda bazıları küfr, bazıları kınanması gereken yenilikler olan bazı tezleri savunmuşlardır. Nasıl ki, Mu'tezililik kendi başına ayrı bir bilim değilse, onun taraftarları olan insanlar kelamcılar grubunun bir parçasını teşkil etmekteyseler, aynı durum filozoflar için de söz konusudur;[28] 4) doğa bilimleri. Bunların bazı kısımları, şeriata ve gerçek dine ters düşmektedir. Bu durumda onlar bilgisizlikten başka bir şey değildirler ve bir bilimler sınıflandırmasında zikredilmeye layık değildirler. Onların diğer kısımları ise cisimleri ve onların özelliklerini ele alır [...]. Filozofların bu doğa bilimlerine de ihtiyacımız yoktur (*wa ammâ 'ulûmuhum fi l-tabiiyyât, falâ hâcata ilayha*)."

28. Gazali'nin bir görüşünden filozofların hoşlanmayacaklarını belirtmemize gerek yoktur. İbni Rüşt'ün filozoflar ile kelamcılar arasında ayrım yapacağını, hatta onları birbirlerin karşısına yerleştireceğini biliyoruz. Ve sonunda haklı olan İbni Rüşt olacaktır. Sadece yöntemleri değil, "bilimler" olarak doğaları bakımından da felsefeyle kelam birbiriyle kesişemezler. Gazali'den aklımızda tutmamız gereken şey, felsefe ve kelam tarafından ele alınan "teolojik" meselelerin aynı alana sahip olduklarıdır. Ama bu, Batı'nın anladığı anlamda felsefe ve kelam ilişkilerinin söz konusu olduğu alan değildir. İlerde üçüncü kısım, I. bölümde, bu konuya tekrar döneceğiz.

"Böylece" diye sonuca varır Gazali, "kelam, insanların zihninin bid'at ehlinin ortaya attıkları kötü yenilikler tarafından bozulmasını önlemek için ümmetin bütününe düşen bir görev olarak zorunlu olan bir bilim oldu. Onun varlığının nedeni sadece bu kötü yeniliklerin ortaya çıkmış olmasıdır. O halde kelamcının, dinle ilgili durumunun ne olduğunu anlaması gereklidir. O hac yolu üzerindeki muhafızların yaptıkları şeyin aynı olan bir görevi yerine getirmektedir. Muhafız, görevini hakkıyla yapmadığında hac görevini yerine getiremez. Aynı şekilde kendisini tümüyle kanıtlamaya ve savunmaya veren kelamcı da eğer (bununla aynı zamanda) ahiretin yolunu takip etmezse ve manevi durumunu iyileştirmekle ilgilenmezse, kesinlikle 'din bilginleri' topluluğunun bir parçası olamaz. Bu durumda onun din konusunda sahip olduğu tüm şey, halkın bütünüyle paylaştığı inancıdır (*'aqida*)."[29]

Gazali için önemli olan, Tanrı'nın bilgisidir (*ma'rifat Allâh*) ve bu bilgi kelamın tartışma ve diyalektiğiyle elde edilebilir olan şeyin alanı dışındadır. Acı verici şüphe olayını yaşadığı günden bu yana Gazali, akıl yürütücü düşünceye (*raison raisonnante*) karşı düşmanlığını hiçbir zaman terk etmemiştir. O, tinsel yolculuğunu ilke haline getirmiş ve özel tanrısal bir lütuf sayesinde "zâhit bir Sûfi" olmuştur. Tanrı'nın dostlarına bahşettiği "zevkler"i tattığı için de bu "dünyevi, akıl yürütmelere dayanan, gereğinden ince düşüncelerle meşgul olan (*ratiocinante*) bilgi"ye karşı sadece bir küçümseme vardır. Bu bilgiyi salt kavramları içine almakla suçlamaktadır. Daha önce kelamdan derinlemesine bilgi sahibi olarak söz ettiği *İktisâd*'da da düşüncesinde benzeri bir küçümseme sezilmekteydi.

Gazali'nin İhyâ*'daki (Dinsel Görev Bakış Açısından Yapılmış) Bilimler Sınıflaması*
(Cilt I, III. bölüm, s. 15; 35)

A. DİNSEL BİLİMLER ..... *al-'ulûm al-shar'iyya*
1. Temellerle ilgili Bilimler ..... *al-usûl*
a) *Kur'an* ..... *al-qur'ân*
b) Sünnet ..... *al-sunna*
c) Bilginlerin oybirliği ..... *al-icmâ'*
d) Sahabeyle ilgili belgeler ..... *âthâr al-sahâba*
2. Türemiş şeylerle ilgili Bilimler ..... *al-furû'*
a) Bu dünyanın bilimleri ..... *al-fıqh*

29. *İhyâ*, cilt I, s. 20-21.

b) Gelecek hayata ait şeylerin bilimi, kalplerin bilimi ..... *ilm ahwâl al-qalb*
3. Giriş Bilimleri (Araç Bilimler ..... *al-muqaddimât*

Dil, gramer, yazı yazma
4. Tamamlayıcı Bilimler ..... *al-mutammimât*
a) *Kur'an*'la ilgili olanlar ..... *fi l-qur'ân*
I. *Kur'an* okumaları bilimi ..... *ilm al-qıra'a*
II. *Kur'an*'ın yorumu ..... *al-tafsir*
III. Fıkhın temelleri ..... *usûl al-fıqh*
b) Sünnet'le ilgili olanlar ..... *fi l-sunna*
c) Sahabe'yle ilgili şeyler ve haberlerle ilgili olanlar ..... *fi l-âthar va l-akhbâr*

Kelam: bir bütün olarak ümmetin üzerine düşen zorunlu bir dinsel görev olan bilim.
Felsefe ..... *al-falsafa*
1. Geometri ve aritmetik----------*al-handasa va l-hisâb*
2. Mantık ..... *al-mantiq*
3. Doğal teoloji ..... *al-ilâhiyyât*
4. Doğa bilimleri ..... *al-tabi'iyyât*

B. Dinsel Olmayan Bilimler ..... *al-'ulûm al-gayr shar'iyya*
1. Övülmesi gerekenler ..... *mâ huwa mahmûd*
a) Ümmet için zorunlu ..... *fard kifâya*
I.Tıp ..... *al-tıbb*
II. Hesap ..... *al-hisâb*
b) seçime bağlı, fazladan (tıbbın ve hesabın derinleştirilmesi) ..... *fâdıla*
2. Kınanması gereken ..... *mâ huwa madhmûm*
Sihir ve tılsımlar ..... *'ilm al-sihr va l-tılasmât*
Göz bağcılığı ve büyüleme ..... *'ilm al-sha'badha wa l-talbîsât*
3. Mubah ..... *mâ huwa mubâh*
Şiir ..... *al-shi'r*
Tarih ..... *tawârikh al-akhbâr*

Risâlat al-ladunniyya'deki sınıflamaya geçmeden önce *İhyâ*'nın üçüncü kitabında karşılaştığımız sonuncu sınıflamayı zikredelim. Gazali bunda kalpte bulunan çeşitli bilimleri birbirlerine göre konumlandırmaktadır. İki büyük bölme vardır: Aklın kendi imkânlarıyla keşfedebileceği akılsal bilimler (veya bilgiler) *al-'ulûm al-'aqliyya* ve dinsel bilimler, *al-'ulûm al-shar'iyya*

wa l-diniyya. Birinciler ya doğuştan, zorunludurlar (*darûriyya*); onların nereden ve nasıl geldikleri bilinmez. Bunlar ilk kavramlardır[30] veya kazanılmışlardır (*muktasaba*). Bunlar da eğitim ve tümevarımla kazanılmış bilimlerdir. Bu kazanılmış bilimler kendi paylarına a) tıp, aritmetik, geometri, astronomi ve diğer zanaatlar gibi dünyevi bilimlere (*'ulûm dunyawiyya*) (bunlara daha sonra felsefe de eklenir) ve b) kalbin hâllerinin bilimi, eylemlerin kusurları, Tanrı'nın, sıfatlarının ve fiillerinin bilgisi gibi gelecek hayatla ilgili bilimlere (*'ulûm ukhrawiyya*) bölünürler. Öte yandan bu iki tür bilim pratik bakımından birbirlerine karşıttırlar çünkü aynı zamanda her ikisinde mükemmelliğe ulaşılamaz. Buna karşılık Gazali akılsal bilimlerle dinsel bilimler arasında bir zıtlık tesis edenlere şiddetle karşı çıkmaktadır: Onların her ikisi de vazgeçilmezdirler çünkü onlar karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olurlar: "Birinciler gıda, ikinciler ilaç gibidirler."

A. Akılsal Bilimler ..... *al-'ulûm al-'aqliyya*
   1. Zorunlu, doğuştan ..... *darûriyya*
   2. Kazanılmış ..... *muktasaba*
      a) Dünyevi bilimler, örneğin tıp, aritmetik, geometri, felsefe
      b) Gelecek hayatla ilgili bilimler, örneğin kalbin hâlleri bilimi, Tanrı'nın, sıfatlarının bilimi vb
B. Dinsel Bilimler ..... *al-'ulûm al-shar'iyya wa l-diniyya*

Bilimler sınıflamasının koca eserin içinde kaybolan küçük bir bölümünü teşkil ettiği *İhyâ*'nın tersine *Risâlat al-ladunniyya*[31] açık amacı tasavvuf bilimini diğer bilimlere göre tam olarak bir yere yerleştirmek olan kısa bir kitapçıktır. Gerçek veya hayali bir hasma cevap vermek üzere Gazali bu küçük risaleyi kaleme almaya gitmektedir.

Gazali burada bilimleri iki büyük kısma ayırmaktadır: hukuki-dinsel bilimler ve akılsal bilimler (*al'ilm al-shar'i* ve *'al'ilm al-'aqli*). Ancak öte yandan Gazali oldukça esrarlı bir şekilde "dinsel bilimlerin çoğunluğunun onları ellerinde bulunduranlar için akılsal, akılsal bilimlerin de onları bilenler için dinsel olduğu"na

30. Bu zorunlu bilgilerle ilgili tamamlayıcı bilgi için bkz. aşağıda üçüncü kısım, s. 538-539; 550-551.

31. Kahire, 1353/1934 neşrini kullanıyoruz. Bu, Gazali'nin on küçük risalesinin bir araya toplanmış olduğu *al-Jawâhir al-ghawâli*'de bulunmaktadır.

dikkati çekmektedir.[32] Böylece sanki onlara sahip olan dindar insan için bu farklı bilimleri "birliğe kavuşturma"ya, eştürden kılmaya çalışmaktadır.

Birinci kısım, yani dinsel kısım -kendi payına iki alt kısmı içine almaktadır: 1. temeller bilimi (*'ilm al-usûl*); 2. pratik veya türemiş bilimler (*'ilm al-furû'*).

Temeller bilimi veya kuramsal bilim; 1. Kelam diye de adlandırılan Tanrı'nın tekliğinin bilimini (*ilm al-tawhîd*) içine almaktadır. Bu bilime kendilerini veren insanlara *mütekellim* denir. Burada kelamın *İhyâ*'da ve bu risalede göz önüne alınmasındaki bakış açısı farkına dikkati çekelim: İlkinde kelama karşı bir güvensizlik söz konusuydu; burada ise aniden onun büyük bir önem kazandığını görmekteyiz. Bu bilimin konusu Tanrı'nın özü, sıfatları, peygamberler, Sahabe, hayat ve ölüm, gelecek hayatın hâlleridir. Bu bilimin kaynakları ise her şeyden önce *Kur'an*, sonra Sünnet, son olarak akılsal deliller ve kıyasa dayanan kanıtlamalardır (*al-dalâil al-'aqliyya* ve *l-barâhin al qıyâsiyya*). Bu kıyasa dayanan kanıtlamalar, araç olarak mantığı ve onun çeşitli kısımlarını kullanır.

Temeller bilimine ait olan diğer bilimler şunlardır: 2. Gramerin, retoriğin, Arapların tarihinin, filozofların ve tasavvufçuların fikirlerinin bütün imkânlarından yararlanan *tefsir* veya *Kur'an* incelemesi; 3. Hadis bilimi (*ilm al-akhbâr*). Çünkü Tanrı tarafından bilgili kılınan Peygamber gerek bu dünyaya gerek gelecek hayata ait şeylerin bilimine sahipti ve onun sözlerinin her biri hikmet hazinesidir. Hadislerin yorumlanması ve açıklanması hazırlık bilimleri olarak "temellerin temeli olan dil"in, gramerin, aruzun kusursuz bilgisini gerektirir.

Pratik veya türemiş bilimlere gelince, Gazali onları Tanrı'nın, insanların ve ruhun haklarına göre sınıflandırır. Tanrı hakkı, temizlenme, namaz, zekât vb gibi ibadetlerin (*'ibadât*) temelinde bulunur. Yaratıkların hakkı iki bakış açısından, alma satma, ortak olma, bağışta bulunma, borç vb alışverişlerin (*al-mu'âmalât*) ve evlenme, boşanma, azat etme, kölelik, miras hakları vb gibi sözleşmelerin (*mu'âqadât*) bakış açısından göz önüne alınması mümkün olan âdetlerin (*al-'âdât*) temelinde bulunur. Bu iki tür hukuk, "soylu, faydalı, evrensel, zorunlu... bilim" olan fıkıh biliminin temelinde bulunur.[33]

32. S. 27.

33. S. 30. Fakat bazı eserlerinde (özellikle *İhyâ*'da) fıkhı ve fıkıhla uğraşanları hemen hemen hiç kollamamaktadır.

Ruhun hakkına gelince o, gerek *Kur'an*'dan ve Sünnet'ten esinlenerek kazanılması gereken iyi, gerek kendilerinden kurtulunması gereken kötü törelerin, kötü huyların biliminin, yani ahlak biliminin (*'ilm al-akhlâq*) temelinde bulunur.

Sonra Gazali akılsal bilimlere, yani içlerinde yanlışın doğruya karıştığı zor, anlaşılmaz bilimlere geçer. Onların üç derecesi vardır:

Birinci, matematik ve mantığın derecesidir. Matematik ya sayıları göz önüne alır -bu, aritmetiğin konusudur- veya hacim ve şekilleri -bunlar da geometrinin konusudurlar-. Yıldızlar ve iklimler, astronominin; teller arasındaki nispetler müziğin konusudur. Mantığa gelince o, tanım, kavrama, yargı, kıyas ve kanıtlamayla meşgul olur.

İkinci derece, doğa bilimlerinin derecesidir. Onların konusu genel olarak göz önüne alınan cisim, "dünyanın esas unsurları", tözler ve ilinekler, hareket ve sükûnet, feleklerin durumu, etkiler ve edilgilerdir. Varlıkların derecelerinin incelenmesi, mizaçların (*hıltlar*) bölünmesi, duyuların sayısı, duyumun incelenmesi, tıp, meteoroloji, mineraloji, kimya bu bilimin yetki alanına girer.

Son olarak üçüncü derece, varlığın, onun zorunlu ve mümkün varlığa bölünmesinin, bilimidir (*al-nazâr fi l-wujûd*). Sonra Tanrı'nın, O'nun özü ve sıfatlarının, fiillerinin incelenmesidir. Sonra göksel şeyler (*al-'ulwiyyât*), maddeden ayrı tözler, kusursuz ruhlar, melekler, şeytanlar bu bilim tarafından ele alınır. Sonra peygamberlik, mucizeler, velilerin kerametleri, onların ruh hâlleri, uyanıklık ve uyku ve görmenin (*vision*) incelenmesi gelir.

Bundan sonra gelen bölümde Gazali şunları söyler: "Bil ki akılsal bilim, kendisi bakımından, basittir. Ama ondan kendisinde iki basit bilimin bütün hâllerinin bulunduğu bileşik bir bilim (*'ilm murakkab*) türer. Bu bileşik bilim, Sûfilerin ve onların hâllerinin bilimidir."[34] Gazali hangi "iki bilim"i kastetmektedir? Akılsal bilimi zikretmektedir ama diğeri hakkında bir şey söylememektedir. Öyle görünüyor ki, söz konusu diğer bilim, hukukidinsel bilimdir. Öyle ki, bu durumda Sûfilerin bilimi o iki bilimin sentezi olacaktır. Böylece bölmenin büyük ilkesi "akıl-din" ikilisinden çok "dünyevi hayat-gelecek hayat" ikilisi olmaktadır. Akılsal bilimler arasında konusu gelecek hayat olan bazılarıyla,

34. S. 31.

örneğin kalplerin bilimiyle, Tanrı'nın bilgisiyle karşılaşmaktayız; bunun tersine "dinsel bilimler" içinde de fıkıh bu dünyaya ilgili şeylerle meşgul olmaktadır.

Gazali'nin Risâlat al-ladunniyya*'sine göre bilimlerin sınıflandırılması:*

A. Dinsel Bilimler ..... *al-'ilm al-shar'i*
a) Kuramsal veya temeller bilimi ..... *'ilmî veya 'ilm al-usûl*
1. Kelam veya Tanrı'nın tekliğinin bilimi ..... *'ilm al-tawhîd*
2. *Kur'an*'ın yorumlanması ..... *'ilm al-tafsir*
3. Hadis bilimi ..... *'ilm al-akhbâr*

Bu bilimler kendilerinden önce hazırlık bilimleri olarak dil ve edebi bilimleri gerektirirler.

b) Pratik veya türemiş bilimler ..... *'amali* veya *'ilm al-furû'*
Fıkıh bilimi ..... *ilm al-fiqh*
1. Tanrı'nın hakkı: ibadetler ..... *al-'ibâdât*
2. Kulların hakkı: adetler ..... *al-'âdât*
I. Alışverişler ..... *al-mu'âmala*
II. Sözleşmeler ..... *al-mu'âqada*
3. Ruhun hakkı ..... *'ilm al-ahlâk*

B. Akılsal Bilimler ..... *al-'ilm al-'aqlî*
1. Birinci derece ..... *(al-martaba al-ûlâ)*
a) Matematik ..... *al-'ilm al-riyâdî*
1. Aritmetik ..... *al-hisâb*
2. Geometri ..... *al-handasa*
3. Astronomi ..... *ilm al-aflâk wa l-nujûm*
4. Müzik ..... *'ilm al-mûsîqî*
b) Mantık ..... *al-'ilm al-mantıqî*
2. İkinci derece ..... *al-martaba al-sâniya*
Doğa bilimleri ..... *al-'ilm al-tabi'î*
1. Tıp ..... *'ilm al-tıbb*
2. Meteoroloji ..... *'ilm al-âthâr al-'ulwiyya*
3. Mineraloji ..... *ilm al-ma'âdin*
4. Kimya ..... *'ilm san'at al-kîmiyâ*
3. Üçüncü derece ..... *al-martaba al-sâlisa*
Varlık bilimi: metafizik ..... *al-nazâr fi l-wujûd*

F. *İbni Haldun'a Göre Kelamın Yeri*

XIV. yüzyılın ünlü tarihçi ve toplumbilimcisi İbni Haldun'da, yaşadığı dönemde kendilerini ortaya koydukları şekilde bilimle-

rin bütünüyle ilgili net bir açıklamayla karşılaşmaktayız. O, bu açıklamayı veya sınıflamayı bize *Mukaddime*'sinde vermektedir.

Karşımıza önce iki büyük kısım çıkmaktadır: 1. İnsanın kendi düşüncesiyle onları kazanmasının mümkün olması anlamında insan için "doğal" olan bilimler: Bunlar felsefi bilimlerdir (*al-'ulûm al-hikmiyya al-falsafiyya*). 2. İnsanın ancak "nakil" yoluyla elde edebileceği bilimler: Bunlar, tümü temellerini koymuş olan şeriat sahibine geri giden nakli- vaz'i bilimler (*al-'ulûm al-naqliyya wa l wad'iyya*), yani şüphesiz dinsel bilimlerdir. Akıl bu ikinci alanda ancak şeriat sahibi tarafından vaz edilmiş genel ilkeleri özel vakalara uygulamak için kullanılabilir. Bu bilimlerin kaynakları *Kur'an*'da veya sarih bir metinle veya bilginlerin icma'ıyla ortaya konmuş olan Sünnet'te bulunur. Dinsel bilimler kendi içlerinde nasıl bölünürler? Her şeyden önce *Kur'an* metninin, anlaşılması gerekir. Bu *tefsir*'in konusudur. Sonra metnin farklı okuma biçimleriyle Peygamber'e aidiyetini tahkik etmek gerekir. Bu da *okumalar bilimi*'nin (*'ilm al-qıra'a*) konusudur. Ayrıca *Kur'an* ve hadisten insan fiilleri ile ilgili olarak kaynaklarda açık olarak zikredilmemiş olan kesin yasal hükümler çıkarmak gerekir. Bu kendisine tartışmalı meseleler ve diyalektiğin bağlandığı *fıkhın metodolojisi*nin (*usûl al-fıqh*) konusudur. Bu bilimin meyveleri ve onların gündelik hayata uygulanma tarzları ise *fıkh*ın kendisinin konusudur. Fıkha ayrıca *miras paylaşılması bilimi* (*'ilm al-farâid*) de bağlanır.

Fakat dinde ayrıca Tanrı, sıfatları, insanın kaderi, gelecek hayatla ilgili olarak kendilerine inanılması gereken şeyler, yani imanla ilgili bir hakikatler topluluğu (*al-'aqâ'id al-imâniyya*) vardır. Bu hakikatlerle meşgul olacak ve inkâr edenlere karşı onları savunma görevini üstlenecek bilim, işte tam da sözünü ettiğimiz *kelam* bilimidir.

Öte yandan bu farklı bilimler ancak önceden *Kur'an*'ın dilinin kendisinde dilsel ve edebi bir hazırlığa sahip olunduğu takdirde mümkündürler. Bundan bir dizi hazırlayıcı bilimler çıkar: sözlük bilgisi, gramer, retorik, edebiyat vb.

Kelamın arkasından İbni Haldun "bilim" olarak ancak yakın zamanlarda teşekkül etmiş olmakla birlikte kaynağını İslam'ın ilk zamanlarına geri götürdüğü tasavvufu zikreder. (Manevi "zevkler" ve "hâller"le ilgili teknik terimler içinde olmak üzere) tasavvufun iki cephesini, "iç dindarlık kuralları"yla "Sûfi çevrelerin

topluluksal pratikleri"ni düzenli bir disiplin içinde birleştirmiş olan, İbni Haldun'a göre, özellikle Gazali'dir.[35]

Bir başka "yeni" bilim olarak İbni Haldun rüya yorumu bilimini (*'ilm ta'bîr al-ru'ya*) zikreder.

Bütün bu nakli-dinsel bilimler başka yerlerde de kendileriyle karşılaşılabilecek akılsal-felsefi bilimlerin tersine İslam'a özgüdürler ve sadece İslam'da vardırlar. Bu sonuncular, akılsal-felsefi bilimler ise insan aklının doğal ürünü oldukları için her zaman var olmuşlardır. Onlar "felsefe" veya "hikmet" diye adlandırılırlar. Dört büyük kısmı içlerine alırlar: 1. mantık, 2. fizik, 3. metafizik veya ilahiyat (*al-'ilm al-ilâhî*) ve 4. matematik (*'ulûm al-ta'âlim*).

İbni Haldun'un işaret ettiği önemli bir nokta, son zamanlardaki kelamcıların her ikisini bir ve aynı bilim yapacak bir tarzda metafiziği kelamla birleştirme yönündeki eğilimleridir. Onlar, aralarında bir süreklilik tesis etmeksizin önce genel meseleleri, sonra doğa bilimiyle ilgili meseleleri, en sonunda tinsel meseleleri ele almaktadırlar.

İbni Haldun bu yaklaşım tarzını eleştirmektedir çünkü şuna işaret etmektedir: "Kelamın meseleleri aklın tek başına onları tesis edebileceğine inanılmaksızın, akla dayanılmaksızın, eskilerin nakletmiş oldukları şekilde yalnızca şeriattan alınmışlardır. Çünkü şeriat ve onun buyrukları söz konusu olduğunda akıl bir kenara bırakılır. Bundan dolayı kelamcılar bir kanıtlamayı tesis etmekten söz ettiklerinde, söz konusu olan şey, onların bu inançların *doğruluğunu* tesis etmeye çalışmaları değildir (çünkü apodiktik kanıtlamalar (*burhânlar*) aracılığıyla bilinmeyen şeyleri kanıtlamak, felsefenin işidir); dinin bu dogmalarını ve eskilerin onlarla ilgili öğretilerini destekleyen *akılsal kanıtlar bulmak* ve bu konuda bid'at ehlinin, yani şeriatın hakikatlerine akıl vasıtasıyla erişme iddiasında olan bu insanların *yanlışlarını reddetmektir.* Kelamcılar akılsal kanıtlarını ancak bu dogmalar geleneksel kanıtlarla doğru olarak tesis edildikten sonra ileri sürerler."[36]

Böylece İbni Haldun kelamı sadece öğretisel kavga döneminde faydalı olan ve yalnızca savunmacı bir apoloji olarak görmektedir. Öte yandan İslam'ın öğreti alanında artık bir düşmanı bulunmadığı için böyle bir bilimin kendi zamanında bir varlık nedeni

35. *Muqaddima*, s. 329; cilt III, s. 90.

36. *Muqaddima*, s. 347. De Slane'ın çevirisinden (cilt III, s. 163-169) ciddi ölçüde ayrılıyoruz.

olmadığını da açık bir şekilde itiraf etmektedir. İbni Haldun'dan sonra birçok kelam eserinin ortaya çıkmasına, bize çok yakın bir tarihte Abduh'un giriştiği yenileme çabasına bir engel teşkil etmemiş olan bu görüşe ileride tekrar döneceğiz.[37]

İbni Haldun'un Mukaddime*'sine Göre Bilimlerin Sınıflandırılması:*
(Kahire neşri, s. 305 vd ve Slane çevirisi,
cilt II, s. 450 vd ve cilt III, s. 1 vd)

A. Geleneksel Dinsel Bilimler ..... *al-'ulum al-naqliyya al-wad'iyya*
1. *Kur'an* tefsiri ..... *'ilm al-tafsir*
2. *Kur'an* okumaları ..... *'ilm al-qıra'â*
3. Hadis bilimleri ..... *'ulûm al-hadis*
4. Hukukun temelleri ..... *'ilm usûl al-fıqh*
Bu bilime bağlanan bilimler
5. Tartışmalı meseleler bilimi ..... *'ilm al-khilâfiyyât*
6. Diyalektik ..... *'ilm al-jadal*
7. Hukuk bilimi ..... *'ilm al-fıqh*
Bu bilime bağlanan bilim
8. Miras paylaşımı bilimi ..... *'ilm al-farâ'id*
9. Kelam ..... *'ilm al-kalâm*
10. Tasavvuf ..... *ilm al-tasawwuf*
11. Rüya yorumu ..... *'ilm tafsîr al-ru'yâ*
Hazırlık olarak
Dil bilimleri ..... *'ulûm al-lisân al-'arabî*

B. Felsefi Bilimler ..... *al-'ulûm al-hikmiyya al-falsafiyya*
1. Mantık ..... *'ilm al-mantıq*
(Aristoteles'in sekiz kitabı)
2. Fizik ..... *'ilm al-tabi'a*
Buna bağlanan bilimler
a) Tıp ..... *al-tıbb*
b) Ziraat ..... *al-filâha*
c) Sihir ..... *al-sihr*
d) Tılsımlar ..... *al-tilasmât*
e) Göz boyacılığı ..... *al-sha'wadha*
f) Simya ..... *al-kîmiyâ*
3. Metafizik ..... *'ilm mâ wara'al-tabi'a* veya *al-ilâhiyyât*
4. Matematik ..... *al-ta'âlim*
a) Sayı bilimleri ..... *al'ulûm al-'adadiyya*

37. Aşağıda genel sonuca bkz.

1. Aritmetik ..... *al-aritmâtîqî*
2. Hesap ilmi ..... *al-hisâb*
3. Cebir ..... *al-jabr wa l-muqâbala*
4. Ticari işlemler ..... *al-mu'âmalât*
5. Miras paylaşımı ..... *'ilm al-farâ'id*

b) Geometri bilimleri ..... *al-'ulûm al-handasiyya*
1. Küre ve koni geometrisi ..... *al-handasa al-makhsûsa bi aşkâl al-karawiyya wa'l mahrûtât*
2. Arazi ölçme ..... *al-misâha*
3. Optik ..... *al-manâzır*

c) Astronomi ..... *'ilm al-hay'a*

Bu bilime bağlı olan
1. Yıldız cetvelleri ..... *'ilm al-azyâj*
2. Astroloji ..... *al-ahkâm al-nujûmiyya*

d) Müzik ..... *al-mûsîqî.*

III. Hıristiyanlık'ta Teolojinin Durumu

Şimdi Hıristiyanlık'ta bilginin bütünü içinde teolojinin durumunu incelememiz gerekmektedir. İçinde öğretisel özelliğin ve organik birliğin en sağlam bir biçimde kendisini gösterdiği Katolik teolojisini incelemekle yetineceğiz ve bu bölümde onunla ilgili çok kısa bir toplu bakış vereceğiz. Tam olgunluk safhasına ulaşmış olan anlayışı sergilemeden önce teoloji bilimi olarak onun Latin Ortaçağı'ndaki teşekkülünden önceki yüzyıllardaki taslak biçimlerini gözden geçireceğiz.

Önce bir gözlemimizi belirtmemiz gerekmektedir: Kelamın ortaya çıkışı ve gelişmesini izlerken *Kur'an*'ın ve hadisin etrafında doğmuş olan ve hayati olarak ona bağlanan Müslüman bilimlerden söz edebildik. "Yabancı bilimler"le karşılaşma daha sonra, dinsel mesaj üzerindeki bir ilk düşünme safhası ortaya çıktıktan sonra meydana gelmişti. Hıristiyanlık'ta ise bu aynı sürece tanıklık etmemekteyiz. Hıristiyanlığın *ta baştan itibaren* Akdeniz havzasındaki Yunan-Roma ikliminde filizlendiği ve geliştiğine işaret ettik. O halde teşekkül etmekte olan Hıristiyanlık çok erken bir tarihte Yunan-Roma mirasını, daha somut olarak, bizi ilgilendiren problemde, içine *İncil*'in ve daha genel olarak, Kutsal Kitaplar'ın mesajını dahil etmek üzere liberal sanatları ve onun içine aldığı felsefeyi göz önüne almak zorunda kalmıştır. Böylece Hıristiyan düşünürler için problem şu olacaktır: Antik filozofların kendisini

miras olarak bıraktıkları şekilde felsefenin, akılsal düşüncenin İyi Haber'le ve onun öğrettiği ahlakla ilişkisi nedir?

Aziz Augustinus: İlerde Patristik düşüncenin bugün felsefe ve teoloji olarak adlandırdığımız şeylerin aralarında farklılık olmayan tek bir şey olduğunu savunduğunu göreceğiz (II. kısım, I. bölüm). Ancak gerek Doğu'da İskenderiyeli Clemens gerek Batı'da Aziz Augustinus'un kutsal bilimlerin, özellikle Kutsal Kitaplar'ın bilgisiyle ilgili olarak "insan bilimleri"ne tahsis etmiş oldukları geniş hazırlayıcı role işaret etmemiz gerekecektir. *Tanrı Devleti*'nde (*De Civitate Dei*) Augustinus (bütün meselelerinin aslında ruha ve Tanrı'ya indirgenme durumunda olduğunu söylediği), felsefe hakkında Platon'un üçlü bölmesini tekrar edecektir: I) konusu doğanın incelenmesi olan doğa felsefesi; II) hakikati bilmenin vasıtasını sağlayan mantık veya aklın bilimi; son olarak III) töreleri ele alan ahlak felsefesi veya etik. Augustinus, Aristotelesçi bölmenin gerekçesini kabul eder ama Akademi'nin hocasına sadık kalarak onun bölmesiyle yetinmeyi tercih eder veya daha iyisi onları uzlaştırmaya çalışır. O, şöyle der: "Mantık veya aklın bilimi, temaşa etmek gibi eylemde bulunmak için de zorunlu olmakla birlikte temaşa etme, hakikati araştırmayı veya bilmeyi kendi özel hakkı olarak talep eder."[38] Ve böylece Augustinus yukarıdaki "üçlü bölmenin, bilgelik incelemesinin eylemde bulunmak ve temaşa etmekten ibaret olduğunu ortaya koyan ayrıma kesinlikle aykırı olmadığı"nı sözlerine ekler. Liberal sanatlara gelince, felsefi inceleme onları gerektirmektedir: Çünkü onlar ruhu, hakikati tutkulu bir biçimde arzu etmeye, sebatla onun peşinden gitmeye, daha fazla sevgiyle ona bağlanmaya yöneltirler. Augustinus liberal sanatları ise iki gruba ayırır: hayatın ihtiyaçlarına hizmet edenler ve şeylerin hakikatini bilme imkânı verenler, dolayısıyla bizi temaşa etmeye götürenler. Mantığa gelince, o, Augustinus tarafından felsefenin bir parçası olarak kabul edilir.

Boetius: Bu karakteristik Platoncu eğilimin arkasından bir süreliğine Aristotelesçi eğilimin geldiğini veya onun hiç olmazsa Platoncu eğilime karıştığını göreceğiz. Bu eğilimin en ünlü temsilcisi, "son Romalı" olarak adlandırılan ve ortaçağa Aristoteles'in eserini ilk gerçek tanıtan kişi olan Boeitus'tur. Teodorik'in ünlü bakanı olan Boetius, felsefeyi, bilgelik incelemesi ve sevgisi olarak

38. *Civ. Dei.*, VIII. bölüm, PL, XLI, sütun 228.

tanımlar. Bu incelemeden, ona göre, düşüncelerimizin doğruluğu; bu sevgiden ise eylemlerimizin saflığı ve kutsallığı çıkar: felsefenin teorik ve pratik felsefe olarak bölünmesini meydana getiren ikili sonuç.[39]

Teorik felsefenin bölünmesi konusunda Boetius, gerçek bir düşüncenin konusu olması mümkün olan ne kadar varlık varsa, o kadar teorik felsefenin olduğu ilkesinden hareket eder. Şimdi bu varlıklar üç ana başlık altında toplanabilir: akıllar (Boetius bunlara *intellectibila* demektedir), akılsallar (*intelligibila*) ve doğal varlıklar. Akıllar, maddeden fiilen bağımsız olan veya olma imkânına sahip olan, dolayısıyla hareketten korunmuş olan varlıklardır. Boetius onları Tanrı ve tinsel ruhla sınırlandırmaktadır. Onlar teorik felsefenin veya *teoloji*nin konusudurlar. Burada Aristoteles tarafından metafiziğe tahsis edilmiş alanın bir sınırlandırılması söz konusudur çünkü Aristoteles'te onun konusu, en yüksek aşaması Tanrı'nın incelenmesi olan "varlık olmak bakımından varlık"tır. Akılsal varlıklar pratik olarak, içinde bulundukları maddeyle ilgilenilmeksizin, cisimlerin "formlar"ıdır. Bu da matematiğin konusudur. Nihayet doğal varlıklar, doğa biliminin veya Boetius'un kendi ifadesiyle "fizyoloji"nin konusu olan cisimleri içine alır.

Görüldüğü gibi bu, fiili olarak aslında Aristoteles'in teorik bilimler bölmesidir. Buna karşılık Boetius pratik felsefeyi sınıflandırma konusunda Aristoteles'ten biraz ayrılacaktır. Gerçekte o üçlü bir yeniden bölmeyi kabul etmektedir: konusu insanı erdemli kılmak olan asıl anlamında ahlak felsefesi, konusu toplumun iyiliği ve yurttaşların kurtuluşuyla ilgilenmek olan siyaset felsefesi, son olarak Aristoteles'in tersine *siyaset felsefesinden bağımsız olarak göz önüne alınan* ev halkının yönetimi. Boetius'un aklın bilimi diye adlandırdığı mantığa gelince, o felsefenin bir parçası ve aleti olarak göz önüne alınabilir. Liberal sanatlar, Boetius tarafından, felsefeye ve Kutsal Kitaplar'ın incelenmesine hazırlık olarak övülürler. Boetius'ta bir araç olarak kendisinden yararlandığı mantık karşısında belli ölçüde bağımsızlığını koruyan felsefeyle ilgili saygın bir görüş vardır. Ancak bu görüşün bir süre sonra ortadan kalkacağını göreceğiz. *Felsefe yavaş yavaş diyalektikle karışmaya gidecektir.* Felsefenin statüsünün ve sanatlar ve teoloji karşısındaki durumunun açık bir biçimde ortaya çıkması için Scot Eriugena'yı ve özellikle XII. yüzyılın büyük skolastik yazarla-

39. *Porphy. Dial.*, I, *PL*, XLIV, b. 10 ve 11.

rını beklememiz gerekir. Scot Eriguena ve Hugues de St. Victor'a geçmeden önce sadece birkaç isim üzerinde duracağız:

Cassiodorus: Cassiodorus, Boetius'un bir öğrencisidir. Aristoteles'i tekrar ettiğini zannederken o aslında sadece hocasını tekrar eder. Ancak öte yandan bu, Platon'a sadık kalma arzusuyla birlikte bulunan bir tekrar etmedir. Cassiodorus, Boetius'tan alınmış olan bilimler listesinin ardından Platon'dan alınmış olan felsefe tanımını verir: Bu, bilginin düzenlenmesi konusunda bu dönemin insanların zihinlerinin içinde bulundukları karışıklığın tipik bir örneğidir. Felsefeyle liberal sanatlar tamamen birbirlerine dolanmışlardır ve bağımsız kuramsal bir bilim kavramı henüz ortaya çıkmamıştır. Cassiodorus'un diyalektik üzerine incelemesinde de tekrar ettiği liste şudur:

Araştırıcı (teorik) *felsefe*
1. Doğal
2. Öğretisel
   a) Aritmetik
   b) Müzik
   c) Geometri
   d) Astronomi
3. Tanrısal

Eyleyici (pratik) *felsefe*
1. Ahlaksal
2. Dağıtıcı (ekonomik)
3. Medeni (siyasi)

Felsefenin tanımı
I. Teorik ..... Fizik
II. Pratik
   1. Mantık
   2. Ahlak felsefesi

Karışıklığın zirvesi: Cassiodorus liberal sanatlara Aristoteles'ten alınmış teorik-pratik-poetik bölmesini uygular, oysa Aristoteles bu bölmeyi genel olarak felsefeye uygulamaktaydı.

İsidore de Seville: VII. yüzyıl İspanya'sının büyük bilgini olan Sevillalı İsidore, Alcuin'i gerçek düşüncesi konusunda yanıltma pahasına bütün sınıflamalarını olduğu gibi tekrar ederek kendisinden önce gelenleri izler. *Etimolojiler*'in yazarı, bununla birlikte, Augustinus'un Platoncu bölmesini benimser. Onun geleneksel

liberal sanatlara yaptığı eklemeye de işaret etmemiz gerekir: Onlara yeni bir sanatı, tıbbı ekler. Tıp, bütün sanatları içine aldığından klasik listede yer almaz. Bundan dolayı "ikinci felsefe" olarak adlandırılır.

Raban Maur: Alcuin'in öğrencisi ve Fulda piskoposu olan Raban Maur (Ö. 856) *De Universo*'sunda[40] İsidore de Seville'in ve Alcuin'in bölmesini zikreder. Filozofları üç gruba ayırır: fizikçiler, ahlakçılar ve son olarak doğa ve törelerin incelenmesine aklın incelenmesini ilave eden mantıkçılar. Buradan felsefenin üç kısmı çıkar: (aritmetik, geometri, astronomi, astroloji, mekanik, tıp ve müziği içine alan) fizik, ahlak felsefesi ve mantık. Bu farklı kısımların içinde hiçbir akılsal sınıflama kaygısı mevcut değildir.

Kitab-ı Mukaddes'in incelenmesiyle ilgili olarak işaret edilmesi gereken şey, bu farklı yazarların ona felsefeye uyguladıkları bölmelerin aynısını uygulamalarıdır. Böylece örneğin, İsidore'a göre *Kitab-ı Mukaddes*'te Yaratılış veya Vaiz kitapları gibi doğayı ele alan kısımlar, atasözleri kitabı (ve ayrıca ahlakla ilgili kısımları içeren bütün kitaplar) gibi töreleri ele alan kısımlar ve Şarkılar Şarkısı veya İnciller gibi mantıkla ilgili olan kısımlar göz önüne alınabilir.[41]

Scot Eriugena: Scot Eriguena'yla sentez duygusuna sahip sağlam bir zihin karşısında bulunmaktayız. Dolayısıyla onun bölmesi daha önceki bütün bölmelerden kesin bir biçimde ayrılmaktadır. Ona göre felsefe, gerçek dindir ve bu iki kelime tümüyle birbirinin yerine geçirilebilir; çünkü "felsefe yapmak, kendisi sayesinde her şeyin en yüksek nedeni olan Tanrı'yı alçakgönüllü bir ruh hali içinde yücelttiğimiz ve bu en yüce nedeni akla uygun bir biçimde incelediğimiz gerçek dinin kurallarını ortaya koymaktan başka bir şey yapmak değildir."[42]

Bu felsefe veya bilgelik, dört kısma ayrılır:

1. İnsan doğasının akıllı ve akıl-dışı hareketlerini incelediğimiz pratik (*active*) felsefe veya ahlak.

2. Konusu ister nedenlerinde ister sonuçlarında şeylerin özlerinin incelenmesi olan doğa felsefesi veya fizik. Eriguena'ya göre bu, önemli bir bilimdir çünkü aynı zamanda fiziği, matematiği ve metafiziği içine alır gibi görünmektedir.

40. *PL*, CXI, sütun 1416.
41. *Etymol.*, XXVIII. bölüm, *PL*, LXXXII, sütun 141.
42. *De Divinia praedest.*, *PL*, CXX<II, sütun 357-358.

3. Teoloji. Bu, her şeyin biricik nedeniyle ilgili olarak dindarca bir biçimde düşünmemiz gereken şeyin ne olduğunu bize öğreten bilimdir[43] veya amacı tanrısal özün araştırılması olan bilimdir.[44] Bilgelik adını gerçekten hak eden odur. Biri pozitif (*cataphatique*), diğeri negatif (*apophatique*) olan iki kısım içerir.

4. Son olarak, diyalektik diye de adlandırılan mantık veya aklın bilimi. Liberal sanatlara gelince, onlar Eriguena'da daha önce Aziz Augustinus'un onlara tahsis etmiş olduğu hazırlayıcı bilimler olma işlevini tekrar kazanırlar.

Hugues de St. Victor (Saint-Victorlu Hugues): Buraya kadar söylediklerimizden daha IX. yüzyılda (Scot Eriguena 877'ye doğru ölmüştür) bilginin bir sentezinin başladığını görmekteyiz. Bu düşünme çalışması yavaş bir biçimde devam edecektir ve XII. yüzyılda Hugues de St. Victor'la birlikte pratik olarak bütün bilimleri içine alan ve yeni bir olay olarak liberal sanatlara bilimlerin büyük tablosu içinde bir yer veren, akılsal bir sınıflama ilkesine göre düzenlenmiş geniş bir bilimler sınıflaması kavramıyla karşılaşacağız.

St. Victor büyük manastırının başı ve ünlü Victorinler Okulu'nun ikinci hocası olan Hugues (Ö. 1141), din-dışı bilginin -çünkü bugüne kadar girişilen bütün teşebbüslerde söz konusu olan şey, odur- çeşitli kısımlarının sınıflandırılmasına özel bir eser, *Eruditionis didascalicae libri septem*'i tahsis etmiştir.[45] Hugues, Cicero'dan sonra felsefeyi "tanrısal ve insani, her şeyin nedenlerini bütününde araştıran bilim" olarak tanımlar. Fakat o bu tanıma hizmetçi bilimleri, hatta "mekanik" diye adlandırdığı bilimleri sokacaktır ve Hugues'ün özgünlüğü budur. O, bunu incelikten yoksun olmayan bir ayrımı uygulama yoluyla yapacaktır. Hugues bilgeliğin sadece insana ait olduğunu ve felsefenin konusunun bilgelik olduğunu kabul eder. Ancak insanın bütün eylemlerinin akılla ilgili olması gerektiğinden mekanik sanatlar tarafından talep edilen fiiller de bu yolla aklın yetki alanı içinde olacaktır. Öte yandan bu bilgeliğin aydınlatma alanı içine giren şeyin maddiliği bakımından mekanik fiil veya onun yerine getirilmesi olmadığı, fiilin özü, yani ondaki akılsal olan şey olduğu açıktır.

43. *De Divis. Naturae*, Kitap III, *PL*, CXXII, sütun 705.
44. A.g.e., Kitap I, sütun 463.
45. *PL*, CLXXVI, sütun 739 vd. Ayrıca bkz. Gabmann, *Die Geschichte der scolastischen Methode*, 1911, cilt II, s. 235 vd.

Bu ilkeye dayanarak Hugues de St. Victor, felsefeyi dört kısma ayırır: teorik, pratik, mekanik ve mantıki kısımlar. Bu, özel bilimlerin gelip içinde yerlerini buldukları tüketici bir sınıflamadır.

Teorik veya spekülatif felsefe, bilgelik adını hak eden felsefedir çünkü konusu hakikatin temaşası olan, odur. Boetius'un sınıflamasını başka terimlerle tekrar ederek Hugues teorik felsefeyi üç kısma ayırır:

1."Tanrısal" (*divinale*) veya "akılsal" (*intellectible*) bilim diye de adlandırılan teoloji: Bu, Tanrı ve tinsel ruhla meşgul olur. Hugues'da bu Tanrı bilgisi daha fazla vurgulanmaktadır ve onun Aristoteles'in ilk felsefesinden farkı muhtemelen Aristoteles'in vurguyu varlık olmak bakımından varlık üzerine yapması ve Tanrı'yı ancak bir akılsal çıkarsamanın sonucu olarak incelemesidir.

2. Matematik bilim: Bu, soyut niceliği inceler. Hugues bu kısmın içine aldığı dört disiplini (aritmetik, geometri, müzik, astronomi) anmakla yetinmez; onların ortak konuları olan niceliğe göre olan durumlarını da açıklar.

3. Fizik, şeylerin nedenlerini eserlerde arar ve eserleri de nedenlerinde inceler. Onun kendine özgü konusu, cisimlerin unsurlarını ortaya çıkarmak ve onları ayrı ayrı incelemektir.

Teorik felsefeden sonra kendisinden önce gelenleri takip ederek Hugues'ün de "eylemle ilgili" (*actuelle*) diye adlandırdığı pratik felsefe gelir. Burada da o, daha önce gördüğümüz alt bölümleri tekrar eder: ahlak felsefesi, ev halkının yönetimi ve siyaset felsefesi.

Mekanik felsefeye gelince, o, kölece işlerle veya bu hayatın işleriyle meşgul olur. Bu işler, insanla ilgili işlerdir ve onları insanın gerek dış varlığına ait olmaları gerek iç varlığıyla ilgili şeyler olmaları bakımından göz önüne alarak sınıflandırabiliriz. Birinciler *lanificium* (elbise yapımı), *armatura* (silah ve her tür aletin imal edilmesi), *navigatio*'dur (denizcilik ve ticaret). İkinciler *agricultura* ve *venatio* (yiyecekler), *medicina* (tıbbi tedaviler), *theatrica*'dır (dinlenme ve oyunlar). Hugues bütün bu bilimleri *adulterinae*, yani "yapay" olarak adlandırır çünkü onlar doğayı taklit eden işlerle, yapay işlerle meşgul olurlar. Bu bilimlerin çeşitli bölümleri de Hugues tarafından zikredilir.

Nihayet felsefenin son kısmı, mantık veya aklın bilimidir. O da içine üç kısmı, gramer, diyalektik ve retoriği, yani *trivium*'un üç dalını alır.

Thomascı sentez: Seleflerine göre gerçek bir ilerlemeyi temsil eden Hugues'ün sınıflaması budur. Bu sınıflamanın Albert le Grand (Büyük Albert=Alberus Magnus) ve Aziz Thomas üzerinde etkisi olacaktır. Hugues, düşünceleri düzene sokmuş ve şimdi söz edeceğimiz sentezi hazırlamıştır. Fakat önce bir gözlemde bulunmak istiyoruz: Son yıllarda Hıristiyan felsefesi problemi çok ele alınmıştır[46] ve Hıristiyanlığın orijinal görüş noktalarının Hıristiyanlık olayı tarafından ortaya konulmuş bir felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesinde ne ölçüde belirleyici bir etkeni teşkil etmiş olduğu sorusu ortaya atılmıştır. Getirilen çözüm ne olursa olsun, Kilise'nin ortak yüksek bilgini olan Aquinolu Thomas tarafından gerçekleştirilmiş olan sentezde teolojinin tam olarak belli bir yeri vardır ve onun felsefe ve bilimlerle sürdürdüğü ilişkiler de tam olarak açıklığa kavuşturulmuştur. Birazdan göreceğimiz gibi felsefenin teolojiden bağımsızlığı konusunda açık bir bilinç sahibi olması, böylece daha büyük bir hizmet etme kabiliyetine kavuşması Thomas'ın getirdiği katkının zenginliğinin hiç de önemsiz bir yanı olmamıştır. İlerde kendisine özel bir bölüm ayıracağımız için burada teolojinin statüsünün ne olduğu konusunu ele almayacağız. Buna karşılık onun, "dünyevi (*profane*) bilimler"den nasıl ayrıldığını, özellikle buraya kadarki sayfalarda İslam'la ilgili olarak incelediğimiz problemin Hıristiyanlık'ta nasıl çözüldüğünü belirtmemiz gerekmektedir.

Aziz Thomas, bilindiği gibi, senteziyle ilgili olarak bilginin sınıflandırılması konusunda Aristotelesçi bakış açısından yararlanmıştır. Fakat ona, aynı çizgide olmak üzere bir *nesnenin kendisiyle, kendisi altında incelendiği "ışık"* kavramını ilave etmiştir. Bu ona antik felsefenin geliştirmiş olduğu büyük birikimi kurtarma imkânı vermiştir. Yine bu ona, yapay bir yan yana getirme yoluyla değil, organik bir içsel bağla bu felsefeyi bir teolojiyle, yani aynı zamanda hem bir bilim hem de bilgelik olan bir *bilgi* ile taçlandırma imkânını sağlamıştır.

46. Bkz. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Yay. Desclée de Brouwer, Paris, 1933; Ét. Gilson, *L'Esprit de la phlosophe mediévale*, Paris, Vrin, 2. baskı, I ve II. bölümler. Hıristiyan felsefesiyle ilgili olarak 1933 yılının sonuna kadar uzanan bir bibliyografya, *La philosophie chrétienne*'e ek olarak yayınlanmıştır. Bu son eser, Thomas Derneği'nin (Société Thomiste) bu probleme ayırdığı inceleme gününün (Journée d'Études) bildirilerini içermektedir. (Juvisky, 11 Eylül 1933). R. P. Baudoux, O. F. M. *Antonianum*, XI (1936), s. 487-552'de güncel bir bibliyografya vermektedir. É. Gilson'un *L'Esprit de la philosophie mediévale*'ın sonunda verdiği (değerlendirmelerle birlikte) bibliyografik açıklamalara da bkz.

Gerçekten yukarıda Aristoteles'in bilginin farklı türlerini tesis etmek için bilinen nesnenin soyutlama düzlemleri, daha doğrusu madde-dışılık düzlemleri ayrımını kullandığını gördük. Böylece o gerçeğin üç bilimini kabul etmeye gitmişti: metafizik, matematik ve fizik. Bunlar *bilinen nesnenin büründüğü "nesnel ışık"*la birbirlerinden ayrılan bilimlerdi. Nesneden gelen bu ışığa Aziz Thomas ayrı bir düşünce çizgisi içinde kalarak, *nesneyi aydınlatan ve bu kez bilen öznede bulunan imanın veya aklın "öznel ışık"*ını ekler. Çünkü iman, Thomas'a göre, aklın daha yüksek bir düzeye yükselmesine (*surélévation*), tek başına erişmesi mümkün olmayan ama doğal hakikatler düzeni kadar gerçeğe ait olan bir hakikatler düzenini kavramasına imkân veren bir aydınlatılmasıdır. İman, içinde yaşadığımız dünyanın, bilgiye eklenen, onunla bütünleşen yeni bir boyutudur. Bunun sonucu olarak bilgi (bilim), nesnelerinin bizzat kendi bağlantılarından ötürü kendi aralarında bir hiyerarşiye, bir düzene sahip olacak olan bir bilimler topluluğunu içine alacaktır.

Bu bağlantı veya teknik terimini kullanmak gerekirse bu "ast, bağımlı olma" (*subalternation*) olayı nasıl meydana gelmektedir? O, ya sadece erek ya da sadece ilke bakımından veya aynı zamanda hem konu hem ilke bakımından ortaya çıkmaktadır.

1. Bir bilim, kendisi bakımından bağımsız olmakla birlikte eğer bir başka bilime "hizmet ediyorsa", ona bir araç olarak malzeme sağlıyorsa, başka bir ifadeyle kullanılması bakımından ona bağımlıysa, ereği bakımından bu başka bilimin astıdır, ona bağımlıdır. Örneğin, askerlik sanatı siyasete bağımlıdır, onun astıdır; dil bilimleri de kutsal metinlerin okunması için yorumun, yorumbilimin (*exégète*) kullandığı araçlardır. Ancak burada uygun olmayan bir bağımlılık söz konusudur çünkü bağımlılığın, "kullanılan" bilimin *ilkeleri* üzerinde bir etkisi yoktur: Gramercinin, biliminin kurallarını keşfetmesi için yorum bilimine ihtiyacı yoktur.

2. Bir bilim ilkelerini, eğer bu ilkeleri kendisine açık kılan bir başka bilimden alıyorsa, "öyle ki bağımlı olan bilim, sonuçlarını kendileri bakımından apaçık olan veya kendileri bakımından bilinen ilkelere geri götürüp onlara bağlayamıyorsa, bu bilim de bu başka bilimin ilkeleri bakımından astıdır, yani ilkeleri bakımından ona bağımlıdır."[47]

47. Daha sonraki bir bölümde, teolojinin böylece, ilkeleri bakımından, "ermiş kişilerin bilimi"ne bağlı, onun astı olan bir bilim olduğunu göreceğiz.

3. Son olarak, "ast olan bilimin konusu veya objesinin üst olan bilime göre ilineksel bir fark meydana getirmesi durumunda" bir bilim, bu başka bilime konu bakımından bağımlıdır, konu bakımından onun astıdır. Böylece aritmetiğin astı, ona bağımlı bir bilim olan akustiğin (müzik) konusu, aslında aritmetikle aynıdır: sayı. Ancak şu farkla ki o, *sesle ilgili* (*sonore*) sayıdır. Aynı şekilde geometrinin bir alt disiplini olan optiğin konusu da aslında doğrudur ama *görmeyle ilgili* (*visuelle*) doğru, görsel doğru.

Şimdi bu ilkeleri bilimler sınıflamasına uygulayalım. Öznel ışıktan gelen ayrım, iki bilgi düzlemi, imanın ve aklın düzlemleri arasında bir hiyerarşi tesis etmeye imkân verecektir: 1. Çünkü imanın ışığı, tek başına akıl tarafından erişilemez olan vahiysel hakikatlere erişme imkânı sağlayacaktır. Bu bilgi düzlemi, kendine özgü nesnel ışığı olan bir bilimi, ilkelerini imanın hakikatlerinden alan ve öznel ışığı *iman tarafından aydınlatılmış aklın ışığı* olan tanrısal vahiy biliminin özelliğini meydana getirecektir.[48] 2. Tek başına aklın öznel ışığı, tüm doğal bilgi alanını aydınlatacak ve Aristoteles'te incelediğimiz üç farklı bilgi türüne göre üç farklı bilimi meydana getirecektir. Bu düzlemde metafizik en yüksek ve yön verici (*directrice*) bilim olacaktır: Diğer bilimlerin ilkelerini savunacak olan, o olacaktır. Ve kendi düzleminde o, daha şimdiden bilgeliktir.

Bilginin diğer kısımlarıyla ilişkilerinde teolojiye uygulanan öznel ışık ilkesi, bu farklı bilimleri birbirlerine bağlayan hiyerarşik ilişkileri açıklığa kavuşturma imkânını sağlayacaktır. Gerçekten teolojinin ilkesi nedir? Tanrı. Peki bu, "doğal teoloji"nin de ilkesi değil midir? Bu itiraza Aquinolu Thomas'ın verdiği cevap şudur: Teoloji, Tanrı'yı *Tanrı'nın kendisi* bakımından, *gerçek vahyin alanına ait olması* bakımından -o halde o imanı gerektirir- inceler; buna karşılık metafizik, Tanrı'yı *ilk neden* olarak, *felsefi araştırmanın sonucu, vardığı en son nokta* olması bakımından inceler. Böylece teolog için Tanrı'nın bir hareket noktası, bir "veri" olmasına karşılık metafizikçi için o, bir varış noktası, bir "keşif"tir. Araştırmanın tüm bakış açısı bunun sonucu olarak değişir. Aynı durum yaratıklarla ilgili olarak da söz konusudur: Teolog, onları *Tanrı'ya ait olmaları* bakımından inceleyebilecektir ve o zaman onlar teolojik ışığın aydınlatma alanı içinde bulunacaklardır. Buna karşılık metafizikçi ve bilim adamı, onları kendilerinde, -ilki (metafizik-

48. Aşağıda üçüncü kısım, I. bölüme bkz.

çi) onları varlığın ilk ilkelerine, ikincisi (bilim adamı) araçsız özel nedenlerine geri götürerek- inceleyeceklerdir. Böylece en azından ilkeler düzeyinde mümkün bir karıştırma -çünkü pratikte bazı beceriksiz teologlar biçimsel olarak konuları karıştırmaktan veya bir takım uyuşturmalar (*concordismes*) yapmaktan geri kalmayacaklardır- söz konusu değildir.

(Kelimenin çağdaş anlamında) bilimler gerçeğin sadece bir "cephe"sini (*aspect*) ve yalnızca aklın bakış açısından incelerler. Bundan Aziz Thomas'ın açıkladığı gibi şu olay çıkar:[49] "Teoloji, felsefi disiplinlerden, onlara ihtiyacı olduğu için değil, bu bilimlerin ele aldıkları şeyi daha iyi bir biçimde gözler önüne sermesi için bir şeyler alabilir. Çünkü *teoloji ilkelerini başka bilimlerden almaz, vahiy yoluyla doğrudan Tanrı'dan alır.* [...] Nasıl mimarlar astlarını ve sivil hükümet orduyu kullanırsa, teoloji de bilimleri kendisinden aşağıda olan şeyler, hatta hizmetkârları olarak kullanır. Aziz Thomas'ın gözünde bilimlerin teolojiye bağımlı olmalarından onların 'saygınlık'larının azalması gibi bir durum çıkmaz çünkü bu, bilimin konusunun basit bir bağımlılığıdır. Bu bağımlılık ise -teolojinin konusunun gerçekliğinin kabul edilmesi durumunda- Tanrı, yaratıkların bütünü ve yaratıkların kısımları arasındaki ilişkiyi, yani şeylerin gerçek ilişkisini ifade eder. Zaten teoloji, insan bilimlerinin bir sonucunu 'kabul etme'den önce onları vahyin ışığıyla 'yargılar.' Çünkü, yine Aziz Thomas'ın dediğine göre, 'başka bilimlerin ilkelerini tesis etmek, teolojinin görevi değildir; onun görevi sadece onları yargılamaktır. Bunun nedeni bir bilimde kutsal bilim tarafından öğretilen hakikate aykırı olduğu görülen her şeyin 'yanlış'[50] olarak mahkûm edilmesinin gerekmesidir."

Aziz Thomas'ın günümüzdeki öğrencileri bu ilkelere göre teolojiyle ilişkisinde farklı bilimleri ve teolojinin kısımlarını aşağıdaki şekilde sınıflandırırlar (Bilim burada kelimenin sıkı anlamında "nedenleriyle kesin (*certaine*) bilgi" olarak alınmaktadır. Bundan ötürü aşağıdaki listede tarih, dilbilim vb yer almamaktadır).

49. Ia, q. I, art. 5, ad 2m.

50. Ia, q, art. 6, 2m. Teolojiyi teologlarla karıştırmamak gerekir: Teologlar bazen haksız olarak bilimlerinin sonuçlarının ötesine geçebilirler ve bazı bilimsel sonuçları inkâr edebilirler. Araştırmalarını, bunun ceremesini çekerek, yeniden yapmaları onların görevidir.

Hıristiyanlık'ta Bilimlerin Sınıflandırılması:

A. Doğal Düzlemle İlgili Bilimler
Bilimlerin aleti ..... *Mantık*
I. Spekülatif veya teorik bilimler
1. Varlık olmak bakımından varlığın bilimi ..... *Metafizik*
(üçüncü soyutlama düzlemi)
a) Ontoloji (metafiziğin konusunun incelenmesi)
b) Bilimlerin ilkeleri üzerinde düşünen metafizik
(ölçütler bilimi, bilimlerin felsefesi)
c) Varlığın ilkesinin incelenmesi (doğal teoloji)
2. Nicelik olmak bakımından niceliğin bilimi .... *Matematik*[51]
(ikinci soyutlama düzlemi)
3. Hareketli varlığın bilimi ..... *Fizik*
(birinci soyutlama düzlemi)
a) Doğa felsefesi (hareketli varlığın ontolojik bilimi)
b) Fizik ve doğa bilimleri (deneysel psikoloji dahil)
II. Pratik bilimler ..... *Ahlak felsefesi*
1. Davranma (*agir*) bilimleri ve çeşitli ahlak bilimleri
(toplumbilim, ekonomi politik, karakter incelemeleri vb)
2. Meydana getirme (*faire*) bilimleri ..... *Sanat felsefesi, çeşitli teknikler*

B. Doğaüstü Düzlemle İlgili Bilimler
(Teolojinin teoloji olarak ışığının alanı içine girmeyen ama onun tarafından üstlenilmesi mümkün olan bilimler: *Kitab-ı Mukaddes filolojisi*, yorumbilim (*hermeneutique*), coğrafya, arkeoeoloji, paleografi, epigrafi, diplomasi vb)
1. Düşünme ve savunmayla ilgili işlev ..... *Temel teoloji*
2. Vahiysel verinin eleştirel soruşturması ..... *Pozitif teoloji*
3. Vahiysel verinin spekülatif işlenmesi
ve düzenlenmesi ..... *spekülatif teoloji*
(kurtuluşun tarihi dahil)
a) Dogmatik
b) Ahlak (tinsel teoloji dahil).

Sonuç

Soruşturmamızdan çıkarılabilecek görünen birkaç sonuç şunlardır:

1. Hıristiyan teolojisi ve felsefesinde sınıflandırma ilkesinin,

51. Bu ikinci soyutlama düzeni fizik ve doğa bilimlerini kendine çekmeye devam etmektedir. Onlar böylece (kelimenin modern anlamında) bir "bilimsel" statü kazanmaya, yani deneysel-şematik tipten deneysel-metrik tipe geçmeye yönelmektedirler. Bunun en açık örneği fiziko-matematiktir. Bkz. Jacques Maritain, *Degrés*, s. 78-93.

araştırmanın kendisiyle yürütüldüğü "ışık"tan -tek başına akıl veya imanla derecesi yükseltilmiş akıl- alınmış bir hiyerarşi tesis etme ve tabi kılma ilkesi olmasına karşılık, İslam teolojisinde ve kelama gerçek anlamda bir yer veren sınıflamalarda, sınıflandırma ilkesi, bazen akıl-gelenek ayrımından bazen ise bu dünyanın bilimleri-gelecek hayatın bilimleri ayrımından (örneğin, Gazali'nin sınıflandırmaları) alınmıştır. Bundan çeşitli Müslüman bilim sınıflamalarının, din-dışı kısımlarında antik geleneğin izlerini korumalarına rağmen Hıristiyanlık'taki sınıflandırmalarla kesişmemeleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimize göre esas olarak iki tarafta söz konusu olan şey, işin içine sokulan iman kavramının yönettiği farklı bakışlardır: Hıristiyanlık'ta bilginin düzenlenmesinde açıklığa kavuşturulmuş olan ve kilit taşı ödevi gören, buna karşılık İslam'da aynı değerlere göre kullanılmayan *iman kavramı*. Yunan düşüncesinin en fazla etkisi altında kalmış olan Müslüman yazarların kelamı bir yere yerleştirmekte bazen o kadar çok zorluk çekmelerin nedeni belki budur.

2. Bu iç düzenleme ilkesinin yokluğu veya hiç olmazsa değişkenliği, Müslüman bilim sınıflamalarını, sınıflama ölçütleri, özellikle tasviri, deneysel olan Batı'daki çağdaş bilim sınıflamalarına (bkz. Auguste Comte ve Spencer'in sınıflamaları) yaklaştırmaktadır.[52] Bundan bilimlerin sayılması konusunda benimsenen sırala-

52. Ünlü üç hâl yasasına (teolojik, metafizik, pozitif) dayanan Auguste Comte'un sınıflamasını temel teorik bilimlerle, onlar arasında da genel bilimlerle sınırlandırdığını biliyoruz. Bkz. *Cours de philosophie positive*, 2. baskı, 1864, cilt I, s. 60. Temel bilimlerin doğal ve pozitif bir sınıflandırmasını elde etmek için onların ilkelerinin aranması gereken yer, konu olarak yasalarını ortaya koyma görevine sahip oldukları olayların karşılaştırılmasıdır. Comte'un belirlemek istediği "farklı bilimsel incelemelerin gerçek bağımlılığıdır. Fakat bu bağımlılık ancak onlara karşılık olan olayların bağımlılığının sonucu olabilir" (a.g.e., s. 68). Bu amaca ulaşmak için Comte gözlemlenebilir olayların "her bir kategorinin akılsal incelemesinin bir önceki kategorinin başlıca olaylarının bilgisi üzerine dayanacağı ve bir sonraki incelemelerin de temeli olacağı bir şekilde dağılmış az sayıda doğal kategoride sınıflandırılabileceğine" işaret eder. Bu düzeni belirleyen şey, olayların basitlik veya aynı şey demek olan genellik derecesidir. Bundan onların birbirlerini takip eden bağımlılıkları ve dolayısıyla da incelemelerinin az veya çok kolaylığı çıkar (aynı yer). O halde Comte'da bir akılsal sınıflandırma kaygısı vardır. Ancak onun ölçütü, metafiziğin alanına herhangi bir şekilde girmeyi reddeden pozitivizminden ötürü deneysel olarak kalır. Comte böylece şu sınıflamaya ulaşır: matematik (aritmetik, geometri, rasyonel mekanik); kaba cisimlerle ilgili bilimler: astronomi (geometrik astronomi, mekanik astronomi), fizik (baroloji, termoloji, akustik, optik, elektroloji), kimya (inorganik, organik); organlaşmış cisimlerle ilgili bilimler: fizyoloji, sosyal fizik (sosyoloji). Spencer, Comte'un sınıflandırmasını şiddetle eleştirmiş ve "ne bilimleri kendisine göre dü-

mada bile belli bir tereddüt, farklı öneriler çıkmaktadır. Böylece örneğin, Gazali'nin matematiği akılsal bilimlerin başında zikretmesine karşılık İbni Haldun, onu sona koymaktadır.

zenlediği birbirini takip etme düzeninin, ne onların kendisine göre düzenlenebileceği her düzenin, onların, ne mantıksal bağımlılıklarını ne de tarihsel bağımlılıklarını temsil etmediklerini" ispat etmeye çalışmıştır. (*Bilimlerin Sınıflandırılması*, Fransızca'ya çeviri, 4. baskı, 1888, s. 1). Spencer, betimsel bir sınıflama önerir: soyut bilim (mantık, matematik), soyut-somut bilim (mekanik, fizik, kimya vb), somut bilim (astronomi, jeoloji, biyoloji, psikoloji, sosyoloji vb).

Ek: Büyük Camilerin Eğitim Kademeleri

Kelamın dinsel üniversitelerde öğretilen bilimlerin bütünü içinde günümüzdeki yerini görmek için aşağıda Ezher Üniversitesi'nin son programlarını veriyoruz (1930/49 sayılı yasa. Bkz. *REI,* 1931, s. 241-275. Tunus Zaytûna Üniversitesi'nin programı için R. Brunschvig'in *EI, Tunus* maddesindeki mükemmel makalesine bkz.).

Ezher'de dinsel incelemeler birbirini izleyen dört dönemi veya kademeyi içine almaktadır. İlk (4 yıl), orta (5 yıl), yüksek (4 yıl) ve uzmanlık. Yüksek kademenin sonunda "*âlim*" diploması alınmaktadır.

İlk Kademe

Din bilimleri: fıkıh, dinsel ahlak, *Kur'an*'ın okunması (*tilâvet*) ve ezberlenmesi, teoloji (kelam), Peygamber'in hayatı.

Arap filolojisiyle ilgili bilimler: okuma ve kıra'at, yazma, morfoloji ve sentaks, dikte etme ve yazma.

Diğer bilimler: tarih ve coğrafya, aritmetik, pratik geometri, bilim ve sağlıkla ilgili bilgiler, imla.

İkinci Kademe

Din bilimleri: fıkıh, tefsir, hadis, kelam, *Kur'an*'ın ezberlenmesi.

Arap filolojisiyle ilgili bilimler: sentaks ve morfoloji, retorik, aruz ve tartı bilim (*metrique*), okuma ve kıraat, yazma, Arap edebiyatı.

Diğer bilimler: matematik (aritmetik, geometri, cebir), fizik, kimya, doğa tarihi, mantık, tarih ve coğrafya, yurttaşlık eğitimi ve ahlakı.

Yüksek Kademe

İkinci dönemden sonra öğrenci üç yüksek fakülteden birini seçmektedir.

Arap dili fakültesi (*Kulliyyat al-lugha al-'arabiyya*): sentaks, semantik (*vad'*), morfoloji, mantık, retorik, edebiyat ve edebiyat tarihi, Arapların İslam'dan önceki tarihi, Müslüman halkların tarihi, tefsir, hadis, hukuk yöntemi, dil felsefesi (*fıqh al-lugha*).

Din hukuku fakültesi (*Kulliyyat al-shari'a*): tefsir, hadis (metinler, kişiler, teknikler), hukuk yöntemi, İslam hukuku tarihi, temel meseleler üzerinde farklı mezheplerin karşılaştırmalı hukuku (*fıqh*), hukuk felsefesi, Arap edebiyatı, retorik, mantık.

Teoloji fakültesi (*Kulliyat usûl al-din*): çağımızın yaygın yanlışlarının reddiyle birlikte teoloji (kelam), mantık ve tartışma sanatı, dine aykırı kuramların reddiyle birlikte felsefe, ahlak, tefsir, hadis, Arap edebiyatı ve edebiyat tarihi, İslam tarihi, retorik.

Uzmanlaşmalar.

III. Bölüm
Eserlerin Yapısı

I. İlk Amentüler
II. Sapkın Mezhepler ve Polemiklerle ilgili Eserler
(Eş'ari, Bağdâdî, İbni Hazm, Şehristâni)
III. Mu'tezile'nin Problematiği
IV. Eskilerin Yolundan Yenilerin Yoluna
(Bâkıllânî, Cuveyni, Gazali)
V. Yenilerin Yolunun Gelişmesi
(Şehristâni, Razi, Beydâvi, İ'ci ve Curcani, Taftazâni)
VI. Donmuş Eş'arilik
(Senûsi, Lakâni, Bâcûrî)
VII. Çağdaş Eğilimler
(Şeyh Abduh)
VIII. Hıristiyanlık'ta Teoloji Eserlerinin Düzenlenmesi
(Şamlı Yuhanna, Pierre Lombard, Aquinolu Thomas)
— Sonuç
— Ek

Bir önceki bölüm, kelamı, genel olarak İslami bilimler içine yerleştirmemize imkân verdi. Analizimizi dışardan içeriye doğru sürdürerek şimdi eserlerin içeriğini, yani onların problemlerini ve yapılarını ele almamız gerekmektedir. Bir eserin organik planının en az onda ele alınan problemler kadar önemli olduğu açıktır çünkü bir varlığa yönünü veren, Aristotelesçi anlamda "form"dur.[1]

1. Sami ruhunun, dolayısıyla Arap ruhunun, "birleştirici" (*fusioniste*) Ari ruhun zihniyetine karşıt olarak "ayırıcı" (*séparatiste*) bir zihniyete sahip olduğu ileri sürülmüştür. Bu ruhu, entelektüel ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarında analiz eden

Üstelik burada madde ve form, farklı kökene sahiptir. Birinci bölümde işaret ettiğimiz gibi "madde", *Kur'an*'ın kendisinin içeriği, hadisler ve İslam'ın ilk zamanlarının siyasi anlaşmazlıklarının doğurmuş olduğu çeşitli problemler tarafından sağlanmaktadır. Bu, deyim yerindeyse, işlenmesi gereken hammaddeydi. Çünkü ancak yön verici bir ilkenin, organik bir bütünsel görüşün farklı problemleri mantıksal olarak birbirlerine bağladığı ve onlardan temelleri, iç düzeni, nihai bir formu olan bir bina meydana getirdiği yerde bilim vardır. Peki kelama "form"u nereden gelmektedir? Müslüman kelam eserlerine kendilerine özgü olan çehrelerini veren düzenleme ilkesi hangisidir? Şimdi araştırmamız gereken şey budur.

İş, her zaman kolay değildir. Çünkü özellikle Gazali'den itibaren sınıflandırma kaygısı eserlere açık olarak belli bir mimari vermekteyse de başlangıçta bütüne ilişkin deseni ilk bakışta görmenin zor olduğu bir tür kakmalı süslerle karşılaşmaktayız. "İlk bakışta" diyoruz çünkü *daha sonraki sınıflamaların ışığında* dikkatli bir inceleme, bize kadar ulaşmış olan ilk taslaklarda, bu sonrakilerin ana çizgilerini görmemize imkân vermektedir. Burada da *genetik* bakış açısını benimsediğimizi söylememiz aslında oldukça çok şey söylememiz anlamına gelecektir: İmanın temel unsurlarının (*'aqâid*) az çok kısa formüller içine sıkıştırılmış bir biçimde bulunduğu birkaç amentüyü (*credo*) incelemekle işe başlayacağız. Sonra dikkatimizi duyarlı noktalar üzerine çekecek polemikler veya sapkın mezheplerle ilgili bir dizi eser üzerinde yoğunlaştıracağız; bundan sonra da kelamın yapısal gelişmesinde o kadar büyük bir rol oynamış olan Mu'tezile'nin problematiğinin anlamını ortaya koymaya çalışacağız ve sırayla bir dizi ünlü yaza-

---

Léon Gauthier'nin *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*'da (Paris, Leroux, 1923) ortaya koyduğu uzun düşüncelerine bkz. Bazı çağdaş Mısırlı yazarlar da ona katılır gibi görünmektedir. Örneğin, Ahmad Amin *Fajr*'inde Arapların yan yana getirerek birleştirme eğiliminde olduklarına dikkat çekmektedir: "Fa amma nazra shâmila wa tahlil daqiq li usûlihi wa 'awârizihi, wa zâlika mâ la yattafiqu wa l "aql al-'arabi" (s. 52). Bu birleştirici ruhun yokluğu eserlerin kompozisyonunda olduğu gibi şiirde de kendini göstermektedir (s. 52-53). Müslüman düşüncesinin bu "parçalara ayırıcı" özelliği Eş'ari metafiziğinin süreksizci "atomcu" görüşlerine mi bağlanacaktır? Massignon'un *Lettres d'humanité*'deki (G. Budé, defter II, 1942) "*Comment ramener à une base commune l'étude de deux cultures: l'arabe et la greco-latine*" başlıklı makalesinde ilginç düşüncelerine bkz. Eserlerin planıyla ilgili bu bölümümüz, bu farklı görüşlerin kelam alanında bir örneklemesi (*illustration*) olacaktır.

rı karşılaştırdıktan sonra son dönem tutuculuğunun basmakalıp eserlerine geçeceğiz. Son olarak, en son bölümde, Katolik teolojisinin farklı eserlerini düzenleme tarzıyla ilgili kısa bir toplu bakış vereceğiz.

I. İlk Amentüler[2]

Filozofların veya siyaset adamlarının tersine din kurucuları, ilkelerinin sentetik bir açıklamasıyla işe başlamazlar: onların iletilecek bir "mesaj"ları vardır ve bu, her şeyden önce basit, herkes tarafından ulaşılabilir ve ilk olarak dokunulması söz konusu olan kalbe hitap eden bir mesajdır. Açıklamalar daha sonra, hamura katılmış mayanın onu kabarttığı ve direnmeye yol açtığı zaman gelecektir.

2. Hıristiyanlık'ta ilk amentüler için bkz. *DTC*, *Apôtres* (*le symbole*), cilt I, sütun 1660-1679; Cayré, *Patrologie*, cilt I, s. 37-41. Şüphesiz burada sadece İslam'daki ilk amentüleri göz önüne alıyoruz. Burada incelenmiş olanlardan Mısır hükümetinin okullarda okutmakta olduğu çağdaş amentülere kadar onların zaman içindeki gelişmesini incelemek ilginç olacaktır. Hacı Kalfa'nın, *Keşfüzzünûn*'da (çağdaş Türkçe baskısı, cilt II, sütun 1142-1149) çok sayıda şerhleriyle birlikte belli başlı amentülerin bir listesi vardır (XVII. yüzyıla kadar - Hacı Kalfa 1067/1657'de ölmüştür). En ünlüleri arasında aşağıdakileri zikredelim: Al-Tahâwî (321/933), *Bayân al-sunna wa l-jama'a*, Halep, 1344/1925 (bir şerhle birlikte: *Kitâb sharh al-tahâwiyya fi l-'aqida al-salafiyya*, Almanca çevirisi Hell, *Von Muhammad bis Ghazzali*, İena, 1915, s. 39 vd). Gazali, *al-Risâla al-qudsiyya*, *İhyâ*'nın ikinci kitabına Gazali tarafından olduğu gibi alınmıştır ve al-*İqtisâd fi l -i'tiqâd* onun bir geliştirilmesinden ibarettir. Metin Pococke tarafından *Specimen hist. Arab.*'ta da yayınlanmıştır. Nasafî (Najm al-Dîn 'Umar al-), 527/1142-1143'te ölmüştür, *al-'aqâ'id al-nasafiyya*, Cureton tarafından neşredilmiş, Londra, 1843 ve Macdonald tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: *Muslim Theology*, s. 308-315. Macdonald, Maturidi olan yazarın Eş'ari'den ayrılmış olduğu noktalara metinde işaret etmiştir. Bu amentü çok şerh edilmiş ve yorumlanmıştır. Özellikle Khayâlî (860/1456) ve Qastallânî'nin (901/1495-1496) yorumlarıyla al-Sa'd al-Taftâzânî'nin şerhine bkz. Fransızca çevirisi Mouradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'Empire ottoman*. Cilt I, Paris, 1787-1790'da bulunmaktadır. Almanca çevirisi Ziegler tarafından *Türkischer Catechismus der Religion* adıyla yayınlanmıştır (1792). Senûsi, *al-'aqida al-sughra*, Fransızca'ya Çev. Luciani, Cezayir, 1896 (bkz. G. Delphin, *la philosophie du cheikh Senousi d'après son 'Aqida es-sora*, *JA.*, cilt 9, X, s. 356-370). Bâcûrî'nin hocası al-Fudâlî'nin *'Aqida*'si buna bağlanmaktadır. İngilizce'ye çevirisi Macdonald, *Muslim Theology*, s. 315-351; Almanca çevirisi Horten, *Muhammadanische Glaubenslehre, die Catechismen des Fudâlî und des Sanûsî übersetzt und erläutert*, Bonn, 1916 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen hsg. von Hans Lietzman, Heft 139). Garcin de Tassy, *Exposition de la foi musulmane*, Paris, 1822'de Türkiye'de çok yaygın olan bir amentünün, Birgivi'nin (Ö. 1573) amentüsünü vermiştir. Becker, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ansiklopedisindeki *İslam* maddesinde sergilediği Müslüman öğretisinin açıklaması için bu amentüyü temel almıştır. *EI*'de Cara de Vaux tarafından kaleme alınmış olan *'Aqida* maddesine de bkz.

İslam bu genel yasanın dışına çıkmamıştır. Birinci bölümde *Kur'an*'ın "parçalı" özelliğine, koşullara göre tarihsel olarak olayların içinde gelişmesine işaret ettik.[3] Peygamber her şeyden önce Tanrı'nın aşkınlığı ve tekliğini ileri sürer, korkutucu terimlerle Kıyamet Günü'nün sıkıntılarını haber verir, kendisini Musa ve İsa'nın vahiylerine son damgayı vuran Tanrı'nın elçisi olarak takdim eder. O, tilmizleri olmalarını istediği insanlardan ne istemektedir? Sadece tek bir Tanrı olduğuna ve kendisinin özel peygamberlik görevine inanmalarını. Böylece ne *Kur'an*'da ne de kahramanlık döneminin ilk belgelerinde kelimenin gerçek anlamında bir amentü mevcut değildir.[4]

Fakat Muhammed'in ölümünden birkaç on yıl sonra, yeni dinin genişlemesi ve siyasi ve toplumsal olaylar ümmetin liderlerini İslam'ın ana çizgilerini ortaya koymaya ve onları söylenmesi ve akılda tutulması kolay bir formül içinde özet bir biçimde ifade etmeye götürür. Hadis koleksiyonlarında bu formüllerin bazılarını görmekteyiz.[5]

3. Bkz. I. bölüm, s. 50-51.

4. Bununla birlikte *Kur'an Şahadet*'in, yani imanına tanıklık etmenin unsurlarını içermektedir (bkz. Wensinck, *Muslim Creed*, s. 4-5): *Şahadet*'in ilk kısmı için bkz. *Kur'an*, 2, 256; 27, 26; 28, 88 vb. Muhammed'in diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunun tasdiki için bkz. 48, 29; 7, 157. Amentünün unsurları için bkz. 2, 285; 4, 135; 4, 151. Grimme'in tutumunun eleştirisine ayrılmış olan dikkate değer makalesinde Snouck Hurgronje (*Une nouvelle biographie de Muhammad, RHR*, 1894) Muhammed'in ilk öğretiminde kelimenin asıl anlamında dinsel olan dogmayla ilgili unsurları analiz etmekte ve şunları yazmaktadır: "İslam'ın beş temel üzerine oturduğu (kelimei şahadet, namaz, oruç, hac ve zekât) muhtemelen Peygamber'e daha sonra, dinsel sistem parlatılmaya başlandığında mal edilmiştir. Bununla birlikte temel vecibelerden üçünün -kelimei şahadet, namaz ve orucun- Muhammed ve yakınların tarafından en eski tarihten itibaren vahyedilmiş bir dinin en şüphe götürmez işaretleri olarak kabul edildiğini görmekteyiz ve onları uygulamanın ayrıntılı bir düzenlenmesi uzun bir süre kendisini beklemezdi" (s. 157). Hac, Yahudilik'le çatışmadan sonra benimsenmiş olacaktır. Buna karşılık zekât, ilk üç vecibeyle birlikte bulunmaktadır. Muhammed'in döneminin büyük kabile reislerine göndermiş olduğu mektuplar ve diplomatik belgeler, İslam'ı kabul etmek veya onunla siyasi ilişkiler kurmak için konulmuş olan koşulların neler olduğunu bilmemize imkân vermektedir. İbni Sa'd (*Tabaqât*, cilt I, Yay. Mittwoch ve Sachau, s. 38 vd) tarafından zikredilen bu belgeleri çeviren ve tartışan Wellhausen, *Skizzen und Arbeiten*, IV, sayı: 3, s. 194-197 ile İbni İshâk, al-Balâdhurî ve al-Wâqidî nin çalışmalarından bize kalmış olan belgelere bkz. Wensinck, *Musl. Cr.* (s. 8-11), Caetani (*studi di storia orientale*, III, s. 288 vd) ve J. Sperber'i (*Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin*, cilt XIX) de zikretmektedir.

5. Örneğin, hadis koleksiyoncusu Müslim'de (Kahire neşri, 1329, cilt I, s. 31): Peygamber'e "İslam nedir?" diye sorulur. "Kala: la tushrik billâhi şay'an va tuqîma l-salâta va tu'ti l-zakâta va tas'uma Ramadân" (İslam, Tanrı'ya ortak koşmaman, na-

İslam'ın gelişmesi, başkaldıran kabilelerle mücadele, fetihler, yavaş yavaş *İslam*'ı *iman*dan ayırt etmeye götürür. Farklı biçimlerde Müslüman olunabilir ve dış davranış mutlaka iç imanın ifadesi olmak zorunda değildir. Sonra "İslam'ın beş şartı"nın,[6] genel ifadesi şu olan bir tanımına tanık oluruz: "İslam beş temel üzerine oturur: iman, namaz, zekât, Ramazan orucu ve hac." İslam, böylece kendini bir inançlar ve fiiller toplamı olarak ortaya koyar. Kutsal savaş henüz zikredilmemektedir.

Bununla birlikte İslamiyet'i kabul etmeler birkaç kelimeyle yeni dinin özel mesajını özetleyen uygun bir formülü ortaya koymaya götürür. Onu telaffuz ederek İslamiyet'i yeni kabul eden kişi, Müslüman ümmetiyle bütünleşecektir. Bu, kelimei şahadettir: "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir."

A. *Al-Fıqh-al-Akbar*[7]

İç anlaşmazlıklar, aynı hocanın öğrencilerini birbirlerinin karşısına dikmediği sürece, en basit şekilde ifade edilmiş olan şahadet formülü yeterlidir. Ama anlaşmazlıklar ortaya çıktığında zorunlu olarak onları tam olarak kabul etmeyen insanları aforoz ederek kendi pozisyonlarını açıklığa kavuşturmak isteyecek bir ana-akım grubu olacak; ilk amentüler ortaya çıkacaktır. Bize kadar ulaşmış olan bu ilk amentülerden biri *Fıqh al-Akbar*'inkidir. Bu amentünün, şahadet formülünün basit bir geliştirilmesinden ibaret olduğuna inanma eğiliminde olabiliriz. Ama durum kesinlikle öyle değildir. Şahadet formülü, Müslüman cemaatine katılma formülüdür. Amentü ise sapkın mezheplere karşı kendisini konumlayan Müslüman cemaatin kendisinin şahadet formülüdür. O, içinde ne Tanrı'nın tekliğinin ne Muhammed'in görevinin zikredilmediği -çünkü bunlara itiraz eden kimse yoktur- özel bir şahitliktir. Bu amentü şudur:[8]

maz kılman, buyrulmuş olan zekâtı vermen ve Ramazan'da oruç tutmandır). Ona yine "İman nedir?" diye sorulur: "İman, Tanrı'ya, meleklerine, Kitab'ına, Peygamber'ine inanmandır; Kıyamet'e ve Ahiret Günü'ne inanmandır" diye cevap verir.

6. İslam'ın direkleri. Bkz. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 26 ve 3. gözlem. *Şahâdet*'le ilgili olarak bkz. *EI*, *Tashahhud* mad. (Wensinck) ve aynı yazarın yukarıda zikredilen eserinin II. bölümü.

7. Wensinck, *Musl. Cr.*, VI. bölüm, s. 102-124.

8. Metin, aynı eserin 102-103. sayfaları arasında bulunmaktadır.

Madde 1: Müslüman olduğunu söyleyen hiç kimseyi, imanı olduğundan ötürü, kâfir olarak görmüyoruz ve onun imanını inkâr etmiyoruz.

Madde 2: İyiliği emrediyoruz ve kötülüğü men ediyoruz.

Madde 3: Başınıza gelen şey, gelmemezlik edemezdi; başınıza gelmemiş olan şey de başınıza gelemezdi.

Madde 4: Ne Allah'ın Resulu'nün dostlarından birini reddediyoruz ne de özel olarak onlardan birine değer veriyoruz.

Madde 5: Osman ve Ali meselesini Allah'a bırakıyoruz. Gizli ve kapalı şeyleri bilen tek varlık O'dur.

Madde 6: Din konularında bilgi (*fıqh*) Şeriat konusunda bilgiden daha iyidir.

Madde 7: Ümmetin görüş ayrılıkları Allah'ın bir nimetidir.

Madde 8: İnanması gereken şeye inanan ama "Musa ve İsa'nın Tanrı'nın elçileri olup olmadıklarını bilmiyorum" diyen biri kâfirdir.

Madde 9: Allah'ın cennette mi yoksa cehennemde mi olduğunu bilmediğini söyleyen kişi de kâfirdir.

Madde 10: Kabir azabını bilmediğini söyleyen kişi, helak olmaya mahkûm olan Cahmiyye mezhebine aittir.

Bu farklı maddeler arasında mantıksal bir bağlantı bulmak güçtür. Onlar şüphesiz, şu veya bu sapkın tutuma karşı yöneltilmiştir. Böylece 1. madde Haricileri (günah işleyen mümin, imanla eylemler arası ilişkiler problemi) hedef almaktadır. 3. madde, seçme özgürlüğünü savunan Kaderilere saldırmaktadır. 4. madde Ali taraftarlarına yöneltilmiştir. 5. madde Osman'ın intikamını alma konusunda ihtiyatlı bir tutumu göstermektedir. İçinde *fıqh*[9] kelimesinin henüz teknik anlamını kazanmamış olduğu 6. madde bu amentünün eskiliğini kanıtlamaktadır. 8. madde Yahudiler ve Hıristiyanların tutumunu reddetmektedir. 9. madde aşırı bir tinselleştirmeyi reddeder gibi görünmektedir. Son olarak 10. madde, gelecek hayatla ilgili bazı ayrıntıları açıklığa kavuşturmaktadır.

9. Anlamın değişmesi hakkında Goldziher'in *EI*'deki daha önce zikredilmiş olan maddesine (*fıqh* maddesi) bkz. Başlangıçta *fqh* kökü anlamak, bilmek anlamına gelmektedir: *Kur'an*'ın çok sayıda pasajında bu anlamdadır (4, 78; 6, 65, 94; 7, 179 vb. *LA*, cilt XVII, s. 418'e bkz.

B. *Ebu Hanife'nin* Wasiyya'*si*[10]

Ebu Hanife'nin *Wasiyya*'siyle (*Vasiyet*) büyük problemler kendilerini göstermeye başlamaktadır. Onlar tümüyle eştürden gruplar içinde sınıflandırılmamaktadır ama daha şimdiden başlamakta olan bir biraraya getirme çalışmasının varlığı hissedilmektedir. Otuz civarında tezi içine alan bu amentünün[11] tüm içeriğini vermenin yararı yoktur. Her birinin sıra numarasını koruyarak bu tezleri büyük temalara göre gruplandırmakla yetinelim.

Birinci tema, iman problemiyle ilgilidir. Metin, imanın üçü birlikte olmak üzere dille ikrar, ruhla tasdik ve kalple bilmekten ibaret olduğunu (1. madde), artma veya azalmaya elverişli olmadığını (2. madde), mümin ve kâfirin gerçekten öyle olduklarını (3. madde), günah işleyen Müslüman'ın Müslüman olmaktan çıkmadığını (4. madde), eserlerin imandan ayrı olduğunu (5. madde), son olarak imanın insanları içten mümin, imansızlığını kabul eden kâfir ve *münafık*[12] olmak üzere üç sınıfa ayırmaya imkân verdiğini (14. madde) ileri sürmektedir.

İkinci tema, tezleri eserin içine dağılmış bir vaziyette bulunan kader temasıdır. *Vasiyet* önce "ikiciler" veya Kaderilere karşı iyi ve kötünün sadece Tanrı'ya bağımlı olduğunu (6. madde) ve insanın eylemlerinin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu (11. madde), çünkü yaratıkların doğal kudretten yoksun olduklarını (12. madde) ve Tanrı'nın kudretle eylemi aynı anda yarattığını (15. madde) ileri sürmektedir. Nihayet, (göksel) "kalem"e yazmayı emreden, yani her şeyi belirleyen Tanrı'dır (17. madde).

---

10. Bkz. Wensinck, *Musl. Cr.*, VII. Bölüm, s. 125-187. Eserin gerçekten Ebu Hanife'ye ait olduğunun savunulması zor görünmektedir (a.g.e., s. 185). Bazı yazmalar tarafından belirtilen aidiyet metnin kendisinde hiçbir destek bulamamaktadır. Wensinck, *Wasiyya'nin* çok sayıda maddesinin (12) Hıristiyan amentüsünün bir taklidi olabileceği görüşünü ortaya atmaktadır. Yazılış tarihinin tespitiyle ilgili olarak aynı yazar önce *Wasiyya'nin* açık olarak en azından özü itibariyle Ebu Hanife (Ö. 150/767) tarafından yazılmış olan *Fıqh al-Akbar*'dan sonraki bir tarihe ait olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanında yeni başlamış olan Tanrı ve sıfatları üzerine tartışma henüz açık olarak ortaya konmamıştır. Nihayet *kayfiyya, tashbih, jiha*(t) gibi Tanrı'yı görmeyle ilgili bazı deyimler, onları asıl anlamında almamakla birlikte Müslüman toplumunun Tanrı hakkında insanbiçimci bazı deyimleri kullanmakta olduğu bir döneme işaret etmektedir. İbni Hanbel bu tutumun en iyi temsilcisidir: "[...] Böylece *Wasiyya'nin* yazılış tarihi Ebu Hanife ile Ahmed ibn Hanbel arasındaki dönem gibi görünmektedir ve muhtemelen bu dönemin ikinci kısmına, yani IX. yüzyılın başına aittir" (*Musl. Cr.*, s. 18).

11. Tam çevirisi *Musl. Cr.*'de 125-131. sayfalar arasında bulunmaktadır.

12. İki yüzlü. Muhammed'in Medine'deki ikameti sırasında İslam'ı kabul etmiş görünen fakat kalplerinin derinliğinde onu kabul etmeyen kişiler için kullandığı terim.

Bu kader temasına, ileride daha açık olarak göreceğimiz gibi, çok sıkı bir biçimde insanın eylemleri teması bağlanmaktadır. Çünkü insan davranışı tümüyle tanrısal iradeye bağımlıdır ve bu iki faaliyet arasındaki ilişki, kuramsal ahlak felsefesinin en hayati problemidir. Kader meselesinde olduğu gibi eserler (fiiler) üç gruba ayrılır: zorunlu (farz olan eylemler), fazladan (farz olmayan, fazilet olan eylemler) ve ma'siyet (Tanrı'nın emirlerine karşı başkaldırı olan) eylemler. Sonra on civarında tez, gelecek hayatla ilgili inançları açıklığa kavuşturur: kabir azabı (18. madde), kabir sorgulaması (19. madde), cennet ve cehennem (20 ve 27. madde), günah ve sevapların tartılması (21. madde), cennetin sakinleri tarafından Tanrı'nın görülmesi (24. madde), Peygamber'in şefaati (25. madde), Tanrı'nın Taht üzerinde oturması (8. madde).

Nihayet *Kur'an*'ın ezeliliği veya yaratılmışlığı (9. madde), ilk halifelerin sırası (20. madde) ve ayakkabı üzerinden abdest almanın geçerliliği[13] üzerine (16. madde) tezler gelir.

Görüldüğü üzere (Taht'ın üzerinde oturma hariç) ne tanrısal sıfatlar ne imkânsız, mümkün ve zorunlu arasındaki ayrım henüz mevcut değildir. *Vasiyet*'in şematik olarak içeriği şöyledir:

İman: 1, 2, 3, 4, 5 ve 14. maddeler.
Kader ve insan eylemleri: 6, 7, 11, 12, 13, 15 ve 17. maddeler.
Gelecek hayat: 18'den 25'e kadarki maddeler, 27. madde.
Kur'an: 9. madde.
Halifeler: 10. madde.
Çeşitli meseleler: 8, 16 ve 26. maddeler.

C. *Al-Fıqh al-Akbar II*[14]

Al-*Fıqh al-Akbar* II ile açık olarak daha farklı bir zeminde bulunmaktayız. Tartışmalar din önderlerini inanç unsurlarını açıklı-

13. Sünniler tarafından ancak bazı koşullarda (özellikle yolculukta ve soğuk ülkelerde) geçerli olarak kabul edilen uygulama. Göndermeler, Wensinck, *A Handbook of early Muhammad. Tradition, vudû'* (ayakkabıların ıslatılması) sözcüğü vesilesiyle, s. 262'de bulunmaktadır. Goldzieher, *Dogme*, s. 290, dipnot 110'a ve özellikle Ezherli bir hocanın 'Abd al-Sami al-Batal'ın *risâlat al-mash 'ala l-kuffayn va l-jawrabayn wal-salat fi l-na'layn'sine* (*Epitre sur l'ablution sur les savates, les bas, et la priere avec les souliers*, Kahire, al-matba'a al'arabiyya, 1342, s. 59) de bkz.

14. Bkz. Wensinck, *Musl. Cr.*, VIII. Bölüm, s. 188-247; İngilizce çeviri, s. 188-197. J. Hell'in Almanca çevirisi *Von Muhammad bis Gazali*, s. 29 vd. Von Kremer'in *Geschichte der herrschenden İdeen im İslam*, s. 40-43'e de bkz. Eserin yazılış tarihi için Wensinck, s. 246'ya bkz. Eserin yazılışının en erken tarihi, Mu'tezililere karşı alınan

ğa kavuşturmaya, Tanrı'nın aşkınlığına halel getirebilecek her şeyi reddetmeye götürmüştür. Ayrıca onların peygamberlerin rolünü, mesajlarının değerinin özelliğini belirtmeleri gerekmekteydi.

İlk tezden itibaren imanın genel içeriği ortaya konur: Tanrı, elçileri, ölümden sonra diriliş, iyi ve kötünün önceden belirlenmesi, günahların hesaplanması, günah ve sevapların tartılması, cennet ve cehennem. Eserde günün tüm teolojik verilerinin bir taslağı yer almaktadır. Kelam daha şimdiden ileride düzenleyeceği malzemenin bütününe sahiptir. Amentünün farklı maddeleri, her noktayı hafifçe geliştirerek ama başlangıçta önerilen sırayı korumaksızın yeniden ele alır. Esasını özetlediğimiz maddelerin listesi şudur:

İmanla ilgili problemler:
11. madde: Günah işleyen bir Müslüman, Müslüman olarak kalır.
18. madde: İman, ikrar ve tasdiki içerir.
19. madde: Tanrı hakkındaki bilgimiz, tamdır.
Müminler iman bakımından eşittir.
Tanrı müminleri mükâfatlandırır.

Görüldüğü üzere iman meselesiyle ilgili olarak daha önceki amentülere göre herhangi bir ilerleme söz konusu değildir.

Tanrı'nın tekliği:
2. madde: Tanrı, tektir, ortağı yoktur. Hiçbir şey ona benzemez. Tanrı'nın özüyle ilgili sıfatları vardır, fiilleriyle ilgili sıfatları vardır.[15]

açık tutumdan ötürü Eş'ari'nin yaşadığı (Ö. 324/935) dönem olabilir. Öte yandan o, X. yüzyıldan daha sonraki bir tarihe de ait olamaz çünkü belgede çok açık bir şekilde görülen Mu'tezililere karşı muhalefetin yanında, ilk kez 1000 yılından sonra ortaya çıkacağı görülen sistemli bir eserin varlığıyla karşılaşılmamaktadır (Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 247). Kahire'de İbni İdris al-Şafi'i'nin *Fqkh akbar*'iyle birlikte yayınlanmış bir Arapça neşirle karşılaştık: *al-fiqh al-akbar fi l-tawhid li l-imaâm al-a'zam Abi Hanifa al-Nu'man* (ikinci baskı, 1324). Wensinck Abu'l Muntaha'nın bir şerhiyle birlikte (yanlış olarak Ebu Hanife'ye mal edilen) bir *al-fiqh al-akbar*'a işaret etmektedir (Haydarabad, 1321). 'Ali al-Qari'nin *Sharh al-fiqh al-akbar*'inde (Kahire, 1327) bir şerhle birlikte bir başka metinle karşılaşmaktayız. Ancak Kevseri'ye göre bu metin bozuktur ve şerh bazen el altından metnin kendisinin içine girmektedir (kişisel bilgi).

15. Amentünün ileri aşamasının lehinde tanıklık eden, şimdiden skolastik olan ayrım.

17. madde: Tanrı'nın cennette görülmesi.
41. madde: Tanrı, bedeni, tözü, ilinekleri olmayan bir "varlık"tır.
5. madde: Tanrı, yoktan yaratmıştır.
16. madde: Tanrı yaratmadan önce yaratıcıdır.
24. madde: Eli hariç, Tanrı'nın sıfatlarına işaret etmek için Farsça'yı kullanmak caizdir.
25. madde: Tanrı'nın yakınlığı ve uzaklığı fiziksel değildir.
26. madde: Tanrı'nın bütün isimleri birbirine eşittir.

Kur'an:
3. madde: *Kur'an*, Tanrı'nın Kelamıdır.
26. madde: *Kur'an*, Muhammed'e vahyedilmiştir. Surelerinin değeri aynıdır.

Kader ve İnsanın Eylemleri:
6. madde: İnsanlar ne mümin ne de kâfir olarak yaratılmışlardır. Onlar Tanrı'dan bir emir ve yasak almışlardır. İtaatsizlik edenler, Tanrı'nın kendilerini terk etmesinden ötürü (*khıdhlân*) kâfir olmuşlardır. İtaat edenler Tanrı'nın yardımıyla (*tawfîk*) mümindirler. İnsanın eylemleri; eylemlerin kazanılması (*kasb*).
7. madde: İyi eylemler Tanrı'nın emriyle, isteğine, iradesine, bilgisine vb uygun olarak meydana gelirler. Aynı durum kötü eylemler için de geçerlidir.
15. madde: İki yüzlülük eylemi bozar.
22. madde: Tanrı insanı kurtuluşa ve mahvoluşa götürür.
28. madde: Şüphe içinde kalma zorunluluğu.

Peygamberlik öğretisi:
8. madde: Peygamberler, masumdurlar.
9. madde: Muhammed, Tanrı'nın dostudur.
15. madde: Peygamberlerin mucizeleri. Şeytanın olağanüstü marifetleri.
20. madde: Peygamber'in şefaati gerçektir.
29. madde: Mi'raç.

Gelecek hayat öğretisi:
14. madde: Günahkâr müminin ölümden sonraki kaderi.
17. madde: Tanrı'nın cennette görülmesi.

20. madde: Peygamber'in şefaati gerçektir.
21. madde: Eylemlerin tartılması; cennet, cehennem.
23. madde: Kabir melekleri.
29. madde: Deccal; Yecuc ve Mecuc; İsa'nın dönüşü.

İbadet:
12. madde: Ayakkabı üzerinden abdest (*mash*).
13. madde: Günahkâr bir Müslüman'ın arkasında namaz kılmak geçerlidir.

Halifelik:
10. madde: Öncelik sırası: Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali.

D. *Eş'ari'nin Amentüsü*[16]

Eş'ari'nin amentüsünde yazılış tarihi ve yazarı tamamen bilinen bir metinle karşılaşmaktayız. Eş'ariliğin kurucusu, birazdan sözünü edeceğimiz *İbâna*'nin başında bunu vermektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken şey, metnin kendisini ehlisünnetin inançlarının, kurtuluşa erişmek için sahip olunması gereken inançların bir bütüncül açıklaması olarak takdim etmesidir. Ancak onda da mantıksal bir sıra aramamamız gerekmektedir: Daha önceki amentülerde olduğu gibi onda da meseleler birbirleri içine girmektedir. Bu meseleleri ana temalara göre gruplandırmaya çalışacağız.

Eş'ari daha önce gördüğümüz gibi kendisini sıkı bir biçimde bağlamak istediği İbni Hanbel'i göklere çıkaran bir övgüyle başlamaktadır.[17] Sonra (biraz geliştirildiğinde) Al-*Fıqh al-Akbar II*'yi hatırlatan bir maddede toplu bir biçimde imanı özetlemektedir: İman, Tanrı'ya, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanmaktır. Bu başlangıç beyanında bulunduktan sonra maddeler, aralarında görünür bir düzen olmaksızın birbirlerini izlemektedir.

16. Eş'ari'nin amentüsü *İbâna fi usûl al-din*'inde bulunmaktadır. Biz 1348 tarihli Kahire baskısını (*idârat al-tıbâ'a al-muniriya*) kullandık. Bunun yayımcısı (Hicri 1321 tarihli) Haydarabad baskısının çok sayıdaki yanlışını düzelttiğini ve yazmasını ciddi kelamcıların incelemesine sunduğunu belirtmektedir. Hindistan baskısı hakkında İbni 'Asâkir'in *Tabyîn*'inin yayımcısı da aynı sert yargıda bulunmaktadır (wa l-nuskha al-matbu'a fi l Hind muharrafa, tala'abat bihâ al-ayâdî, s. 28'deki dipnot). İbni 'Asâkir, *Tabyîn*'ine Eş'ari'nin amentüsünü olduğu gibi almıştır: s. 152 vd. Bu kısım, *İbâna* 'nin Kahire baskısının 8-13. sayfaları arasındadır.

17. Birinci bölümde Eş'ari'yi böyle bir tutuma iten nedene işaret etmiştik: fanatik bir biçimde İbni Hanbel'e bağlı olan Haşviyye tarafından kabul edilme arzusu. Bkz. İbni 'Asâkir, *Tabyîn*, s. 117 ve dipnot.

Tanrı'nın birliği:
1. madde: Tanrı'nın tek olması; ortağı olmaması.
6. madde: Tahtın üzerinde oturması. Tanrı'nın yüzü, eli, gözü. Tanrı'nın isimleri kendisinden başka şeyler değildir. Bilgi, duyma, görme, kudret, kelam (sıfatların birbirlerinden ayırt edilmesi yoktur).
13. madde: Tanrı gözle görülecektir.
26. madde: Tanrı, göğün sınırlarına iner.
29. madde: Tanrı yakındır.
43. madde: Tanrı her şeyi bilir.

Kader ve insani eylemler:
7. madde: Şeyler, Tanrı'nın isteğiyle meydana gelir.
8. madde: Tanrı'dan başka yaratıcı yoktur.
9 ve 10. maddeler: Mümini kurtuluşa, kâfiri mahvoluşa götüren Tanrı'dır.
11. madde: İyi ve kötü, önceden takdir edilmiştir.
16. madde: Tanrı, kalpleri değiştirir: Dünyayı parmakları arasında tutar.
41. madde: Şeylere biçilmiş olan ömür (*ajal*).
42. madde: Hayat için gerekli şeyler (*rızq*).

İman:
14. madde: Hiçbir Müslüman kâfir değildir.
15. madde: *İslam*, *iman*dan fazla şeydir.
21. madde: İman, söz ve davranışla tanıklık gerektirir.
22. madde: İman, çoğalır ve azalır.

Kur'an:
12. madde: *Kur'an*, Tanrı'nın yaratılmamış Kelam'ıdır.

Peygamberlik öğretisi:
1. madde: Peygamberlere inanma.
2. madde: Muhammed, peygamberdir.
35. madde: Miraç.

Gelecek hayat öğretisi;
13. madde: Tanrı, gözle görülecektir.
17. madde: Muhammed'in şefaati.

18. madde: Kabir azabı, terazi, sırat (köprüsü).
19. madde: Ölümden sonraki diriliş.
20. madde: Kıyamet.
34. madde: Deccal. Kabir azabı.
40. ve 14. maddeler: Cennet ve cehennem yaratılmıştır.

Halifelik:
23. madde: Eskilere sevgi.
24. madde: Halifelerin öncelik sırası: Ebubekir, Ömer, Osman, Ali.
25. madde: Kendilerine cennet vaat edilmiş on kişi.
27. madde: Anlaşmazlıklar için *Kur'an* ve icma'ya başvurma.
33. madde: Başkaldırmanın gayri meşruluğu.
28. ve 35. maddeler: Çirkin yenilikleri (*bid'a*) takip etmeme.

İbadet:
30. madde: Günahkâr Müslüman'ın arkasında namaz kılmak geçerlidir.
31. madde: Ayakkabının üzerinden abdest alınması .
32. madde: Müslüman ümmeti için kılınan namaz.
37. ve 39. maddeler: Ölüler için verilen zekât ve kılınan namaz.

Çeşitli şeyler:
36. madde: Doğru rüyalar.
37. madde: Sihir.
38. madde: Şeytanın yoldan çıkması.

Bu dört amentünün basit bir incelemesi, "malzeme" şimdiden hazırsa da düzenlemeye henüz girişilmediğini göstermektedir. Onların hiçbirinde vahiyle bilinen şey ile akılla erişilebilir şey arasındaki ayrıma işaret edildiğini görmemekteyiz. Öte yandan Eş'ari'den imanını ortaya koyma konusunda daha akılcı bir düzenleme beklememizin mümkün olmasına karşılık bir iman formülerinden kendisini bir teoloji özeti olarak takdim etmesini istemek de haksızlık olacaktır.

II. Sapkın Mezhepler ve Polemiklerle ilgili Eserler[18]

Bu eserler asıl anlamında teoloji eserleri olmamakla birlikte bizi ilgilendiren konu bakımından belli bir değere sahiptirler. Öğretilerin tarihçisi "sapkın" görüşleri sınıflandırmak zorundadır. Bunu onları ortaya çıkış sıralarına göre somut olarak yapabileceği bir gerçektir. Ama o, onları belli sayıda tiplere geri de götürebilir ve bu durumda sınıflandırma ilkesini ortaya çıkarmak ilginç olacaktır. Bu konuda Eş'ari'nin *İbâna*'si ve *Maqâlât*'ıyla Bağdâdî'nin *al-Farq*'ının oldukça hayal kırıcı olmalarına karşılık İbni Hazm ve Şehristâni'nin eserleri, inançların gruplandırılmasında yeni bir bakış açısı sağlamaktan geri kalmamakta ve bu açıdan da konumuzu geniş ölçüde aydınlatmaktadırlar.

A. *Eş'ari'nin* İbâna'sı[19]

Yukarıda bu eserin amentüsünü ortaya koyduk. Onunla ilgili bölümü bitirirken Eş'ari şöyle yazmaktadır: "Biraz önce söylediklerimizi haklı çıkaracağız ve unuttuğumuz, söylemediğimiz şeyle-

18. İslam literatüründe o kadar eski olan bu türle ancak XIX. yüzyılda ilgilenilmeye başlanmıştır. 1842-1846'da Cureton, Londra'da Şehristâni'nin *Milal*'inin metinlerini *Book of Religions and Philosophical Texts* adı altında yayınlamaktaydı. Birkaç yıl sonra Haarbrücker bu metinleri, *Abu'l Fath Muhammad asch-Schahrastani's Religionparteien und Philosophenschule* adı altında Almanca'ya çevirip yayınladı (Halle, 1850-1851). Aynı şekilde Şehristâni'nin *Milal*'i 1261/1845'de Bulaq'ta da yayınlanmaktaydı. 1263'de aynı eserin Türkçe bir çevirisi yayınlandı. Arkasından *Milal*, İbni Hazm'ın *Fisâl*'inin kenarında yayınlandı (birkaç kez). Bağdâdî'nin *Farq bayn al-firaq*'ı 1328/1910'da Badr tarafından yayınlandı. Bu eserin Ras'anî tarafından yapılan özeti 1924 yılında Hitti'nin notlarıyla birlikte yayınlandı. 1929'da Ritter, Eş'ari'nin *Maqâlât al-islâmiyyîn*'ini yayınladı. Şüphesiz, biz incelememizde mezheplerle ilgili bu eserlerden ancak birkaçını ele aldık. Bu eserlerden başkaları da var. Örneğin, Abu'l Husayn al-Malatî'nin (Ö. 377/987) Biblitheca İslamica, İstanbul'da yayınlanmış olan *Radd al-ahwa va l-bid'a*'sı; İsfarâ'înî'nin (Ö. 471/1078) 1940 yılında Kahire'de şeyh al-Kawtharî'nin (Kevseri) notları ve şerhi ve Profesör al-Khodeirî'nin (Hodeiri) sapkın mezheplerle ilgili kitaplarla diğer bilimler arasındaki ilişkiler üzerine bir önsözüyle birlikte yayınlanan *Tabsîr fî l-dîn wa tamyîz al-fırqa al-nâjiya 'an firaq al-hâlikin*'i; F. Razi'nin Kahire'de 1356/1938'de Şeyh Mustafa 'Abd al-Râzıq'ın önsözüyle birlikte 'Ali Sâmî al-Nashshâr tarafından yayınlanmış önemli eseri olan *İ'tiqâd firaq al-muslimîn wa l-mushrikîn*'i. Maqrizî'nin *Kitâb al-khitat va l-âthâr*'ı (Bulaq, 1270, cilt II, s. 344 vd), Curcani'nin *Şerh el-Mewâkıf*'ı (cilt VIII, s. 376-401) ve benzerlerinde de mezheplere ayrılmış bölümler vardır. Şii mezheplerle ilgili olarak Ritter tarafından 1931'de yayınlanmış olan al-Nawbakhtî'nin *Kitâb firak al-Shi'a*'sına da işaret etmemiz gerekir. Nawbakhtî'nin kendisi de (Ö. 310/922) on iki imamcıdır. Ona tahsis etmiş olduğu uzun önsözde Ritter Nawbakhtî'nin sadece neşredilmiş olanının elimizde bulunduğu kırk civarında eserinden söz etmektedir. Nawbakhtî için *EI*, cilt III, s. 349'da bkz.

19. Bkz. yukarıda s. 202, 16 numaralı dipnot.

ri bölüm bölüm açıklayacağız."[20] Bu sözlerden amentüde zikredilen şeylerin bir geliştirilmesini bekleyebiliriz. Ama böyle bir şey kesinlikle söz konusu değildir. Eş'ari en acil olan şeye yönelmekte, saldırıları cevaplamakta, savunduğu inançların aralarında mantıksal bağlantılar bulunan bütünsel bir görüşünü sunma yönünde bir kaygı göstermemektedir.

Önce gelecek hayatta Tanrı'nın gözle görülmesinin gerçekliğini tesis etmekte (s. 13-20), sonra yaratılmamış *Kur'an* meselesine geçmektedir (s. 20-23). Bir önceki meselede olduğu gibi bu meselede de Mu'tezililere kızmaktadır. Onların itirazlarını ayrıntılı olarak incelemekte ve çürütmeye çalışmaktadır. Daha sonra kendisine Tanrı'nın Taht'ta nasıl oturduğu sorusunu sormakta (s. 32-37), farklı sıfatları, Tanrı'nın yüzünü, gözlerini, görmesini, elini analiz etmektedir (s. 37-41). Tanrı'da bilgi, kudret, irade sıfatlarının gerçekliğini tesis ederek Cahmiler ve Mu'tezililere cevap vermektedir (s. 41-52).

İrade ve kader meselesi onu insani eylemler meselesine götürmektedir: Tanrı insanların eylemlerini önceden belirlemekte, onları yapma kudretlerini yaratmakta (s. 52-55), onlara şeriatı kabul ettirmektedir (s. 55). Eş'ari çocukların acı çekmelerinin ve günah işlemekte ısrar eden Müslümanların doğurduğu zorluğu cevaplamakta (s. 57-58), gelecekteki şeylerle ilgili "eğer Allah isterse" deyiminin kullanılmasını (s. 58), şeylere biçilmiş ömrü (*ajal*) (s. 58), hayatın sürdürülmesi için gerekli şeyi (*rızq, arzaq*) (s. 59), doğru yolda olmayı, yanlışa sapmayı (s. 62-65), takdir-i ilahiyi (65-69), Peygamber'in şefaatini (69) açıklamaktadır. Sonra gelecek hayatla ilgili iki mesele gelmektedir: cennetin havuzları (s. 70) ve kabir azabı. Nihayet son mesele, Ebubekir'in halifeliğini ele almaktadır.

İbâna'da ele alınan meselelerin sırasıyla ilgili çok şematik bir görüşe sahip olmak istersek, şu tabloyu elde edebiliriz:

I. Tanrı'nın tekliği: Tanrı'nın görülmesi, sıfatlar, yaratılmamış *Kur'an*.
II. Kader ve insan eylemleri.
III. Gelecek hayat öğretisi.
IV. Halifelik.

Peygamberlik öğretisi sadece Peygamber'in şefaati meselesiyle temsil edilmektedir.

20. *İbâna*, s. 13.

B. *Eş'ari'nin* Maqâlât al-islâmiyyîn'*i*[21]

Büyük *Maqâlât* incelemesine başvurduğumuzda daha şanslı olacak mıyız? Eş'ari'nin bu eserde ayrılıkçı mezheplerin, hiç olmazsa kendisinin mensup olduğu geleneklere sıkı sıkıya bağlı olan ehlisünnetin inançlarını tümüyle paylaşmayanların öğretilerini nesnel bir biçimde açıklama amacında olduğunu biliyoruz.

Eser iki ayrı cildi içine almaktadır. Birinci cilt bizi fazla ilgilendirmemektedir: O, kendi aralarında yönlendirici bir fikir olmaksızın sınıflandırılmış İslam'ı bölen çok sayıda mezhebin ayrıntılı bir açıklamasıdır. Eş'ari, gerekçesini vermeksizin, Müslümanları "on grup"a ayırmakla yetinmektedir. Eser, öğretilerin ayrıntılarıyla ilgili olarak büyük öneme sahiptir.

Bizim ilgimizi çeken, kelamın "nazik meseleleri"ne ayrılmış olan ikinci cilttir. Burada tartışmalı noktalarla ilgili farklı kuramların açıklanması söz konusudur. Ancak burada da sentetik bir görüş yoktur. Meseleler tercih edilmiş olan sıranın bir gerekçesi verilmeksizin düzensiz bir biçimde ele alınmaktadır. Buna karşılık "fizik"le ilgili meselelerin, daha sonra büyük bir gelişme ve genişleme kazanacak meselelerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Örneğin, Eş'ari "cisim", töz, atom, hareket ve sükûnet, ilinekler konusunda kelamcıların görüş ayrılıklarını zikretmektedir. Aynı şekilde "nedenler"den (*'ilal*) de söz etmektedir ve bilgiyle ilgili bir mesele, iki farklı nesnenin bir aynı bilimin konusu olup olamayacakları meselesi (s. 397) ilk kez ele alınmaktadır. Bu, Mu'tezili kökenli "*hâller*" meselesidir.

Diğer meseleler farklı okulların ilgili tutumlarına işaret ederek Eş'arici amentü içinde yer alan tezlerin çoğunluğunu yeniden ele almaktadırlar.

---

21. Uzun zaman bilinmeden kalan bu eser, ilk olarak Ritter tarafından 1929'da Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan bir yazmaya (numarası 2363) dayanılarak neşredilmiştir. Uzun süre içinde kalmış olduğu karanlık, belki konularının alışılmadık düzenlemesinden ve araştırmayı hemen hemen hiç kolaylaştırmayan bölmelerin çokluğundan ileri gelmektedir. Yazarının bu eserde hasımlarına, özellikle Mu'tezililere karşı sergilediği nesnelliğe daha önce işaret ettik: Onlardan naklettiği şey, al-Khayyât gibi konu hakkında bilgi sahibi bir Mu'tezili'nin *Kitab al-İntisâr*'da söylediği şeylere uygundur. Eş'ari'nin -kaybolmuş olan- bazı kaynaklarını biliyoruz: al-Ka'bi, al-Karâbîsî, al-Yammân b. Rabb, Zurqân. *Maqâlât* daha sonraki sapkın mezhep tarihçileri tarafından, çoğunlukla adı verilmeksizin, yoğun olarak kullanılmıştır. Ritter'in eseri, yayınında bu ödünç almalara işaret etmektedir. Eserin yazılış tarihine gelince, o, en erken Karmati al-Maqtûl 'ala l-Dekka İsyanı (291/885), en geç (*terminus ad quem*) Eş'ari'nin ölüm tarihidir (324/935).

C. *Bağdâdî'nin* Farq bayn al-firaq'*i*[22]

Sadece anmak için onu veriyoruz. Onda teolojik bilginin düzenlenmesi Eş'ari'den de daha düşük düzeydedir. Hakim olan bakış açısı, mezhepleri, onların sayısını yetmiş olarak tespit eden ünlü ayete göre sınıflandırmaktır. Yazar tarihsel bir bakış açısından hareket etmekte (Haricilerin ve Şiilerin teşekkülü), onların dallanma ve budaklanmalarını incelemekte ve daha sonra her mezhebi bu mezhebin kendine özgü olan öğretisiyle tanımlamaktadır.

D. *İbni Hazm'ın* Fisâl'*i*[23]

Burada daha verimli bir zemin üzerinde bulunmaktayız. İki kez kaleme alınmış olduğu varsayımı ne olursa olsun,[24] eserin kompozisyonuna iç düzenlemeyle ilgili gerçek bir kaygının yön verdiğini tespit etmek kolaydır. İbni Hazm birbiri ardından mezhepleri saymakla yetinmemekte, sınıflandırmasının gerekçesini de vermek istemektedir. Ayrıca yalnızca Müslüman mezhepleri değil, başka dinlerin mezheplerini de incelemektedir. Kaleme almak istediği şey, gerçekten bir "dinsel fikirler tarihi"dir.

Önce iki büyük bölme vardır: A. Müslüman olmayan mezhepler, B. İslam'a bağlanan mezhepler. Birinci kategori içinde aşağıdaki tablodaki özetlediğimiz altı seksiyona bölünen bir alt bölme vardır:

22. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî 429/1037'de ölmüştür. Tek nüshası Berlin'de bulunan özgün eseri, *Kitâb al-farq bayn al-firaq*'tır. Yukarıda Badr'in onu 1910'da Kahire'de neşrettiğine ve Hitti'nin de Ras'anî'nin kısaltılmış edisyonunu neşrettiğine işaret ettik. Bağdâdî hakkında İbni Hallikan, numara 365; Sarkis, s. 144; Subqi, *Tabaqât*, cilt IV, s. 265; *EI*, cilt I, s. 582; *GAL*, cilt I, s. 385; Goldziher, *ZDMG*, cilt LXV, s. 349; Friedländer, *JOS* 28, 26 ve Wensinck, *Musl. Cr.*'in çeşitli yerlere bkz. Bağdâdî'nin eseri, Şehristâni'nin *Milal*'i ve İbni Hazm'ın *Fisâl*'inden zaman bakımından öncedir.

23. Onu *fasl* değil, bu şekilde, yani *Fisâl* olarak okumak gerekir, Bu eserle ilgili olarak bkz. Bibliyografya kısmıyla birlikte *EI*, cilt II, s. 408 (Von Arendok). Bu eserin Kahire neşri pek iyi değildir. İyi bir yazması, bir kopyasının Kahire'de bulunduğu, İstanbul'dadır. Kraus tarafından *Razis opera philisophica*'nın zaman ve mekân üzerine bazı bölümlerinin kritik edisyonu için kullanılmıştır. 170-171. sayfaya da bkz (Fu'ad neşri, Kahire, 1939).

24. Bkz. Friedländer, *Zur komposition von Ibn Hazm's Milal va l Nihal*, Orient, Stud. Th. Nöldeke gewidmet'in içinde, cilt I, s. 267 vd. Tezin özeti *EI*, cilt, s. 408'de bulunmaktadır.

A. Hakikatlerin varlığını inkâr edenler ..... Sofistler
B. Dogmatikler (hakikatlerin varlığını kabul edenler) içinde
a) Bazıları dünyanın ezeli olduğunu ve
1) ne bir yaratıcı ne de yöneticinin olduğunu ..... Maddeciler
2) veya ezeli bir yöneticinin olduğunu ileri sürerler ..... Felâsife
b) Bazıları dünyanın zamanda varlığa gelmiş olduğunu ve
1. birden fazla ezeli yöneticinin olduğunu ..... Zerdüştçüler, Sabiler Manikestler Hıristiyanlar
2. veya birden çok ezeli yöneticinin olmadığını kabul ederler;
I. Ama hiçbir peygamberi kabul etmezler ..... Brahmacılar
II. veya birden fazla peygamber olduğunu kabul ederler ..... Yahudiler

Hıristiyanların "çok tanrıcılar" içinde yer alması problemi ne olursa olsun, burada mantıksal sıralama açıktır. Buna İbni Hazm'ın yazarların görüşlerini zikretmekle yetinmeyip onlara kendi tarzında şiddetli, saldırgan, hatta hakaretler içeren reddiyeler getirmek istemesini de ekleyelim. Her halükârda karşımızda gerçek bir "savunmacı" (*apologetique*), Asin Palacios'un dediği gibi "gerçek din üzerine" (*de vera religione*) bir eser bulunmaktadır. İslam teolojisi Eş'ari'nin basit sayımlarını artık aşmıştır. O, hasımlarını mantıksal bir biçimde sınıflandırmaktadır ve kısa bir süre sonra da kendi inançlarını düzenli bir bütün içinde sergilemeyi deneyecektir.

Müslüman inançları sınıflandırmak için İbni Hazm'ın izlediği plan nedir? Yazar ikinci kısmın başında onu belirtmektedir. İbni Hazm beş grup Müslüman ayırt etmektedir: Sünniler, Mu'tezililer, Murci'a, Şiiler ve Hariciler. Son dört grubun özelliğini belirleyen şey, sadece tarihsel kökenleri değil, kendilerini ehlisünnetten ayıran temel öğretisel tutumlarıdır. Böylece Mu'tezililer için temel tartışma konusu Tanrı'nın birliği ve sıfatlarıdır; Murci'a için, iman ve gelecek hayatla ilgili tehditler; Şiiler için ise İmamet'tir. Bu, şüphesiz şematik bir resimdir ama öte yandan mezheplerin bir-

biri içine girmesinde öğreti açısından yolumuzu hızla bulmamızı sağlayan bir şeydir.

Öte yandan İbni Hazm mezheplerin her birini kendisi için incelememektedir, çalışmasını tartışmaların konusu olan "temel meseleler" etrafında kümelendirmektedir ve bizi ilgilendiren de özellikle bu kümelendirmedir. "İnce meseleler" eserin sonunda ele alınmaktadır (s. 177'ye bkz).

Bu "temel meseleler" hangileridir? Onlar, İbni Hazm'ın verdiği sıra içinde aşağıdakilerdir (Daha önceki eserler konusunda yaptığımız gibi burada da basit meseleleri bir araya getirip kümelendiren temaları vermek istiyoruz. Öte yandan burada işimiz daha kolaydır çünkü yazarın kafasında kendisine sadık kalmak istediği belli bir sıra vardır).

Birinci seksiyon aslında iki ayrı kısma karşılık gelmektedir: Tanrı'nın tekliği, kader ve insani eylemlerle ilgili inceleme. İbni Hazm önce Tanrı'nın tekliği ve sıfatların reddi (*via remotonis*) meselesini ele almaktadır. Kelime, *Kur'an* tarafından kullanılmadığı ve günlük dilde bir cisimde bulunan ilinek (*accident*) anlamına geldiği için İbni Hazm, sıfatlardan söz etmeyi reddetmektedir. (s. 120 ve s. 175'e bkz.) (1. mesele). Sonra Tanrı'nın her yerde hazır olmasına (*omniprèsence*) ve Taht üzerinde oturmasına (2. mesele); tanrısal bilgiye (3. mesele) ve diğer sıfatlara geçmektedir: Tanrı duyandır, görendir, ezeli-ebedidir (4. mesele), yaşayandır (5. mesele). Daha sonra Tanrı'da yüz, el, göz, kaburga kemiği ve ayağın hangi anlamda kabul edilmesi gerektiğini, "Tanrı'nın iniş"i vb ne olduğunu açıklamaktadır (6. mesele). 7. mesele Tanrı'nın özünü, 8. mesele (Tanrı'nın) memnun olma ve lanetlemesini, adalet, doğruluk, hâkimiyet (*mulk*), yaratma, iyilik, irade, cömertlik, kudretini incelemektedir. Son olarak 9. Mesele, Tanrı'nın görülmesine tahsis edilmektedir. İki mesele (10 ve 11. meseleler) *Kur'an*'ın Tanrı'nın Kelam'ı olduğunu ve bir mucizeyi temsil ettiğini göstererek açık olarak bu incelemeyi sona erdirmektedir.

Sonra on civarında bir meseleler topluluğu, Tanrı'nın eylemi ile insani eylem arasındaki ilişkilere ayrılmaktadır. Bunlar kader (12. mesele), kudret (13 ve 14. meseleler) iyinin ve kötünün önceden belirlenmesi (15, 16 ve 17. meseleler), günah işlemiş bir Müslüman'ın statüsü (18. mesele), eylemlerin yaratılması (19. mesele), Tanrı'nın adalet ve adaletsizliği (20 ve 21. meseleler), Tanrı'nın yardımıdır (22 ve 23. meseleler).

İkinci büyük seksiyon imanla ilgilidir. İbni Hazm uzun uzun imanın doğasını (24. mesele), Murci'a'nın bu konudaki görüşünü (25. mesele), İslam kavramının iman kavramıyla ilişkisini (26. mesele), küfr konusunu (27. mesele) ve son olarak meleklerin imanı veya imansızlığını (28. mesele) incelemeye girişmektedir. Bu noktaya gelindiğinde peygamberlik öğretisine geçilmesi normaldir. Bir önceki bölümde meleklerin günah işlemelerinin mümkün olup olmadığını kendi kendisine soran İbni Hazm, peygamberlerle ilgili olarak da aynı soruyu sorar (29. mesele). Bu ona bundan sonraki on bölümde bir dizi peygamberi ele alma fırsatını verir.[25] Sonra meleklerle ilgili bir meseleye beklenmedik bir dönüş kendisini gösterir (41. mesele). Sonunda sıra, imanın akılsallığı problemine gelir: "Delil olmaksızın İslam'a inanan biri, mümin midir?" (42. mesele).

Bundan sonra İbni Hazm peygamberlik öğretisini ele alır (44-50. meseleler). Önce günah işleyen veya işlemeyen müminleri ve imansızları ele alır (44. mesele). *Muwâfât* problemini ortaya koyar: sözü edilen şey, bütün ömrü boyunca mümin olarak kalmış ama İslamiyet'i terk etmiş olarak ölen biriyle bunun tersine bütün hayatı boyunca kâfir olarak yaşamış ama tam öleceği anda Müslümanlığı kabul etmiş olan kişinin; vahyi almamış kişilerin, vahyi almış ama sonra tekrar günah işlemiş olan kişilerin gelecekleri meselesidir. Bunu Peygamber'in şefaati, terazi, havuz, kabir azabı vb (46. mesele), Müslüman ve Müslüman-olmayan çocukların geleceği (47. mesele), ölümden sonra diriliş, bedenin değişmesi (48. mesele), cennet ve cehennemin yaratılması (49. mesele), ebedilikleri (50. mesele) konuları takip eder.

Bu gelecek hayatta insanı bekleyen şeylerle ilgili inceleme de bitince, İbni Hazm halifelik ve otorite problemine geçer. Bunu klasik bir hale gelmiş Sahabe'nin birbiriyle karşılaştırılması problemi (51. mesele), onların birbirlerine göre üstünlükleri (52. mesele), Ali'nin ve Sahabe'nin savaşları (53. mesele), İmamlığın en mükemmel olana verilmesi gerektiğini söyleyenlerin görüşleri (54. mesele), iyinin emredilmesi ve kötünün men edilmesi meselesi (56. mesele), günah işlemiş bir Müslüman'ın arkasında namaz kılmanın geçerliliği (57. mesele) meselesi takip eder. Nihayet eser, insanı küfre götüren günahların açıklanmasıyla biter.

25. Adem, Nuh, İbrahim, Yusuf'un kardeşleri, Musa, Yunus, Davud, Süleyman, Muhammed.

İbni Hazm bu son bölümde Şiilerin (59. mesele), Haricilerin (60. mesele), Mu'tezililerin (61. mesele) ve Murci'a'nın mezheplerini inceler.

Böylece kendisini sadece bölümlere bölmeyle yetinerek eserle ilgili şu genel planı elde etmekteyiz:[26]

1. kısım: Müslüman olmayan mezhepler.
2. kısım: Müslüman okullar ve mezhepler
   1. Tanrı'nın birliği üzerine (*De Deo Uno*)
      Sıfatlar
      Tanrı'nın görülmesi
      Tanrı'nın Kelamı. *Kur'an.*
   2. Seçme özgürlüğü üzerine (*De libero arbitro*)
      Kader problemi.
      Özgürlük.
      Eylemlerin yaratılması.
      Tanrı'nın adalet ve adaletsizliği.
   3. İman üzerine (*De Fide*).
   4. Peygamberlik üzerine (*De Prophetia*)
   5. Nihai erek (üzerine (*De finibus ultimus*)
   6. Halifelik (*Califat*)

"*Akliyyât*" ve "*sam'iyyât*", yani "akılsal" incelemeler ve "geleneksel" incelemeler arasında daha sonra klasikleşecek olan ayrımın henüz ortaya çıkmadığını görmekteyiz. Temelde hâlâ genel planı arzu edildiği ölçüde çerçeve ödevi gören önceki amentülerin geleneği içinde bulunmaktayız.

Dinin "incelikleri", yani anlaşmazlık konusu olan meselelere gelince, onlar kitabın sonunda, sıralamalarında herhangi bir mantık sırası olmaksızın, incelenmektedirler. Onları aşağı yukarı (*mutatis mutandis*) Latin Ortaçağı'nın dinleyicilere göre ortaya çıkan *quodlibetal* meselelerine benzetebiliriz. Bir öğretiler tarihinde bu farklı meselelerin ayrıntılı incelenmesi ilginç olabilir ve ortaçağda Batı'da tartışılan ve bugüne kadar kaynağı bilinmeyen bazı meselelerin nereden geldiği konusunda bir fikir verebilir.

26. Bkz. Asin Palacios'un "La theologie dogmatique d'Abennazam de Cordoue" adlı makalesi, *RSPT*, 1930, s. 51 vd ve *Fisâl* çevirisi: *Abenhazam de Cordoba zekât su Historia critica de las ideas religiosas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1929.

E. *Şehristâni'nin* al-Milal wa l-Nihal'*i*[27]

Şehristâni'nin al-*Milal va'l Nihal*'iyle Müslüman sapkın mezhepler edebiyatının en önemli kitabına geliyoruz. İbni Hazm'ın tersine yazarımız yanlışları çürütmek değil, mümkün olan en nesnel bir tarzda açıklamak istemekte ve bize öyle geliyor ki, eser boyunca da bu kararından dönmemektedir: Havası sakin olarak kalmakta ve İbni Hazm'ın çok sert saldırı ve eleştirilerinden sonra onu okumak insanı dinlendirmektedir.

Şehristâni, amacını açıklamakla işe başlamaktadır: Bu, bütün dinler ve mezhepler hakkında özet bilgi vermektir. Açıklamasının önüne beş girişi yerleştirmektedir: 1. İnsanlığın temel kollara ayrılmaları; 2. Müslüman mezheplerin sınıflandırılmasının ilkesi; 3. Dünyadaki ilk iğvaya kapılma (Şeytan'ın iğvaya kapılması); 4. İslam'da ortaya çıkan ilk güçlük; 5. Kitabın bölümlere ayrılmasında aritmetik ilkenin benimsenmesinin nedeni.

Biz konumuzla ilgili olarak Şehristâni'yi bütün bu alanlardaki farklı düşüncelerinde izlemek ihtiyacında değiliz. Bu girişlerden sadece biri bizi ilgilendirmektedir: Müslüman mezhepleri sınıflandırmasında görev yapan kuralları (*qawâ'id*) açıkladığı giriş. Bu girişte kelam incelemelerinin planının kendisinin ortaya çıktığını göreceğiz. Gerçekten Şehristâni farklı kısımları aşağıdaki dört temele veya "kural"a göre sınırlandırmaya gitmektedir:

1. Tanrı'nın sıfatları ve tekliği (*al-sıfât wa l-tawhîd*). Bu bölüm bazılarının savunduğu, bazılarının ise reddettiği ezeli-ebedi sıfatları, Tanrı'nın özü ve fiilleriyle ilgili sıfatları, Tanrı'ya yüklenmesi mümkün olan sıfatlarla O'na yüklenmesi imkânsız olan sıfatları içine almaktadır. Bu konular Eş'ariler, Kerramiyye, Mücessime ve Mu'tezile'yi kendi aralarında birbirlerinin karşısına yerleştirmektedir.

2. Kader ve adalet (*al-qadar wa l-'adl*). Bu "kural", "kaza" (önceden belirleme) ve "kader" (yazgı), zorunlu kılma (*ijbâr*), kazanma (*kasb*), Tanrı tarafından bilinen ve istenen şey, meselelerini içine almaktadır. Burada da Kaderiler, Neccariler, Cebirciler, Eş'ariler ve Kerramiyye'yı kendi aralarında birbirlerinin karşısına konmaktadır.

3. Vaat ve tehdit, adlar ve hukuki statüler (*al-wa'd wa l-wa'id, al-asmâ wa l-ahkâm*). Bu, iman, tövbe, tehdit, erteleme, toplumun

27. Bkz. s. 205, dipnot 18. Şehristâni'nin eseri yakınlarda bir Ezher Üniversitesi mensubu tarafından Kahire, İlahiyat Fakültesi'ne sunulan bir tezde incelenmiştir (Mayıs 1946). Yazar tezini yayınlamayı düşünmektedir.

dışına atma, doğru yoldan sapma meselelerini içine almaktadır. O, Murci'a, Mu'tezile, Eş'ariler ve Kerramiyye'yi yine kendi aralarında birbirlerinin karşısına koymaktadır.

4. Gelenek ve akıl (*al-sam' wa l-'akl*), peygamberlik görevi (*al-risâla*) ve İmamet. Bu kural, iyi ve kötü, iyi ve daha iyi, affetme, peygamberlerin günahsız olması, halifeliğin koşulları vb meselelerini içine almaktadır. Bu meselelerle ilgili olarak birbirlerine karşı çıkan mezhepler ise şunlardır: Şiiler, Hariciler, Mu'tezile, Kerramiyye ve Eş'ariler.

Böylece karşımızda bulunan tablo şudur:

1. Tanrı'nın tekliği ve sıfatlar.
2. Kader ve adalet.
3. Gelecek hayatın hâlleri, adlar ve hukuki statüler.
4. Akıl ve iman. Peygamberlik. Halifelik (İmamlık).

Burada ilk kez gelenek-akıl ayrımının ortaya çıktığını görmek dışında aşağı yukarı İbni Hazm tarafından takip edilen aynı planla karşılaşmaktayız. Aynı şekilde peygamberlik meselesiyle İmamlık meselesinin birleştirilmiş olduğuna da dikkati çekelim.

Öte yandan Şehristâni eserinin başında işaret ettiği bu planı izlemeyecektir. 73 rakamını seçmesini açıklamak için sayılar üzerine ilginç bir incelemeye kendini verdikten sonra[28] temele meseleleri değil, kişileri alarak farklı mezhepleri açıklayacaktır (9. sayfaya bkz). Bundan dolayı eserin geri kalan kısmı bizi ilgilendirmemektedir. İlerde kelam üzerine eserini incelediğimizde yazarımızla tekrar karşılaşacağız.

III. Mu'tezile'nin Problematiği[29]

Mu'tezilelerle birlikte, yapısı bakımından göz önüne aldığımız kelamın tam kalbinde bulunmaktayız. Birinci bölümde Mu'tezile hareketinin anlamını ve öğretisinin belli başlı unsurlarını ortaya koyduk. İbni Teymiyye[30] bu hareketin öğretiminin özelliğini belirten şeyin şu beş nokta olduğunu ileri sürmekteydi: Sıfatla-

28. *Fisâl*'in imanla ilgili kısmında İbni Hazm, *al-'Avâsim va l-qavâsim*'inde, İbn al-Wazîr, *Ahsan al-taqâsim'inde* al-Bushârî al-Maqdasî tarafından şüpheli görülmüş veya reddedilmiş olan hadis (İsfarâ'ini'nin *Tabsîr*'ine yazmış olduğu girişinde al-Kawtharî tarafından s. 4'de zikredilmektedir).

29. Yukarıda birinci bölüme bkz.

30. *Hisba*, s. 57, Laoust'un çevirisinde (*İbn Taymiyya*) s. 603-604.

rın inkârı, kaderin inkârı, (mümin ile imansız arasında) "ara yer" tezi, Tanrı'nın, tehdidini yerine getirmesi ve müminin iyiyi emretme ve kötüyü men etme görevi. Fakat Hayyât'ın *Kitâb al-İntisâr*'ı hariç Mu'tezili kelam eserlerinden günümüze herhangi bir şey kalmamış olduğu için onların ayrıntılı bir içeriğini tam olarak analiz etme imkânımız yoktur. Bununla birlikte onlardan birinin, 233/849'da ölmüş olan Ebu Huzeyl el-'Allâf'ın işaret etmiş olduğu plan şudur:

1. Kader ve adalet.
2. Tanrı'nın tekliği ve sıfatları.
3. Gelecek hayat öğretisi (vaat ve tehdit).
4. Adlar ve hukuki statüler.
5. İyiyi emretme ve kötüyü men etme. Peygamberlik ve İmamlık.

Bu bölmenin[31] yukarıda işaret edilen beş ilkeyle büyük ölçüde örtüştüğü açıktır. Seçilmiş olan plan da daha sonraki bütün sistemleştirmelere çerçeve ödevi görecek olan planın aynıdır; İbni Hazm ve Şehristâni de bu problematiği takip etmektedirler.

İslam Ansiklopedisi'nde Mu'tezile'ye hayranlık verici ölçüde iyi belgelenmiş bir madde tahsis eden Nyberg, onlar tarafından ele alınıp tartışılan meseleleri beş temel esas (*usûl*) içinde bir araya getirmiştir. Bir şekilde tam bir Mu'tezili kelam eserinin sahip olabileceği ideal bir planı yeniden inşa edecek tarzda bazı değişikliklerle bu makalenin özünü şöyle ortaya koyabiliriz:

1. *Tanrı'nın tekliği* (*asl al-tawhîd*)
   A) (Bütün Mu'tezililerde) ortak olan noktalar:
      Tanrı'nın birliği.
      Tanrı'nın doğasıyla ilgili olarak bilinemezcilik.
      Tanrı'nın (gelecek hayatta) görülemeyeceği.
      Akılsal teolojiyle vahiysel teoloji arasında yapılan ayrım.
   B) Tartışılan noktalar:
      Tanrı'nın doğası ve sıfatlar.
      Yaratılmış dünyanın yapısı.
      Tanrı'yla dünya arasındaki ilişkiler.
      Vahiy (Peygamberlik, *Kur'an*).

31. *Kitâb al-Hujja*'ye (Malatî, 66) atıfta bulunan Massignon, *Passion*, cilt II, s. 535'de zikredilmektedir.

2. *Tanrı'nın adaleti* (*asl al-'adl*)
   A) Ortak noktalar:
      Tanrı adildir.
      En iyiyi yapar.
      Kötüyü istemez ve emretmez.
      İnsanın bütün eylemleri onun iradesinin eseridir.
      İnsanın, eyleminden önce gelen bir "kudret"i vardır.
      İyi eylemlerinin karşılığı mükâfatlandırma, kötü eylemlerinin karşılığı cezalandırmadır.
   B) Tartışılan noktalar:
      Tanrı'nın kudretinin kötüyle ilişkisi.
      Tanrı'nın kudretinin doğası.

3. *Adlar ve hukuki statüler* (*asl-al-asmâ' va l-ahkâm*)
   İman ve imansızlık.
   İyinin doğası.
   Geleneğin doğası.
   (Gelecek hayatla ilgili popüler görüşler reddedilir)[32]

4. *Halifelik problemi*

5. *İyinin emredilmesi ve kötünün men edilmesi*

IV. Eskilerin Yolundan Yenilerin Yoluna

Bu kitabın ilk bölümünde, kelam tarihini anlatırken, İbni Haldun'un onda Gazali'den itibaren nasıl bir kopmayı ayırt ettiğini gördük. Buna göre özellikle şeriat ehlinin mantığından esinlenen bir diyalektik tarafından karakterize edilen *eski yöntem*in yerine en mükemmel aracı Aristoteles'in mantığı olan *yeni yöntem* geçmektedir. Ama bizim kanaatimize göre bu kesintiyi gereğinden fazla vurgulamak abartılı olacaktır. En azından tartışılan konular bakımından bazıları Aristoteles'i tanıyan Mu'tezililer vasıtasıyla ona daha önceden bazı sızmaların olmuş olması gerekir. Bu, Mu'tezile'nin yorulmak bilmeyen hasmı Bâkıllânî'de ve daha da açık bir biçimde onun öğrencisi olan Cuveyni'de görülmektedir. Bu sonuncu, diyalektiği bakımından eskilere aittir ama yeni yöntemin zaferini haber veren bir eski dönem mensubudur. Bu yeni yöntem, sonraki kelamcılarda her gün biraz daha çok felâsifeye

32. Mu'tezilileri gelecek hayatla popüler görüşleri reddeden insanlar grubuna sokan Nawawî'ye ve Eş'ari ve İ'ci'ye göndermelerle Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 119'a bkz.

yaklaşmak üzere onun öğrencisi Gazali vasıtasıyla kendisini kabul ettirmekle sonuçlanacaktır. Şimdi karşılaştırılmaları söz konusu gelişmeyi aydınlatacak üç eseri, Bâkıllânî'nin *Tamhîd*'ini, Cuveyni'nin *İrshâd*'ını (*İrşâd*) ve Gazali'nin *İqtisâd*'ını (*İktisâd*) inceleyelim. Daha sonra bu yenilik özelliğinin tüm gücünü kazandığı eserlere geçeceğiz.

A. *Bâkıllânî'nin* Tamhîd*'i*

"Kadı" Bâkıllânî'nin esasta polemik olan faaliyetine yukarıda işaret ettik. Çok kısa bir süre önce yayınlanmış[33] kelam eseri olan *Tamhîd*'inde de o aynı savaşçı heyecanla karşımıza çıkmaktadır. O, henüz savunmacı endişelerinden kurtulamamıştır ve inançlar hakkındaki açıklamasına gerek Müslüman olmayan (Manikeist, Hıristiyan, Yahudi vb) mezheplere gerek Müslüman ayrılıkçılara karşı yürüttüğü uzun tartışmalarını katacaktır.

"İncelemesinin başında Bâkıllânî'nin kendisi takip edeceği planı vermektedir. Amacı, İslami dinsel problemlerle ilgili olarak esas olan şeyi sentetik, yani özlü bir biçimde sergilemektir. Önce kelam biliminin ne olduğunu belirtir ve ana kısımlarına, kaynaklarına işaret eder. "Bilinen şeyler"in (*al-ma'lûmât*) var olan şeylere (*mawjûdât*) ve var olmayan şeylere (*ma'dûmât*) bölünmesini zikreder. Birinciler de kendi paylarına ezeli (*qadîm*) şeylerle "yapılmış", yani zamanda varlığa gelmiş (*muhdath*) şeylere ayrılmaktadırlar (s. 41). Bâkıllânî bu noktada ve kısa bir biçimde zamanda meydana gelmiş şeyleri (*muhdathât*) bileşik cisim (*jism mu'allaf*), atom (*jawhar munfarid*) ve ilineğe (*'arad*) ayırarak atomculuk üzerine düşüncelerini açıklar. Doğasını ve varlığını tesis ettiği ilinekler üzerinde daha fazla durur (s. 42-44). Bu hazırlıklar, O'nun önce dünyanın zamanda varlığa geldiğini (*hadath*), sonra Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yöneliktir. Bundan sonra Bâkıllânî, Tanrı'nın tek olduğunu, yaşayan, bilen, duyan, gören, konuşan ve memnuniyet ve kızmanın kendisine bağlı şeyler olduğunu belirterek O'nun irade sahibi (*mûrid*) olduğunu tesis edecektir (s. 44-48). Tanrı, ortadan

33. Bugüne kadar yayınlanmamış olan *Tamhîd*, Prof. Khodeirî (Hodeiri) ve Ebu Rîda tarafından Kahire'de bir giriş ve dipnotlarla birlikte yakınlarda yayınlanmıştır. Yayınlanmasından önce *Tamhîd*'in metninin kendisini istifademize sunma nezaketini gösterdikleri için adı geçen kişilere candan teşekkür ediyoruz. Öte yandan onun girişi ve dipnotlarından yararlanamadığımız için de üzüntü duyuyoruz -bu bölüm, eserin bütününün yayınlanmasından önce kaleme alınmıştı-.

kaldırılamaz ve zikredilen bütün bu sıfatlar, O'nda ezeli olarak mevcutturlar.

Bâkıllânî bu öze ait sıfatlardan (*sıfât al-dhât*) Tanrı'nın fiiline geçer ve Tanrı'nın ne bir amaç (*gharad*) ne de neden (*'illa*) ile harekete geçmediğini (s. 50-51), bir doğanın zorunluluğuyla değil, özgür bir biçimde eylemde bulunduğunu (s. 52) gösterir. Yazarımız ezeli "doğalar"ın (dört unsur) varlığını savunanların öğretisini uzun uzun reddetmek için bu problemle ilgili tartışmadan yararlanır. Yine burada Tanrı'nın tekliği açıklaması savunmacı bir açıklamaya dönüşür: Bâkıllânî uzun uzun "astrologlar"ı (*al-munajjimûn*) (s. 61-68), Manikeistleri (*ahl al-tathniya*), yani aydınlık-karanlık ikiliğini savunanları (s. 68-75), Şeytan'ın kaynağı hakkında özel görüşleri olan Zerdüştçüleri (*al-majûs*) (s. 75-78) reddetmeye koyulur. Sonra Hıristiyanlara sıra gelir. Onlara karşı Tanrı'nın "töz" (*jawhar*) olamayacağını, onların hipostazlarla (*al-aqânim*) ilgili öğretilerinin savunulamaz olduğunu, hipostazların tek bir tözde birleşmelerinin (*al-ittihâd*) imkânsız olduğunu tesis eder. Bâkıllânî'nin Hıristiyan öğretilerini reddetmesinde mükemmel bir Arapça'yla *Eski* ve *Yeni Ahit*'ten pasajlar zikrettiğine işaret etmek ilginç olacaktır. Bu, XI. yüzyılda Bağdat'ın Müslüman çevrelerinde Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin iyi bir çevirisinin tedavülde olduğunu göstermektedir. Sonra Brahmacılar (*barâhima*)[34] reddedilir: Bunlar Tanrı'nın peygamberler göndermediğini veya ancak Adem'i göndermiş olduğunu savunanlardır (s. 96-114). Bazen Bâkıllânî onlara Mu'tezile'yi de ekler (örneğin, s. 104'de). Bundan sonra Yahudilerin öğretilerinin reddi, özellikle Muhammed'in mesajını kabul etmemeleri (s. 111-114), nakil kaynaklarının ve *Kur'an*'ın mucizevi karakterinin sıkı bir tartışması (s. 121-130) ve Yahudilerle tartışmaya tekrar dönülmesi (s. 131-148) gelir. Bu uzun parantez, temelde, tamamen savunmacı bir açıdan göz önüne alınan peygamberliğe ve Muhammed'in mesajına bağlanabilir,

Reddiyelerini sürdüren Bâkıllânî, Tanrı'nın bazı sıfatlarını yeni bir tartışması, Ebu Hâşim'in 'hâller" kuramını reddi (s. 153-155) ve Tanrı'nın bilgi sıfatını savunması (s. 155-160) aracılığıyla Tanrı'yı bir "cisim" olarak alanlara (*mujassima*) saldırır.

Eserin ikinci kısmı (s. 160-239) hemen hemen tamamen Şiiler ve Haricilere ayrılmıştır. Bâkıllânî önce bu alanda yargılama

34. Barâhima için bkz. aşağıda üçüncü kısım, II. bölüm ve III. bölümün son kısmı.

ölçütlerini tesis eder (yerine seçmenin (*ikhtiyâr*) geçirildiği metnin (*nass)* reddi); sonra imamlığın doğasını, koşullarını inceler ve nihayet Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'nin halifeliklerini uzun uzun tartışır. Şüphesiz, içinde bulunduğu koşullar bu ısrarı gerektirmektedir: Hasımların hücumları özellikle bu noktaya yönelmektedir. Böylece *Tamhîd*'in açıklaması şu şekilde şematikleştirilebilir:

Girişler: bilim, doğası, kaynakları.
Tanrı'nın tekliği (De Deo Uno)

A) Tanrı'nın varlığı:
1. Bilinen şeylerin bölünmesi.
2. İlinekler.
3. Dünyanın zamanda varlığa gelmesi .
4. Tanrı'nın varlığının delili.

B) Tanrı'nın sıfatları:
1. O, birdir, yaşayandır, bilendir, duyandır, görendir, konuşandır, isteyendir.
O'nun iştahı yoktur.

C) Tanrı'nın fiili:
O'nda ne amaç (*gharad*) ne neden (*'illa*) vardır.
O, özgür olarak etkide bulunur.

Savunmacı kısım
Astrologların,
İkicilerin,
Zerdüştçülerin,
Hıristiyanların,
Brahmanların,
Yahudilerin reddi.
(*Kur'an*'ın mucizevi karakteri)
Cisimcilerin reddi.

İmamlık
Metodoloji ilkeleri (haberler, tevatür, metnin önüne geçirilen seçme (*ihtiyâr*)).
İmamlığın doğası. İmamdan talep edilen nitelikler.
İlk dört halife. Onların imamlığının geçerliliği.

B. *Cuveyni'nin* İrşâd'ı[35]

Yayıncının (aslında çok kusurlu olan) baskıyla ilgili düzenlemelerine rağmen bu eserde yolumuzu bulmamız kolay değildir. Bununla birlikte Cuveyni birkaç kez sınıflandırmasının ilkelerini açıklamaktadır. O bazen eserini Tanrı'da zorunlu olarak var olan şeyle mümkün olan şeye, yani Tanrı'nın yapması veya yapmaması mümkün olan şeye; bazen akıl yoluyla erişebilir olan şeyle sadece gelenek yoluyla erişilebilir olan şeye ayırmaktadır. Bu iki bakış açısı temelde kesişmektedir ve onları birlikte uygulayarak eserin genel planını aşağıdaki gibi tesis etmemiz mümkündür:

Giriş
Akıl yürütmenin özelliği.
Bilimin doğası.

Tanrı'nın varlığı
Dünyanın olumsallığı (zamanda başlangıcının olması).
Tanrı'nın varlığının delilleri (*a novitate mundi*).[36]

Tanrı'da zorunlu olarak var olan şeyler:
Özsel sıfatlar.
Tanrı'nın tekliği.
Nitelendirme sıfatları.
a) Sıfatların statülerinin bilgisi.
b) Sıfatların kendilerinin bilgisi.
Kelam.
Tanrı'nın isimleri.
Diğer sıfatlar.

Tanrı'da var olması veya olmaması mümkün olan şeyler:
Tanrı'nın (gelecek hayatta) görülmesi.
İnsanın eylemlerinin yaratılması.
Tasvip etme ve kınama.
Peygamberlik öğretisi.
(Salt) *sam'iyyât veya "geleneksel meseleler"*:
a) çeşitli meseleler (şeylere verilen isimler; rızk, insan eylemlerinin kınanması).
b) gelecek hayat öğretisi.

35. *'Irshâd ila qawâti' al-adilla fi usûl al-i'tiqâd*. Luciani tarafından neşredilen ve çevrilen metin hakkında bkz. yukarıda s. 102, 210. dipnotta belirttiğimiz düşüncelerimiz.
36. Kelamın bu geleneksel kanıtının doğası ve Thomas'ın *a contingentia mundi* kanıtıyla farkı için bkz. S. D. Beaurecueil, *Ghazzali et St. Thomas d'Aquin*, *BIFAO*, 1947, cilt XLVI, özellikle s. 229-237.

c) adlar ve hukuki statüler (*asmâ'* ve *ahkâm*).
d) imamlık.

Son bölümde salt *sam'iyyât* terimi dikkati çekmektedir. Bu konuda Cuveyni'nin ortaya koyduğu ayrımları ileride (üçüncü kısım, I. bölümde) göreceğiz.

C. *Gazali'nin* İktisâd'ı[37]

İslam'ın büyük bilgininin temel nitelikleri tekrar karşımıza çıkmaktadır: sergilemede açıklık ve konunun bölünmesinde mantık. *İktisâd*'dan yukarıda söz etmiştik. Şimdi onun üzerinde daha fazla durmamız gerekmektedir.

Gazali bu eserde kelama genel bir girişe dört bölüm ayırmaktadır. Birinci bölüm, bu bilimin öneminin altını çizmektedir: Bu bilim, Tanrı'yı sıfatlarını, peygamberlerinin görevlerini bilmemizi mümkün kılar. Ama ikinci bölüm bunun ancak belli sayıda insanı ilgilendirdiğini çünkü iman hakikatleri ve onlarla ilgili ortaya çıkabilecek şüpheler bakımından bu bilimle uğraşma konusunda aynı yeteneğe sahip olmayan dört tür insanı ayırt etmek gerektiğini ekler: Kelam sadece müminlerin bazı şüphelerini ortadan kaldırma ve akıllı imansızları ikna etmeye çalışmada kullanılabilir. Dördüncü bölüm kullanılan kaynakları dikkatle analiz eder. Bu bölüm kelamla ilgili olarak üçüncü kısımda inceleyeceğimiz bir metodoloji denemesini temsil eder.

Böylece kelamın doğası, toplumsal işlevi, yöntemi tespit edilmiş olur. Ama o, neyi ele alacaktır? Gazali kelam tarafından ele alınan meselelerin bütününü tam olarak belirtilmiş dört büyük kısma ayırır. Kelamın konusu Tanrı olduğundan, önce O'nu özü bakımından incelemek gerekir. Birinci kısmın amacı budur. Sonra Tanrı'yı sıfatları bakımından incelemek gelir (2. kısım). Daha sonra Tanrı'nın fiilleri, O'na özgü olan kişisel fiilleri (3. kısım) ve son olarak peygamberlerinin fiilleri göz önüne alınacaktır (4. kısım). Bu noktaları biraz daha yakından analiz edelim.

37. Sayısız Mısır baskısı vardır. Eser, Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir: *El justo medio en la creencia, compendio de teologica dogmatica*, Madrid, 1929. *BT*, 1930, sayı: 124'deki eleştirisine bkz. Eserin *İhyâ*'nın ikinci kitabında Gazali'nin kendisi tarafından olduğu gibi yeniden ele alınmış olan *Risâlat al-qudsiyya*'nin geliştirilmesinden başka bir şey olmadığına daha önce işaret ettik. *Risâla*, her biri on maddeye ayrılan dört kısım (*arkân*) içermektedir: tanrısal özün bilgisi, sıfatlar, insani eylemler, *sam'iyyât*.

Önce Tanrı'nın özü meselesini görelim. Hiçbir Müslüman yazarda ontolojik Tanrı kanıtının veya hiç olmazsa Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın zorunlu olmadığı tezinin ortaya çıkmadığını görmek ilginçtir. Klasik kanıt (zamansal anlamda), olumsal dünyadan hareketle fail nedensellik kanıtıdır. Gazali bu kanıta oldukça uzun sayfalar (13-18. sayfalar arası) ayırır.[38] Sonra ondan bir dizi sıfatın varlığını çıkarır: Tanrı ezeli-ebedidir, bakidir; ne bir töz, ne cisim ne ilinektir. Ne bir yöndedir ne de bir yerde (Taht'ın üzerinde oturma), gözle görülebilir, birdir.

Burada işaret edilmesi gereken şey, Gazali'nin farklı tezleri mantıksal olarak birbirlerine bağlama ve yerlerini meşrulaştırma konusundaki büyük kaygısıdır. Örneğin, Tanrı'nın gözle görülebilir olmasını ele alalım. Yazarımız şunları söylemektedir: "Bu meseleyi Tanrı'nın özüyle ilgili bu kısımda zikrediyorsam, bunun iki nedeni var. Birincisi Tanrı'nın gözle görülebilir olmamasının O'nun belli bir yönde olmaması olayının bir sonucu olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı biz aynı zamanda hem yönü inkâr etmenin hem de gözle görülebilirliği savunmanın nasıl mümkün olabileceğini göstermek istedik. İkinci olarak Tanrı var olduğu için gözle görülebilir [...]. O, fiili veya sıfatlarından biri bakımından değil, özü bakımından gözle görülebilir."[39] Aynı şekilde o çeşitli tezleri birbirlerine bağlamaya çalışmaktadır. *Mustasfâ*'nın, *Mihakk al-Nazar*'ın ve *Tahâfut*'un yazarında bu şaşırtıcı bir şey değildir.

İkinci kısım, sıfatları ele alır. Bu sıfatların (kudret, bilgi, hayat, irade, duyma, görme, konuşma) her biri ayrı başına, kendisi bakımından ele alınabilir ve bu birinci bölümün konusudur veya onların ortak özellikleri, yani "statü"leri incelenebilir. Bunu ele alan ikinci bölümün dört başlığı vardır: 1. Sıfatlar, öz değildirler, ona eklenmiş (*zâ'id*) şeylerdir; 2. Onlar özün kendisinde bulunurlar ve ondan ayrılamazlar; 3. Onlar ezeli-ebedidirler; 4. Bu sıfatlardan türemiş olan isimler gerçektir ve ezelden bu yana Tanrı hakkında geçerlidirler. Gazali'nin burada ustasında (Cuveyni) bulunan "öze ait sıfatlar" ve niteliksel sıfatlar (*ma'âni*) deyimini kullanmadığına dikkati çekelim. Bununla birlikte o bu ayrımı kullanmaktadır

38. S. De Beaurecueil'in bahsettiğimiz makalesinin analiz ve tartışmasına ve *Les preuves del'existence de Dieu dans la théologie musulmane* üzerine Wensinck'in çalışmasına (Ac. d'Amsterdam, 1936) bkz.

39. Tarihsiz Kahire neşri, *İmpr. al-mahmûdiyya al-tijariyya*, s. 37.

çünkü gerçekte ilk bölüm öze ait (*nafsi*) sıfatlar, ikinci bölüm ise niteliksel (*ma'ânavi*) sıfatlarla ilgilidir. Ayrıca Şehristâni'de karşılaşacağımız şeyin tersine Gazali'de sıfatların kendilerinin incelenmesinin onların "statü"lerinin incelenmesinden önce geldiğini de işaret edelim.

Üçüncü kısım, Tanrı'nın fiillerini, "hiçbiri zorunlu olmayan belli sayıda mümkün fiiller"i ele alır. Açık olarak söylememekle birlikte Gazali burada Cuveyni'nin "mümkün" diye adlandırdığı, Tanrı'nın yapabileceği veya yapmayabileceği *De Deo Uno* kısmına geçer. Önce altı terimin, yani zorunlu, iyi, kötü, faydasız, saçma ve bilgelik terimlerinin anlamını açıklığa kavuşturmakla işe başlar. Sonra Tanrı'yla yaratıkların ilişkilerinde göz önüne alınan belli başlı imkânları inceler. Burada tanrısal iradeciliği güçlü bir biçimde savunan Eş'arilerin aşırı tezleri çok öz bir biçimde ortaya konur. Bu tezler şunlardır: 1. Tanrı yaratımında özgürdür, yaratıklarına hiçbir ödev yüklemeyebilir; 2. Veya onlara, yerine getiremeyecekleri ödevler yükleyebilir; 3. Tanrı hiçbir şeyi boşuna yapmaz; 4. Tanrı masum hayvanlara acı çektirebilir; 5. Tanrı, emirlerine uyanları mükâfatlandırmayabilir; 6. Tanrı'yı tanıma görevi, sadece vahiyden gelir; 7. Peygamberlerin gönderilmesi mümkündür.

Nihayet üçüncü kısım Peygamberlik ve gelecek hayat öğretileriyle ilgilidir. Gazali önce Muhammed'in gerçekten Tanrı'nın elçisi olduğunu (1. bölüm) tesis eder. Sonra nihai ereklerle ilgili olarak öğrettiği şeyi özet olarak ortaya koyar. Üçüncü bölüm Gazali'nin fazla önemli olmayıp ayrıca da çok sayıda çatışmanın kaynağı olduğunu düşündüğü İmamlık kavramını inceler. Bu konu öte yandan fıkıh alanına aittir, "ancak bir iman hakikati olarak ele alınma geleneği olduğundan (alışkanlığın) tesis etmiş olduğu bu yolu takip etmeyi tercih ettik" der (s. 105). Nihayet son bölüm, deyim yerindeyse, "doğru ana-akım"ın dışında kalan farklı mezhepleri nitelendirmeye imkân veren bir "doğru görüş" ölçütü tesis eder. Bu dördüncü kısmın içerik olarak biraz gevşek dokunmuş olduğu açıktır: Gazali ilk üç bölüme girmeyen her şeyi buraya sokuyor gibi görünmektedir. Burada olması gerektiği gibi ünlü imanın ne olduğu, doğası, artıp artamayacağı meselesine ayrılmış bir pasaj vardır.

Bu bölmenin, özelliğini meydana getiren şey olarak kelamcılara kendini kabul ettirmiş gibi görünen Mu'tezili çerçevelere karşı

bağımsızlığına işaret etmemiz gerekir. Gazali dörtlü bir bölmeyi muhafaza etmektedir ama bu, eski çerçevelerle örtüşmeyen bir bölmedir. Öte yandan onun bölme ilkesinin (dördüncü kısmın içeriği hariç), tamamen empirik bir nitelik taşıyan ve basit olarak polemik zorunluluklarından doğmuş olan Mu'tezili bölme ilkesinden başka bir tarzda akılsal olduğunu kabul etmek gerekir. Öte yandan daha sonra kelam tarafından benimsenecek olan şemanın Gazali'nin şeması olmayacağına işaret etmek de ilginçtir: Daha sonraki Sünniler için Gazali, *İktisâd*'dan çok daha fazla *İhyâ*'nın yazarı olacaktır.

Sonuç olarak *İktisâd*'la ilgili olarak elimizde bulunan plan şudur:

Girişler
Kelamın doğası, önemi, metodolojisi.

I. *Tanrı'nın özü:*
1. Tanrı vardır. 2. Ezeli-ebedidir. 3. Bakidir. 4. Töz değildir.
5. Cisim değildir. 6. İlinek değildir. 7. Tanımlanamaz. 8. Yeri yoktur.
9. Gözle görülebilir ve bilinebilirdir. 10. Birdir.

II. *Tanrı'nın sıfatları:*
1. Özle ilgili sıfatlar: hayat, bilgi, kudret, irade, duyma, görme, konuşma.
2. Sıfatların "statü"sü
Öz değildirler.
Özdedirler.
Ezeli-ebedidirler.
Tanrısal isimler.

III. *Tanrı'nın fiilleri* (Tanrı'nın yapabileceği veya yapmayabileceği şeyler):
1. Tanrı, yaratıklarına ödevler yüklemeyebilir.
2. Veya onlara yerine getiremeyecekleri ödevler yükleyebilir.
3. Tanrı hiçbir şeyi boşuna yapmaz.
4. Masum hayvanlara acı çektirebilir.
5. Kendisine itaat edeni mükâfatlandırmayabilir.
6. Tanrı'yı bilme görevi sadece vahiyden gelir.
7. Peygamberlerin gönderilmesi mümkündür.

IV. *Tanrı'nın peygamberleri:*
1. Muhammed.
2. Gelecek hayat öğretisi.
3. Halifelik.
4. Mezhepler.

V. Yenilerin Yolunun Gelişmesi

A. *Şehristâni'nin* Nihâyat al-aqdâm'i[40]

Sapkın mezheplerle ilgili ünlü eseri *Kitâb al-milal wa l-nihal*'i ele aldığımız ve planını ortaya koymaya çalıştığımızda Şehristâni'yi inceledik. Bu planı benimsemesinin nedeni, deyim yerindeyse polemikçi bakış açısıydı. Burada ise Şehristâni'nin elleri serbesttir: Amacı, "(dinin) ilkeleriyle ilgili meseleleri gruplandırmak ve zor noktaları açıklığa kavuşturmaktır"(s. 3). O halde burada İslam inancının bütününü ele alan didaktik bir açıklama söz konusudur. Biraz retorik olan girişte çok kısa olarak eserinin "kelam meselelerinin bütününü kapsayan" yirmi meseleyi ele aldığını belirtmektedir. Ama takip edeceği planın ne olduğunu söylememektedir. Bu planı biz bulmaya çalışalım.

Birinci mesele dünyanın olumsallığının, yani zaman içinde bir başlangıcı, bir sonu olduğunun incelenmesine ayrılmıştır. Burada tümüyle kozmoloji alanında bulunmaktayız. Gazali'de olduğunun tersine zemini temizlemeye, kelam biliminin konusunu açıklığa kavuşturmaya, kaynaklarına ve yöntemlerine işaret etmeye yönelen hiçbir giriş yoktur. Şehristâni dünyanın olumsallığını, dolayısıyla yaratılmışlığını tesis ederek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya başlamaktadır. Felâsifeyle, özellikle İbni Sina'yla uzun uzun tartışmaları dikkati çekmektedir (s. 5-53). Sonra "Mu'tezililere, ikicilere, doğacılara ve felâsifeye cevap vermek için" Şehristâni ikinci bölümde (s. 54-90) Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu, yaratmayı, kazanmadan (*kasb*) ayırmayı mümkün kılacak şeydir. Tanrı'nın varlığı tesis edildikten sonra tekliği kanıtlanacaktır (3. mesele, s. 90-103). Tanrı hakkında sahip olmaya çalıştığımız bilgide, köktenci bilinemezciliğe düşmeksizin (5.

40. Eser ilk kez Alfred Guillaume tarafından 1934'de *The Summa philosophica of al-Shahrastani, Kitâb nihâyat al-ikdâm fi 'ilm al-kalâm* adı altında yayınlanmıştır. Editör, Oxford, Paris ve Berlin yazmalarını kullanmıştır. Metin sadece birinci bölümün tam bir çevirisi ve sonraki bölümler hakkında açıklamalarla birlikte yayınlanmıştır. P. Kraus'un gösterdiği gibi "*iqdâm*" diye yazılışın "*aqdâm*" olarak düzeltilmesi gerekmektedir. *Nihâyat al-aqdâm*, zaman bakımından yazarın *Milal*'inden sonradır. Öte yandan onun bir tamamlayıcısıdır: Yazar diğer eserinin sakin üslubu ve nesnelliğinin bazı aşırı muhafazakârların kafasında yaratmış olması mümkün şüpheleri ortadan kaldırmak için burada ana-akıma mensup olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Yaqût 598/1201'de ölmüş olan Kahireli bir bilginin el kitabı olarak Şehristâni'nin *Nihâyat*'ine sahip olduğunu nakletmektedir. Curcani de İ'ci üzerine şerhinde esere işaret etmektedir (Guillaume, Giriş, s. X-XI, 2 nolu dipnot).

mesele, s. 123-131) her türlü insanbiçimcilikten kaçınmak gerektiği gösterilecektir (4. mesele, s. 103-123). Bu noktada Tanrı'nın doğası üzerine tartışmaların doğurduğu tümüyle felsefi iki mesele kendini göstermektedir: Bunlar "hâller" meselesi (6. mesele, s. 131-159) ve var olmayanla ilgili meseledir: Acaba var olmayan, bir şey midir yoksa değil midir? (7. mesele, s. 150-170) Bundan sonra gelen 8'den 16'ya kadarki meseleler, önce bütün olarak sıfatlara (8 ve 9. meseleler, s. 170-215), sonra özel olarak her bir sıfata (bilgi sıfatına, 10. mesele, s. 170-215; irade sıfatına, 11. mesele, s. 238-268; kelam sıfatına, 12-14. meseleler, s. 268-341; duyma, görme sıfatlarına, 15. mesele, s. 341-356; Tanrı'nın gözle görülebilirliğine, 16. mesele, s. 356-370) tahsis edilir. Buraya kadar ele alınan meseleler, Mu'tezililerin büyük "*asl*"ıyla, yani *tawhid* ve *sıfat*'la örtüşmektedir.

Daha yüklü olan 17 ve18. meseleler, pratik olarak insanın eylemlerine, tanrısal adalete ve kadere ayrılmıştır. İnanmış bir Eş'arici olan Şehristâni, iyi ve kötü arasında akılsal, nesnel her türlü ayrımı reddeder (şeriatın onları ilan etmesinden önce insanın üzerine düşen hiçbir ahlaki görev yoktur: 17. mesele). Mu'tezililer hariç -onlarda da ancak bir başlangıç halinde olmak üzere- Müslümanlarda hiçbir yerde Aziz Thomas'ın *tanrısal yasa*yı *doğal yasa*ya bağlamasına imkân veren *ezeli-ebedi yasa*nın (*lex aeterna*) bir eşdeğeriyle karşılaşılmaması dikkate değer bir şeydir.[41] 18. mesele (s. 397-417) tanrısal iradecilik üzerinde ısrar eder; zorunlu olarak dünyaların en mükemmelini yaratan bir Tanrı kuramını reddeder; *tawfik*, *khıdhlân*, *sharh*, *khatam*, *tab'*, *tanıma*, *qadar*, *rızq* kelimelerinin anlamını açıklar. Buna karşılık *kasb* meselesinin açık bir biçimde ele alındığı görülmez. Sonra Şehristâni "geleneksel meseleler"e (*sam'iyyât*) geçer (19 ve 20. meseleler) -en azından biz öyle düşünüyoruz çünkü o, bir meseleden diğerine geçerken hiçbir açıklama vermemektedir-. 19. mesele kehanetlere, mucizelere, peygamberlerin günahsız olmalarına (s. 417-446), 20. mesele Gazali'nin ona karşılık olan pasajındaki aynı yamalı bohça özelliğiyle karşılaştığımız bir problemler grubuna ayrılmıştır. Bunlar Muhammed'in peygamberlik görevi, iman ve

41. Örneğin bkz. *Summ.theol.*, I-II, 91. mesele, madde 2: *Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis* ve tüm 94. mesele. Aziz Thomas'a göre doğal yasa ezeli-ebedi yasadan pay alır. O, insan doğasına kazınmıştır ve aklın ışığıyla kavranır. Bkz. *DTC*, cilt IX, sütun 878-887.

imansızlık, mümin ve kâfirin kim olduğu (adlar ve hukuki statüler), gelecek hayatın hâlleri, halifelik, velilerin kerametleri, kendisinden önceki bütün şeriatları yürürlükten kaldıran *Kur'an*'ın şeriatı meseleleridir. (Yazarın klasik Eş'arici anlamda artık kabul etmediği) atomlar meselesine de bir ek tahsis edilmiştir.

Böylece ana hatlarına geri götürüldüğünde eserin şeması şöyle olacaktır:

I. *De Deo Uno*
1.Tanrı'nın varlığı ..... 1 ve 2. meseleler
2:Tekliği ..... 3. mesele
3.Tanrı'nın bilgisi ..... 4-7. meseleler
4.Tanrısal sıfatlar ..... 8-16. meseleler

II. *İnsani eylemler* ..... 17 ve 18. meseleler

III. *Peygamberlik öğretisi* ..... 19. mesele

IV. *Adlar ve hukuki statüler. Gelecek hayat öğretisi. Halifelik* ..... 20. mesele

B. *Fahreddin Razi'nin* Muhassal'ı[42]

Razi'yle tam anlamıyla felsefi kelama ulaşıyoruz. Yazarlar artık diyalektik tartışmaları bırakmışlardır ve açıklamalarında bu durum hissedilmektedir. Bilginin ölçütleriyle -veya onun yerini tutan şeyle- ilgili girişler artık süreklilik kazanmaya başlamakla kalmamaktadır, aynı zamanda metafiziğin kendisi de ilk yeri işgal etmeye başlamaktadır. Felsefe ile teoloji arasında ayrım yapmama olgusu, kuramcı mizaca sahip yazarların bazı problemlere her yandan bakmalarına imkân vermektedir. Belki savunma talepleri de kendileriyle karşılaşmayı beklemediğimiz uzun konudan ayrılmalara yol açmaktadır. Her halükârda dar anlamıyla teolojik kısım giderek eserin sonuna itilmekte, tartışmanın dörtte üçü akıl

42. *Kitâb muhassal afkâr al-mutaqadddimîn wa l-muta'akhkhirîn min al-'ulamâ wa l-hukamâ wa l mutakallimîn* (tarihsiz), Kahire, *Imp. al-husayniyya*. Metnin kenarında Tusi'nin Razi'ye eleştirilerini yöneltmekten çekinmediği *Talkhis al-muhassal* adlı eseri bulunmaktadır. Tusi, kendi zamanında *Muhassal*'ın, kendi görüşüne göre haksız olarak, kelam konusunda ünlü tek eser olduğunu belirtmektedir (3. sayfaya bkz). Baskı çok bozuktur. Eser, Horten tarafından incelenmiştir: *Die philolosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, Bonn, 1910 ve *Die spekulative und positive theologie in Islam nach Razi und Tusi*, Leipzig, 1912. Bu son kitapta Arapça felsefe terimleriyle ilgili bir ek ve bu terimlerin Almanca'ya çevirisi mevcuttur.

yürütme ve bilimin geçerliliğini, tözün ve ilineklerin gerçekliğini vb tesis etmeye hizmet etmektedir.

Razi, izlemeyi düşündüğü planı eserin başında haber vermektedir ama bunu o kadar az ve öz bir biçimde gerçekleştirmektedir ki, daha sonraki analiz ve geliştirmelerinde bu planı hemen hemen hiç görememekteyiz. Kelamın "temeller" (*arkân*) diye adlandırdığı dört büyük kısma ayrıldığını söylemektedir. Bundan sonra diğerlerini, yani 2. varlık ve bölümleri, 3. "akılsal" teoloji (*ilâhiyyât*) ve 4. geleneksel meseleler (*al-sam'iyyât*) kısımlarını zikretmeksizin hemen birinci kısımdan, yani girişlerden başlamaktadır.

Önce girişler (s. 1-32). Onlar Cuveyni'nin (*İrşâd*'daki) ve Gazali'nin (*İktisâd*'daki) girişlerinin bir hayli ötesine geçmektedir. Üç büyük konu söz konusudur: A) Razi'nin kavrama ve yargıdan söz ettiği ve yargıların apaçık veya kazanılmış olma özelliğiyle ilgili olarak farklı kuramları incelediği *ilk kavramlar*; B) *Akıl yürütmenin özellikleri* (*ahkâm al-nazâr*). Ortaya konan ve kanıtlanan on civarında "tez", kelam-öncesi diyalektiğin inceliklerine nüfuz etmemizi sağlamaktadır. Bu "tezler" şunlardır: 1. Akıl yürütmenin (*nazâr*) tanımı. 2. Apodiktik tanımlar vardır. 3. Tanrı'nın varlığının bilgisi, bir üstat gerektirmez. 4. Kanıtlayan, kanıtlayacağı konuyu bilmemelidir. 5. Tanrı'nın kanıtlama yoluyla bilinmesi zorunludur. 6. Kanıtlamanın zorunluluğu otorite yoluyla bilinir. 7. Ödevlerin ilki üzerine. 8. Bilim gerçek bir kanıtlamanın sonucudur. 9. Yanlış akıl yürütme yanlışa götürür. 10 ve 11. Kıyas üzerine. C) *Apodiktik kanıtlama* (*dalil*).

İkinci kısım, bölümleri en az açık bir biçimde ortaya konan kısımdır. Razi bilinen şeylerden (*al-ma'lûmât*) söz ederek bu kısma başlar. Burada ancak zorlukla üçlü bir bölmenin varlığını tespit ederiz:

1. Var olan şeylerin özellikleri: a) varlığın ve var-olmayanın (*ma'dûm*) tasavvuru apaçıktır; b) varlık, var olan şeyler arasında ortak olan çift anlamlı (*equivoque*) bir niteliktir (*sıfat*).

2. Var olmayan (*fi l-ma'dûm*).

3. Varlıkla var olmayan arasında bir şey olan "hâller"in (*ahwâl*) inkârı.

Razi sonra yaratılmış varlıkları zorunlu ve mümkün varlıklar olarak ikiye ayırır ve bu iki kategoriyle ilgili olarak, sırayla kelamcıların ve İslam filozoflarının kuramlarını ele alır ve onları tartışarak farklı tezleri inceler. Bundan sonra konuları oldukça karışık olan (soğukluk, yumuşaklık, ağırlık, hareket, ölüm, bilim, duyu vb) otuz civarında paragraf gelir. Bunlar muhtemelen hemen arkadan gelen ilineklerin bölünmesi ve özellikleriyle bağlantılı olan ama kötü düzenlenmiş sayfalardır. Daha sonra Razi, cisimleri yapı ve özelliklerine göre inceler ve sınıflandırır. Nihayet bu kısmın son bölümü, varlığın genel özelliklerine, yani bir ve çok olana, neden ve esere vb ayrılmıştır. Bütün bu ikinci kısım yukarıda belirttiğimiz gibi, oldukça kapalıdır. Daha sonraki kelamcılar onu bir düzene sokacaklardır ve birazdan onun Curcani ve Taftazâni'de daha belirli bir biçim alacağını göreceğiz.

İlk iki *rukn*, kelamı ilgilendiren felsefi verileri açıklığa kavuşturmuştur. Şimdi artık doğrudan kelamı ele alma söz konusudur. Son iki *rukn* bunu yapacaktır. Üçüncü *ilâhiyyâtı*, dördüncü *sam'iyyâtı* inceleyecektir. *İlâhiyyât*, temelde, Kur'ani verilerden gelen bazı eklerle birlikte "akılsal teoloji"yle ilgili her şey anlamına gelir. Önce zorunlu varlığın var olduğu kanıtlanacak, sonra onun sıfatları incelenecektir. Sıfatların incelenmesinde önce olumsuz, sonra olumlu sıfatlar ele alınacaktır. Bundan sonra Tanrı'nın fiillerine geçilecek, onda da özellikle Tanrı'nın fiiliyle yaratılmış varlıkların fiilleri arasındaki ilişkiler incelenecektir. Nihayet Tanrı'nın isimlerinden söz edilecektir (Razi, tanrısal isimlere ancak birkaç satır ayırmaktadır). Genel şema artık bellidir: Daha sonraki yazarlar adım adım bu şemayı izleyeceklerdir.

Geriye bütünüyle "kutsal metinsel" (*scripturaire*) bir temele sahip olan dördüncü kısım kalmaktadır: Bu, içeriği sadece nakil (*sam'*, *tradition*) yoluyla bilinen şeyleri içine alır. Bu kısım da dört bölümdür: 1. Peygamberlik öğretisi; 2. Gelecek hayat öğretisi; 3. Adlar ve (hukuki) statüler (iman problemi); 4. İmamlık (veya halifelik).

Bu kısa açıklama, Razi'nin eserinin yapısını göstermektedir: Adının işaret ettiği gibi yazar onda filozoflarınkiler gibi eski ve yeni Eş'ari kelamcılarının görüşlerini öz bir biçimde vermek istemiştir. Fakat bunu bazen karanlık olmaya varacak ölçüde fazla öz bir biçimde yapmaktadır. Bununla birlikte o, esası vermektedir ve daha sonraki kelamcılar, özellikle İ'ci, Curcani ve Taftazâni onu,

çoğu zaman kelimesi kelimesine takip ederek çok geniş bir biçimde kullanacaklardır. Açıklamasının planı çok az değişiklikle ama birazdan göreceğimiz gibi felsefi problemlere daha da geniş bir yer verilerek, korunacaktır.

Daha açık olması için bu şemayı da özetleyerek verelim:

Birinci kısım: Girişler
1. İlk kavramlar (*al-'ulûm al-awwaliyya*).
2. Akıl yürütmenin yasaları (*ahkâm al-nazar*).
3. Apodiktik kanıtlama (*dalîl*).

İkinci kısım: Varlık ve bölmeleri
1. Bilinen şeylerin bölünmesi.
2. Var olan şeylerin bölünmesi: zorunlu olan ve mümkün olan.
3. Mümkün varlıkların bölünmesi: ilinekler, tözler.
4. Var olan şeylerin özellikleri: bir olan ve çok olan; neden ve eser.

Üçüncü kısım: Akılsal teoloji (al-ilâhiyyât)
1. Tanrısal öz.
2. Tanrısal sıfatlar.
3. Tanrısal fiiller.
4. Tanrısal İsimler.

Dördüncü kısım: Geleneksel (nakle dayanan) meseleler (al-sam'iyyât)
1. Peygamberlik öğretisi.
2. Gelecek hayat öğretisi.
3. Adlar ve (hukuki) statüler.
4. İmamlık.

C. *Beydâvi'nin* Tawâli' al-anwâr'ı[43]

Razi'den bir yüzyıl sonra teoloji meselelerinin çok belirli bir sistemleştirilmesini tespit ediyoruz. Felsefe, sonunda, kelam eserlerinin tamamlayıcı bir parçası olması anlamında davayı kazanmıştır. Küçük eseri *Tawâli' al-anwâr*'da Beydâvi bu gelişmeyi gayet iyi göstermektedir. Sonraki yazarlar, örneğin bir Senûsi,[44] kelam öğretimine felsefeyi karıştırdığından ötürü onu şiddetle

43. Eser Kahire'de (1323/1905, *Imp. al-khayriyya*) Isfahânî'nin *Kitâb al-sharh matâli' al-anzâr ...ala matn tawâli' al-anwâr* adlı şerhiyle birlikte yayınlanmıştır.

44. *Umm al-barâhin* ve şerhinde, Kahire baskısı 1313, s. 69-70. Modern yorumcular (Lakâni, Mallawî, Dasûqî) bu noktada Razi'yi ve rakiplerini savunmaktadırlar: Onlara göre eğer onlar felsefeyi kullanmışlarsa, bunu felsefe adına dine yöneltilmiş olan saldırılara cevap vermek için yapmışlardır.

eleştireceklerdir. Eğer Beydâvi'nin bu "karıştırma"nın sorumlusu olduğu kastediliyorsa, bu haksız bir eleştiridir; Beydâvi'nin yaptığı şey sadece kendisinden öncekileri açıklığa kavuşturmaktır. Birkaç hızlı düşüncemizi kendisine ekleyerek onun planını vermekle yetineceğiz.

Giriş: *Akıl yürütme* (*nazar*).
1. İlkeler.
2. Tanımlar *(al-aqwâl al-shâriha)*.
3. Kanıtlar.
4. Akıl yürütmenin yasaları (*ahkâm al-nazar*).

Birinci kitap: *Mümkün varlıklar (al-mumkinât)*.
İlk bölüm: Genel meseleler.
1. Bilinen şeylerin bölünmesi.
2. Varlık ve yokluk.
3. Öz.
4. Zorunluluk, imkân. Ezelilik ve olumsallık.
5. Bir olan ve çok olan.
6. Neden ve eser.

İkinci bölüm: İlinekler.
1. Genel meseleler.
2. Nicelik.
3. Nitelik.
4. Bağıntılar.

İkinci kitap: *Akılsal teoloji (ilâhiyyât)*.
Birinci bölüm: Tanrısal öz.
1. Tanrı'nın bilgisi.
2. *Via remotionis* (*tanzîh*).
3. Teklik.

İkinci bölüm: Sıfatlar.
1. Fiillerinin gerektirdiği sıfatlar: kudret, bilgi, hayat, irade.
2. Diğer sıfatlar: görme, duyma, söz, beka, tekvin (fiilen yaratma), gözle görülebilme.

Üçüncü bölüm: Fiiller
1. İnsanın bütün fiilleri Tanrı tarafından yaratılmıştır.
2. Tanrı şeyleri ister (*murîd li l-kâ'inât*).
3. İyi ve kötü.
4. Tanrı yaratıklara hiçbir şey borçlu değildir.
5. Tanrı'nın fiillerinin amacı yoktur.
6. Şeriata neden ihtiyaç vardır?

Üçüncü kitap: Peygamberlik öğretisi ve ek meseleler.
1. Peygamberlik.
2. Gelecek hayat.
3. İmamlık.

Bu eserin özelliğini belirtmek için birkaç gözlem yeterli olacaktır. Önce kelime dağarcığıyla ilgili birkaç değişiklik dışında Razi'ninkinin aynı olan dörtlü bölmeye işaret etmemiz gerekir. Peygamberlik öğretisi ve ek meseleler, örneğin Razi tarafından daha haklı olarak "geleneksel meseleler" olarak adlandırılmaktadır. İkinci olarak tam anlamında felsefi olan kısım (burada birinci kitap) genişletilmiştir: Razi'nin çerçeveleri kullanılmış fakat genişletilmiştir. Sıfatların bölünmesi, olumlu ve olumsuz sıfatlar ayrımına değil, Tanrı'nın fiillerinin gerektirdiği sıfatlar ve diğerleri ayrımına dayandırılmıştır. Nihayet son kısımda "adlar ve hukuki statüler" meselesi bulunmamaktadır.

D. *İ'ci'nin* Mawâqıf'ı *(Mewâkıf) ve bunun Curcani Tarafından Yapılan Şerhi.*[45] *Taftazâni'nin* Maqâsıd'i *(Mekasid)*[46]

Taftazâni'nin *Mekasid*'i gibi İ'ci'nin "duraklar"ı (*mawâqıf*) ve onun Curcani tarafından yapılan şerhiyle Sünni İslam'da kelam biliminin zirvesine ulaşmaktayız. Siyâlakûtî ve Shalabî'nin (Şelebi) şerhleriyle İ'ci-Curcani'nin eseri ana-akım kuramsal Müslüman düşüncesinin en sistemli, en hacimli (her biri 500 sayfadan fazla tutan dört büyük cilt) ürününü temsil etmektedir. O, Ezher ve Tunus Üniversitelerinde uzmanlık eğitiminde kullanılan temel eserdir. Öte yandan daha önceki eserlerle karşılaştırılırsa, bu eserin ününü hakkettiğini kabul etmek gerekir. Eserde tam anlamıyla geleneksel olan kısımlar -hatta asıl anlamında teoloji kısmı- oldukça mütevazi bir biçimde ele alınmaktadır; buna karşılık bilginin ölçütleriyle ilgili uzun girişiyle birlikte felsefi kısım

45. Hicri 1325'de Kahire'de iki haşiye, Siyâlakûtî (1060/1650) ve Hasan Shalabi b. M. Shâh al-Fanârî'nin haşiyeleri ile birlikte neşredilmişlerdir. *Mawâqif* temel olarak Amidî'nin *Abkâr al-Afkâr*'ını (bkz. *GAL*, cilt I, s. 678), Razi'nin *Muhassal*'ını, *Nihâyat al-'ukûl*'unu ve *Mulakhkhas*'ını (bkz. Ritter, *der Islam*, s. 18, 53) kullanır.

46. Kahire neşri tam olmadığı için (bu neşir Maknasî'nin *Maqâsid* üzerine şerhinin kenarında bulunmaktadır) nadir olan İstanbul neşrini kullanmak gerekir. Burada sözü edilen *Maqâsid*, Horten'in zannettiği gibi Gazali'nin değil, Taftazâni'nin *Maqâsid*'idir (Horten bu yanlışı tüm *Die philosophischen Systeme* boyunca tekrar etmektedir). İstanbul neşrinin başlığına bkz.

geniş bir biçimde işlenmektedir. Öte yandan eserin bütünü büyük bir özenle bölümlere, alt bölümlere (*mawqıf, marsad, maqsid* vb) ayrılmıştır. Bunlar aşağı yukarı Aziz Thomas'ın *Somme Theologique*'inin kitaplarına, meselelerine, maddelerine karşılık gelmektedir. Bu büyük eseri ayrıntılı olarak analiz etmeyi aklımızdan geçiremeyiz. Sadece onun yapısına işaret etmemiz ve daha önceki eserlerle bağlantısını göstermemiz gerekmektedir.

Altı kitap tüm konuyu kendi aralarında paylaşır. Bunlar I. Girişler, II. Genel problemler, III. İlinekler, IV. Töz, V. Akılsal teoloji (*ilâhiyyât*), VI. Geleneksel meselelerdir (*sam'iyyât*). Bu basit sayım eserde felsefeye oranla teolojinin tuttuğu yer hakkında bir fikir vermektedir: O (teoloji), felsefenin tam olarak yarısı kadar bir yer işgal etmektedir. Bu bölünme Taftazâni'de de karşımıza çıkmaktadır. Taftazâni'nin bir şerhçisi bunun nedenini şöyle açıklamaktadır: Meseleler ya gelenekseldir -ve bu VI. kitabın konusudur- ya da akılsal. Akılsal olan meseleler de kendi paylarına ya zorunlu hakikatlerle ilgilidirler -ve bu teolojiyle ilgili kitabın (V. kitap) konusudur- ya da mümkün hakikatlerle. Mümkün hakikatler ya tözleri (IV. kitap) ya da ilinekleri (III. kitap) ele alır. Her iki tür hakikatlerle ilgili olarak geçerli olan genel ilkeler II. kitabın konusunu teşkil eder. Nihayet I. kitapta genel olarak bilimi ilgilendiren mantıksal ve metodolojik problemler incelenir. Böylece karşımıza şu şema çıkar:

A) Geleneksel meseleler (*sam'iyyât* ..... VI. kitap
B) Akılsal meseleler
1. Zorunlu varlıkla ilgili olanlar (*ilâhiyyât*) ..... V. kitap
2. Mümkün varlıkla ilgili olanlar
a) Tözü inceleyen ..... IV. kitap
b) İlinekleri inceleyen ..... III. kitap
3. Genel ilkeler ..... II. kitap
Genel giriş. Metodoloji ..... I. kitap.

Taftazâni'nin *Mekasid*'inin bölümleri büyük ölçüde aynı olduğundan *Mevakif*'le yetinerek bu kitapları biraz daha yakından görmeye çalışalım.

Metodolojik giriş (I. kitap) önemlidir çünkü onda kelamın konusunu, her bilimin önkabullerini (1. *marsad*) açıklığa kavuşturmak, bilimi veya genel olarak bilgiyi (2. *marsad)* ve onun nasıl kazanıldığını (3. *marsad*) incelemek, zorunlu "bilimler"in veya

"bilgiler"in varlığını tesis etmek (4. *marsad*), nihayet tümdengelimsel akıl yürütmenin değerini savunmak (5 ve 6. *marsad*lar) söz konusudur. Görüldüğü gibi "ölçütlerle ilgili" (*critériologiques*) düşünceler Müslüman kelamcıların ufkundan eksik olmamıştır. Şüphesiz, onların "eleştiri problemi"ni ortaya koymalarını beklememek gerekir ama bilginin kaynaklarını analiz etme, değerini belirleme, amacına erişme tarzını açıklığa kavuşturma, bilime eşlik eden kesinlik (*certitude*) derecesini değerlendirme yönünde bir kaygıya sahip olmaları dikkate değerdir. Dogmada akıl-üstü sırrın yokluğu, onları akıl ve iman ilişkilerini Hıristiyan bakış açısına uygun olarak derinleştirmeye davet etmemekle birlikte gene de bu iki alan arasındaki tüm çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar.

İkinci kitap, bir metafizik kitabıdır. Ona "varlık ve öz hakkında" (*De ente et essentia*) adını verebiliriz. Razi'nin geleneğini devam ettiren İ'ci, bu kitapta varlık, var-olmayan ve hâl (*mode*) kavramlarını analiz etmekte (1. *marsad*), sonra öz üzerine içinde İbni Sina'nın analizlerini açıkladığı uzun bir gezintiye çıkmaktadır (2. *marsad*). Nihayet aynı kitapta zorunlu ve mümkün, ezeli-ebedi ve olumsal kavramlarının (3. *marsad*), bir ve çokla (4. *marsad*), neden-eser probleminin (5. *marsad*) açıklaması vardır.

Bu ilkeleri tesis ettikten sonra İ'ci mümkünü incelemeye geçer. Üçüncü kitap genel bir bakış açısından göz önüne alınan ilinekleri, ilineğin doğasını, onun çeşitli yazarlar tarafından bölünmesini, özelliklerini (*1.marsad*), sonra özel olarak çeşitli ilinekleri, niceliği (2. *marsad*), niteliği (3. *marsad*), atomlar kuramının bir hatırlatılmasıyla birlikte yer, mekân, hareketle ilgili bağıntıları veya nispetleri (*nisâb*) (4. *marsad*), bağıntıların özel bir türü olan *izafet*i (5. *marsad*) ele alır. Nitelikle ilgili bölümde ayrıntılı geliştirmeler vardır çünkü yazar orada sırasıyla duyusal nitelikleri, ruhun niteliklerini (hayat, bilim, irade, kudret), nicelikle ilgili nitelikleri, hazırlayıcı nitelikleri inceler. Görüldüğü gibi burada yeniden ele alınan şey, tüm Aristotelesçi fiziktir ancak İslam inancına uydurmak için bu fizikte önemli düzeltmeler yapılmış ve ona kelama özgü olan birçok görüş eklenmiştir.

Aynı yoğun Aristotelesçi etki tözle ilgili dördüncü kitapta da karşımıza çıkmaktadır. Tözü tanımladıktan sonra yazar cisim kavramını, cismin doğasını, bölümlerini (yıldızlar, gezegenler, unsurlar, bileşik cisimler) (1. *marsad*); cisimlerin ilineklerini (2.

marsad); gayri maddi ruhları, zihni analiz etmektedir. Bu en tepesinde akılsal psikolojinin bulunduğu bir fizik kitabı, bir doğa felsefesidir. Bu problemlerin burada incelendiğini görmek bizi şaşırtmamalıdır. Onların kelam için anlamlarına daha sonra döneceğiz. Bize göre onların Aziz Thomas'ın *Somme Theologique*'inin felsefi düzleme ait meselelerinde, hatta *Summa contra Gentile*'inde tam bir karşılığını bulmak söz konusu olamaz.[47]

Özel olarak teolojik problemlerin ortaya çıktığını görmek için beşinci kitaba gelmemiz gerekir ve bu kitapta bile hâlâ söz konusu olan "akılsal bir teoloji"dir çünkü "tanrısal şeyler"le ilgili bu kitap özü bakımından kesinlikle vahye bağımlı değildir. Vahiy bazı veriler sağlar (görme, duyma, konuşma, gözle görülmeyle ilgili sıfatlar) ancak bu veriler sadece bir "vesile" olma niteliğine sahiptir. Bir defa varlıkları hakkında bilgi sahibi olduktan sonra kelamcı bu kitapta yer alan bütün hakikatleri akıl yoluyla çıkarabilecektir. Bu, teolojik akılcılığın zaferidir. Bu hakikatler dört gruba ayrılır: Tanrı'nın varlığı, aşkınlığı, fiilleri (insani fiillerin Tanrı tarafından yaratıldığına dair Eş'arici tez) ve tanrısal isimler. Bölmenin daha önceki eserlerin bölmesini yansıttığı görülmektedir. Teoloji, klasik çerçevelerine tamamen sahip olmuş durumdadır.

Bu gözlemimiz altıncı kitap için, geleneksel meselelerle ilgili kitap için de geçerlidir. Yazar bu kitapta peygamberliği ve ona bağlı meseleleri, mucizeyi incelemekte (1. *marsad*), peygamberleri, melekleri, velileri karşılaştırmakta, ölümden sonraki dirilmeyi, gelecek hayatı (2. *marsad*), adlar ve hukuki statüleri (3. *marsad*), nihayet imamlığı (4. *marsad*) ele almaktadır. Bir ek, çeşitli Müslüman mezhepleri anmakta ve sıralamaktadır.

Böylece sonuç olarak aşağıdaki tabloyla karşılaşmaktayız:

Birinci kitap: Girişler
1. Kelamın ve her bilimin önkabulleri.
2. Genel olarak bilim (veya bilgi).
3. Bilimin bölünmesi (zihnin ilk iki işlemi).

47. Örneğin Broglie'nin (*De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas, RSR*, 1924, s. 193 ve 481) ve Bouyges'in (*le plan du. C. Gentes de Saint Thomas, Archives de philosophie*, 1925, s. 185; 188; 192.) *Summa contra Gentiles*'in doğası, yani onun felsefe mi yoksa teoloji (eseri) mi olduğu üzerine tartışmalarına bkz. Ancak Hıristiyan bakış açısından ve özellikle *Sum. Theol.*'in "felsefi" meseleleri -alışkanlık, tutkular, ruh incelemesi vb- ile ilgili olarak araştırmaları aydınlatan (teolojik) ışığın ayırt edilmesi gerekir. Kelam bilginlerinin bilimlerini tanımlamak için bu "ışık" kavramını işin içine sokmadıklarını göreceğiz.

4. Zorunlu bilimlerin veya bilgilerin varlığı.
5. Akıl yürütme.
6. Akıl yürütmenin çeşitli biçimleri.

İkinci kitap: Genel ilkeler
1. Varlık ve var-olmayan.
2. Öz.
3. Zorunlu ve mümkün.
4. Bir ve çok.
5. Neden ve eser.

Üçüncü kitap: İlinekler
1. Genel meseleler.
2. Nicelik.
3. Nitelik.
4. Bağıntılar (*nisâb*): mekân, yer, hareketle ilgili bağıntılar.
5. İzafet (*fi l-izâfa*).

Dördüncü kitap: Töz
1. Cisim.
2. Cisimlerin ilinekleri.
3. Gayri maddi ruh.
4. Zihin (akıl).

Beşinci kitap: "Akılsal" teoloji (ilâhiyyât)
1. Tanrısal öz.
2. Tanrı'nın aşkınlığı (*via remotionis*).
3. Tekliği.
4. Olumlu sıfatları.
5. "Mümkün" sıfatları: gözle görülebilirliği, bilinebilirliği.
6. Tanrı'nın fiilleri (insani eylemler problemi).
7. Tanrısal isimler.

Altıncı kitap: Geleneksel meseleler (sam'iyyât)
1. Peygamberlik.
2. Gelecek hayat.
3. Adlar ve hukuki statüler.
4. İmamlık.

Ek: Mezhepler

Geleneksel meselelerin kaynağı olan peygamberlikle bu meselelerin kendisi arasında ayrıma dikkat edilmelidir.

Klasik Müslüman kelamının genel şeması budur. Yüksek düzeyden bir teolojidir bu. Çünkü bu çizgiye paralel olan, ondan çıkan veya ona ters düşen, felsefi problemlerle daha az ilgilenen, onlar içinde ancak zorunlu olan en az miktarda problemi alıp koruyan bir "popüler teoloji" teşekkül edecektir. Aristotelesçilik yavaş yavaş azalacak ve sonunda klasik bir Eş'ariciliğe varacağız. Bu, şimdi bazı tiplerini incelememiz gereken "sonraki" (*mutaahhir*) tutucu kelamcıların Eş'ariciliğidir.

VI. Donmuş Eş'arilik: *Umm al-Barâhin* (Senûsi),[48] *Jawharat al-tawhîd* (Lakâni, Bâcûrî)[49]

Eş'ariliğin etkisini taşıyan sonraki eserlerin, hatta amentülerin kilit taşı olacak olan büyük ayrım, zorunlu, imkânsız ve mümkün ayrımıdır. Senûsi, küçük eserine bu üç terimi tanımlayarak başlamaktadır: "Zorunlu, aklın yokluğunu tasavvur edemeyeceği şeydir. İmkansız, aklın varlığını tasavvur edemeyeceği şeydir. Nihayet mümkün, aklın varlığını ve yokluğunu tasavvur edebileceği şeydir." Bu kategoriler bu şekilde tanımlandıktan sonra Senûsi, müminin inanması gereken asgari sayıda hakikatler olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra (Fudâlî'ye[50] bkz.) daha fazla açıklama verilecek ve Tanrı hakkında iman edilmesi gereken 50 inanç unsuru şu şekilde sınıflandırılacaktır:

Yirmi zorunlu sıfat:

I. Olumsuz sıfatlar: 1. Varlık. 2. Ezelilik. 3. Daimilik. 4. Yaratıklara benzememe. 5. *Perseite* [Kendi için olma]. 6. Teklik.

II. Özsel sıfatlar: 7. Kudret. 8. İrade. 9. İlim. 10. Hayat. 11. Duyma. 12. Görme. 13. Konuşma.

III. Manevi sıfatlar (özden türeyen nitelik sıfatları): 14. Kadir olma. 15. İsteyen olma. 16. Alim olma. 17. Yaşayan olma. 18. Duyan olma. 19. Gören olma. 20. Konuşan olma.

48. Bu, *al-'aqida al-kubrâ*'ya karşı *'aqidat ahl al-tawhid al-sughra*'dır. Ona *Sanûsîyya* denir. Kahire'de, Fez'de çok sayıda baskısı yapılmıştır. Wolff tarafından Almanca'ya (1848), Luciani tarafından Fransızca'ya çevrilmştir (*Petit traité de théologie musulmane*, Fas, 1896). Şunlara da bkz. Delphin, *La philosophie du cheikh Sanusi d'après son 'aqida es-sora*, *JA*, neuvième série, X, s. 356-370; Luciani, *A propos de la traduction de la Senoussia*, *Revue Africaine*, 42, sayı: 231, 1898. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 275-276'da özeti vardır. Senusî'nin kendisi çoğu zaman Kahire'de haşiyeler ve şerhler üzerine şerhlerle (örneğin, Desûqî'nin 1230/1810: Bâcûrî'nin 1277/1861 şerhleriyle) basılan *Umm al-barâhin*'i şerh etmiştir.

49. Bkz. I. bölüm, VI.

50. Fudâlî, Bâcûrî'nin hocasıdır.

Yirmi imkânsız sıfat
Bunlar yukarıdakilerin tersidir: var olmama, ezeli olmama vb.
Yirmi mümkün sıfat
Tanrı'nın yapabileceği veya yapmayabileceği şeyler (Senûsi).
İyiyi ve kötüyü yaratma, kader, Tanrı'nın görmesi, peygamberler gönderme (Fudâlî).

Bu sıfatları saydıktan sonra Senûsi onları teker teker yeniden ele almakta, duyma, görme ve konuşma hariç -çünkü bunlar sadece *Kur'an*, hadis ve icma ile bilinmektedirler- onları "kanıtlamakta"dır. Burada tam "akılsal savunma" sahası zemininde bulunmaktayız.[51]

Peygamberle ilgili inanç unsurları için de aynı süreç geçerlidir. Onların dört özelliğe sahip olmaları zorunludur: doğruluk, sadakat, haberi nakletme, zeka. Dört özelliğe sahip olmaları ise imkânsızdır. Bunlar da, yukarıdakilerin zıddı olan özelliklerdir. Nihayet onların bir özelliğe sahip ol*maları mümkündür*: Onlar bazı fiziksel ilineklere maruz kalabilirler.

Umm al-barâhin'in ikinci kısmı, yukarıda acı geçen 50 maddenin İslamiyet'in "Tanrı'dan başka bir ilah yoktur ve Muhammed O'nun Peygamberidir" şeklindeki şahadet formülünde sıkıştırılmış bir vaziyette bulunduğunu gösterme konusuna ayrılmıştır.

Lakâni'nin teolojik şiiri olan *Jawharat al-tawhîd* de bu şemadan fazla uzaklaşmayacaktır. Onu biraz geliştirecek, içine gelecek hayat üzerine bazı ayrıntılar ekleyecek fakat bunu onun (*umm al-barâhin*) çerçevesi içinde yapacaktır.

Şiir bir methiye, yani Tanrı'ya övgüyle başlar. Bu, Bâcûrî gibi şerhçilere Tanrı, Tanrı'nın güzel isimleri, Peygamber vb üzerine düşüncelerini uzun uzun ortaya koyma vesilesini sağlar. Lakâni, daha sonra kendine koyduğu hedefini açıklar: imanın esasını açıklamak. Bundan sonra bölme ilkesini belirtir: Bu, Tanrı'yla ilgili olarak zorunlu, imkânsız ve mümkün olan şeydir. Aynı bölme ilkesi, peygamberlerle ilgili olarak da geçerlidir. Uzun bir giriş, kelamla ilgili hukuki durumu açıklığa kavuşturur: Onu incelemenin şeriat bakımından zorunlu özelliği (18-22. mısralar), birinci dinsel görev: Tanrı'nın varlığının bilgisi (22-26. mısralar), iman (28-31. mısralar). Önceki yazarlar tarafından "adlar ve hukuki

51. Kelamda tüm Tanrı'nın sıfatları meselesiyle ilgili olarak bkz. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 1940.

statüler" bölümüne bırakılan imanla ilgili problemin burada kendisini gösterdiğini görmek ilginçtir.

Lakâni, nihayet hedeflediği planı gerçekleştirmeye başladığında şerhçisi Bâcûrî'nin onun sergilemesinin ilerleyişini bize açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Şöyle demektedir: "Bu bilimde üç kısım vardır. 1. *İlâhiyyât,* Tanrı'yla ilgili meseleler; 2. *Nubuwwât,* peygamberle ilgili meseleler ve 3. *Sam'iyyât,* sadece vahiyle bilinen meseleler." Bu, şerhçinin iyi niyetidir çünkü ne şiirin kendisinde ne de Senûsi'nin *Barâhin*'inde üçüncü kısma işaret edilmektedir. Her halükârda bu "geleneksel meseleler" aslında çok sayıda ayrıntılarla ve son derecede yapay bir biçimde, içinde popüler geleneklerin geniş bir yer işgal ettiği açıklamanın bütünü içine sokulmuştur.

Daha sonra, sanki daha önceki eserlerin bir tür şahitleri olarak birdenbire salt felsefi meselelerin, "var olan şey"in, atomun ortaya çıktığı görülmektedir. Ama bu açılan şey, basit bir parantezdir çünkü hemen arkasından asıl anlamında dinsel inceleme yeniden başlamaktadır. Lakâni, açık olarak isimlerini belirtmeksizin, "adlar ve hukuki statüler" meselesini, küçük ve büyük günahların doğasını, iyiyi emretme ve kötüyü men etmeyi açıklamaktadır. Ama burada, konudan ayrılma yine kendini göstermektedir. Bu kez kaçınılması gereken şeyler (başkalarıyla ilgili kötü konuşma, iftira, kibir, kendini beğenme vb), çizilmiş olan planı kesintiye uğratmak üzere ortaya çıkmakta ve bu, bu tür eserlerde oldukça alışılmadık bir şey olarak ahlakla ilgili küçük bir notu esere ilave etmektedir. Nihayet şiir "eskiler"e içten bir biçimde bağlı kalmayı ve her türlü kötü yenilikten (*bid'a*) kaçınmayı öğütleyen ateşli bir vaazla bitmektedir.

Sıkı bir planın, hatta daha basit olarak herhangi bir planın yokluğu dikkati çekmiş olmalıdır. İki bölme ilkesi birbiri içine girmektedir: Tanrı ve peygamberleri bakımından zorunlu, imkânsız ve mümkün şeylerin bölünmesi ilkesi ile kelamın konusunu "akılsal teoloji" *(ilâhiyyât)*, peygamberlik kuramı, gelecek hayat öğretisi, adlar ve hukuki statüler ve iyinin emredilmesi, kötünün yasaklanmasına bölen önceki klasik eserlerin ayrım ilkesi. Buna şurada burada "var olan şey" olan atomlar veya "kaçınılması gereken kusurlar" üzerine ilaveler veya konu dışına çıkmalar eklenmektedir. Kelam artık popülerleşmiştir ve İ'ci-Curcani'nin, Taftazâni'nin büyük eserlerinin bilimsel açıklamalarını bir tarafa

bırakmıştır. Artık onda "felsefi bir canlılık" yoktur: Onun yerine eskilerin sofu geleneklerine sıkı bir bağlılık geçmektedir. Bu, şüphesiz modern kelamcıların hoşuna gidecek bir şey değildir. Okul incelikleri veya boş ve gereksiz ağırlıklar olarak adlandıracakları şeyden bıkan modern kelam yazarları, "yaprakları sararmış"[52] tozlu kitapları silkeleyecekler, problemleri esas olana indirgeyecekler ve bu meseleler içinde ancak şüpheci bir aklın kabul edebileceği şeyi koruyacaklardır. Bu modern yazarların örnek tipi ise Şeyh Abduh'tur.

VII. Çağdaş Eğilimler:Abduh'un *Risâlat al-tawhîd*'i

Daha önce bu kitabın ana çizgilerine işaret ettik. Burada onun ana kısımlarını analiz etmek ve yapısını ortaya koymak istiyoruz.

Abduh, birazdan göreceğimiz gibi, problematiğine bazı yeni perspektifleri dahil etmektedir. Ama bunu eski çerçevelerin hiç olmazsa dış hatlarına uyarak yapmaktadır. Onun tümüyle Ezher'de eğitim gördüğünü ve batı düşüncesiyle temasının ancak daha sonra, eserini kaleme almasından sonra gerçekleştiğini unutmayalım. Bu onun Protestan veya Katolik Hıristiyan teolojisi hakkındaki bilgi eksikliğini de açıklamaktadır. Onda Schleiermacher'in, Harnack'ın veya büyük Katolik teologların kuramlarına herhangi bir gönderme boşuna aranacaktır.

Abduh tarafından benimsenen plan, bir önceki bölümde işaret ettiğimiz klasik popüler kelam planının aynıdır. Abduh şöyle demektedir: "Kelam veya *tevhid*, O'nda zorunlu olarak var olan şeyleri, gerçekleştirebileceği veya gerçekleştiremeyeceği fiilleri ('mümkün' sıfatları) ve kendisine mal edilmesi imkânsız olan nitelikleri belirleyerek Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını inceleyen bir bilimdir. O, bunun yanında, peygamberliği ve onu destekleyen belirtileri, peygamberlerin, sahip olmaları zorunlu olan, mümkün olan ve görevleriyle bağdaşmaz olanlar arasında bir ayrım yaparak, özelliklerinin neler olduğunu inceler."[53]

Takip edilecek plan budur. Gerçekten kelamın doğuşu, gelişmesi ve gerilemesi üzerine tarihsel bir incelemeden sonra -ki bu şüphesiz bir yeniliktir- Abduh açıklamasına başlar. Önce üç varlık kategorisini, yani zorunlu, imkânsız ve olumsalı tanımlar. Olum-

52. Zamanın sararttığı yapraklara değil, din kurumlarında, büyük camiler, medreseler ve zaviyelerde kullanılan ve sarı kağıt üzerine basılan kitaplara gönderme.
53. S. 4/4.

salı analiz ederken ezeli-ebedi, basit, bölünmez ve zorunlu olan bir varlığın var olduğu sonucuna ulaşır. Bütün varlıkların kaynağı olan bu varlığın onların mükemmelliklerine sahip olması gerekir. O halde zorunlu varlık, hayat, bilgi, irade, mutlak kudret, özgürlük ve birlikle donatılmıştır. Aklın Tanrı'ya mal ettiği sıfatlarla ilgili olarak söylenmesi gereken şeyler bunlardır. Kendi başına bırakılmış aklın Tanrı'yla bağdaşmaz olduğunu düşünmediği fakat kesin olarak da tasdik edemediği başka bazı sıfatlar da vardır. Onlarla ilgili olarak insanın yardımına vahiy gelir. Bu sıfatlar arasında konuşma, görme, duyma vardır. Sıfatların doğasına, birbirleriyle ve Tanrı'nın özüyle ilişkilerine gelince, onunla meşgul olmak tehlikelidir ve ayrıca da yararsızdır: çünkü onlar aklı aşarlar.[54] Bu bilinemezcilik beyanıyla Abduh seleflerinin "akılcılık"ları karşısında "özgünlüğü"nü ortaya koyar.

Tanrı'nın sıfatlarından sonra Abduh, O'nun "bilgisinden ve iradesinden çıkan"[55] ve bundan dolayı özgür olan fiillerini inceler: Tanrı hiçbir şeye mecbur değildir. Ama derhal "seçme" meselesi ortaya çıkar. Tanrı ne yapar? Bir amaçla mı eylemde bulunur? Yoksa özgür olarak mı? Fiilleri bilgeliğine mi karşılık gelir? Hızlı bir biçimde iki uç görüşü (Cebriyye'nin ve Kaderiyye'nin görüşlerini) sergiledikten sonra Abduh, O'nun mükemmel bilgisi ve iradesinin içine karıştığı tanrısal inayetin varlığını tesis eder ve herhangi bir iyi veya ereksel neden adına Tanrı'ya empoze edilecek her türlü zorunluluk düşüncesini reddeder.

Yukarıda Muhammed Abduh'un insani eylemler probleminde nasıl açık olarak (doğasını incelemeyi reddettiği) ancak Tanrı'nın mutlak kudretine ve olayları önceden bilmesine kesinlikle bir halel getirmeyen seçme özgürlüğü görüşü lehinde bir tutumu benimsediğini görmüştük. O, bunun temel verilerle yetinilmesi durumunda basit olan ama terimlerin belirsizliğinden ve kullanılan kelimelerin fazlalığından ötürü anlaşılmaz bir hale gelmiş olan bir problem olduğunu söylemektedir.

Abduh bundan sonra iyi ve kötüyle ilgili ahlak problemini inceler. Yine daha önce gördüğümüz gibi "güzel şeyler" ile "çirkin şeyler" arasında nesnel ayrımı, akıl temelli ayrımı kabul eder. Uzun uzun ahlakın bu temellerini geliştirir. Ancak iyi ve kötünün ayrımı her zaman çok kolay olmadığı için Tanrı onu insanlara ha-

54. S. 51/35-36.
55. S. 53/37.

tırlatmak üzere peygamberler göndermektedir. Böylece peygamberliğe ayrılan ve geliştirilen probleme, peygamberliğin doğası, zorunluluğu (uzun geliştirmeler), vahyin imkânı, peygamberlerin işlevi, Muhammed'in görevi vb problemine girilmiş olur.

Peygamberlik öğretisi Abduh'u doğal olarak *Kur'an*'dan ve onun "eşsiz üstünlüğü"nden söz etmeye götürür. Nihayet son kısım, "Müslüman dininin rolü"nü, bilinen hızla nasıl yayıldığını ve Muhammed'i son peygamber yapan gizli nedeni gösterir.[56]

Sonuçtan önce hemen hemen bir ek olarak Abduh kelamda büyük bir yer işgal eden, ama "kendilerine, geçerken şöyle bir temas ettiğimiz başka bazı problemlere verdiğimiz önemden daha fazla önem vermememiz gereken"[57] iki meseleye işaret eder: Bunlar Tanrı'yı görme ve velilerin kerametleri ve mucizeleri meseleleridir.

Sonuç olarak karşımızda bulunan şema şudur:

I. *De Deo Uno*
   1. Tanrı'nın sıfatlarının varlığı.
   2. Tanrı'nın fiilleri.
II. *Ahlakın temelleri*
   1. İnsani eylemler. Seçme özgürlüğü problemi.
   2. İyi ve kötü.
III. *Peygamberlik öğretisi*
   1. Zorunluluk.
   2. İmkan (akılsal ve olgusal).
   3. Muhammed'in peygamberlik görevinin hakikiliği.
IV. *Kur'an*
V. *İslam dini*
   İslam'ın rolü, yayılışının hızlılığı.

Ek

Tanrı'yı görme.
Velilerin mucizeleri.

Eski çerçevelerin içine giriveren yeni unsur görülmektedir. İnanç unsurlarını savunma, genel olarak peygamberliğin ve özel olarak İslam dininin tarihsel ve toplumsal değerinin altını çizmeye çalışırken, öğreti açısından bilinçli bir pragmatizm üzerine vurguda bulunulmaktadır.

56. S. 151/103.
57. S. 203/138.

VII. Hıristiyanlık'ta Teoloji Eserlerinin Düzenlenmesi[58]

Aşağıdaki bölümlerde Hıristiyanlık'ta teolojinin kendisine özgü planda ortaya çıkmasını ve yapısını inceleyeceğiz. Burada kelam eserlerinin planları ile karşılaştırıldıklarında ortak noktaları ve farklılıkları görmemize imkân verecek bazı temel eserlerin planını incelemekle yetineceğiz. Üç klasik yazar, Şamlı Aziz Yuhanna (VIII. yüzyıl), Pierre Lombard (XII. yüzyıl) ve Aquinolu Aziz Thomas (XIII. yüzyıl) üzerinde duracağız.

A. *Şamlı Yuhanna'nın* Bilginin Kaynağı *(adlı eseri)*[59]

VIII. yüzyılda (742'den sonra) yazılmış olan *Bilginin Kaynağı*, başında, felsefi ve tarihsel ikili bir girişin bulunduğu Katolik inancının bir açıklamasıdır. Eser, üç kısmı içine almaktadır: 1. Diyalektik veya daha tam olarak "felsefi bölümler"; 2. *Sapkınlıklar kitabı* ve 3. Açık ara en uzun ve en önemli kısım olan *doğru inancın sergilenmesi üzerine* kısım.

Yazar tarafından yüz bölüme ayrılmış olan bu son kısım, *De fide Orthodoxa* (*Doğru İnanç Üzerine*) daha sonra, hiç şüphesiz Pierre Lombard'ın *Sentencia*'sının (*Özdeyişler*) dört kitabına uydurulması için biraz yapay olarak dört kitaba bölünmüştür. *De fide Orthodoxa* sonraki skolastik eserlerin sıkı düzenini göstermese de onda İznik dinsel ilkeler kitabının planını bulabiliriz. Bir sonraki bölümde (İkinci kısım, I. bölüm) Yuhanna'nın büyük eserinde ortaya çıkarılabilir olan organik planın menzili konusuna geri döneceğiz. Burada basit olarak onun ana bölümlerine işaret edelim:

Birinci kitap
De Deo Uno et trino (Bir ve Üç olan Tanrı üzerine).

İkinci kitap
Genel olarak yaratım.
Melekler, şeytanlar; görünen doğa üzerine, cennet üzerine.
İnsan ve yetileri üzerine.
İnayet üzerine.

58. Hıristiyanlık'ta teoloji eserlerinin planları için ikinci kısma da bkz.
59. *PG*, XCIV, 521-1228; *DTC*, cilt VIII, 697-98; Cayre, *Patrologie*, cilt II, s. 322-336 vb.

Üçüncü kitap
Tanrı'nın tecessüm etmesinin (*incarnation*) sırrı ve sonuçları.

Dördüncü kitap
İsa öğretisinin (Christologie) devamı, ayrıca çok çeşitli meseleler: iman, vaftiz, Haç kültü, Doğuya dönerek dua etme adeti, Eukharisti (ekmek ve şarap ayini), Meryem öğretisi (*marieologie*), azizler ve tasvirler kültü, kutsal metinlerin kanonu, terminolojisi, İsa'nın kişiliği üzerine, Manikeizmin reddi, Tanrı ve günah yasası, *Sabbat*, bekâret, sünnet, Deccal ve yeniden dirilme üzerine.

B. Pierre Lombard'ın Sententia *Kitabı*[60]

Pierre Lombard'la daha şimdiden açık olarak skolastik bir zemin üzerinde bulunmaktayız. Farklı incelemelerin sağlam bir biçimde kendilerini gösterdiğini göreceğiz.

Libri quatuor sententiarum, Gratien'in kararnamesinden[61] birkaç yıl sonra, 1150'ye doğru tamamlanmıştır. O, XII. yüzyılın başında başlamış olan düzene sokma çalışmasının doğal sonucuna ulaştırılmasıdır. Eser, metafizik boşluklarına ve zayıf Yunan envanterine rağmen çağdaşlarına kendini kabul ettirmiştir. Onlar, onda okullarda tartışılan meseleler ve onlara getirilen çözümler hakkında tam bilgiler bulmaktaydılar çünkü Paris'in gelecekteki piskoposu öncelikle doğru görüşe sahip olma yönündeki kaygısına rağmen resmi öğretiyi açıklığa kavuşturmak için fikirlerini biraz her taraftan almakta tereddüt göstermemektedir. Çoğunlukla Abelardus'u, Hugues de St. Victor'u vb taklit etmekte ve Gratien tarafından bir araya getirilmiş olan Patristik metinlerle, konsil toplantılarıyla ilgili metinlerden yararlanmakta, Şamlı Yuhanna'nın *De fide Orthodoxa*'sının sınıflandırmalarını ve bazı fikirlerini kullanmaktadır. Bununla birlikte *Sententia*'nın onda dokuzluk bölümü Augustinusçu fikirlerden esinlenmektedir.

Eserin başarısını meydana getiren iki özelliği vardır: Birincisi, onun kişisel olmamasıdır: Lombard öğretim faaliyetinde bulu-

60. Thomas'ın şerhinde ortaya koyduğu *Sententia*'nın planı, R. P. Philippe tarafından yayınlanmıştır: *Plan de Sentences de Pierre Lombard d'après Saint Thomas*, *BT*, 1932. Pierre Lombard üzerine bilgi için bkz. Cayré, *Patrologie*, cilt II, s. 452-455, *DTC*, 1941-2019 (Ghellinck'in maddesi); de Ghellinck, *le mouvement théologique au XII. Siècle*, 1914, s. 126-169.

61. (XII. yüzyıl) ünlü kilise derlemesi. Daha önceki derlemelerin tersine zıt metinleri uyum içine sokmak, bir çözüm tesis etmek endişesine sahiptir. O, bilim olarak teşekkül etmeye başlayan kilise hukukudur.

nan hocalara, organik bir bütünlük içinde, gereksiz uzatmaları, konudan ayrılmaları olmayan, kısa ve elverişli bir metin vermektedir. İkincisi, onun geleneksel ilkelere sıkı bağlılığıdır. İsabilimle ilgili bir cümle ve birkaç ayrıntıyla ilgili nokta hariç, *Sententia*, Kilise'nin resmi öğretimini temsil etmektedir. Latran konsili (1215) Parisli din bilgininin zaferini tamamlamıştır.

Sententia'nın sistemleştirmesinin temelinde olan büyük ayrım Augustinus'un "şeyler" (*res*) ve "işaretler" (*signa*) ayrımıdır.[62] Birinciler sadece gerçeklikleri temsil ederler. İkinciler asıl anlamları dışında, başka gerçekliklere de işaret ederler. İlke olarak ilk üç kitap "şeyler"i (*res*) dördüncü kitap ise "işaretler"i (*signa*) ele almak durumundadır. "Şeyler"in kendileri "keyfi çıkarılması gereken şeyler"le (*quibus fruendum est*) "kullanlması gereken şeyler"e (*quibus utendum*) ve nihayet "hem keyifleri çıkarılması hem de kullanılması gereken şeylere" (*quae fruntur et utuntur*) ayrılırlar. Ancak kitapların ve bölümlerin geri kalan kısmı yazar tarafından eserin başında verilmiş olan başlangıç unsurlarıyla mantıksal uyum içinde olmaktan uzaktır. Böylece karşımıza farklı kitapların şu bölünmesi çıkar:

I. Kitap: *De fruibilibus: De Deo Uno et Trino*
[Tadına varılması gereken şeyler üzerine]
Giriş: *Res* ve *signa* (şeyler ve işaretler) ayrımı ..... ayrım 1
A) Üçleme (*Trinité*)
Kitab-ı Mukaddes'ten gelen unsurlar ..... ayrım 2
Yaratıklardan gelen bilgi ..... ayrım 3
Baba ..... ayrım 4
Oğul ..... ayrım 5-9
Şahısların eşitliği ..... ayrım 19-21
Tanrısal isimler ..... ayrım 22-25
Tanrısal özellikler----------ayrım 26-32
Şahıslar ve özelliklerin karşılaştırılması----------ayrım 33-34
B) Tanrı'nın (dışarıya yönelik) Fiili
a) Tanrı'nın bilimi----------ayrım 35-41
b) Tanrı'nın kudreti----------ayrım 42-44
c) Tanrı'nın iradesi----------ayrım 45-48

II. Kitap: *De utilibus* [Kullanılması gereken şeyler üzerine]
De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus [Şeylerin yaratılması ve cisimlerin ve ruhların teşekkülü ve bunlarla ilgili birçok şey üzerine]

62. *De doctrina christiana*, lib. 1, II. bölüm, *PL*, cilt XXXIV, s. 19-20.

1. Genel olarak yaratım üzerine ..... ayrım 1
2. Meleklerin yaratılması. Melekbilim ..... ayrım 2-11
3. Cisimsel yaratıklar ..... ayrım 12-15
4. İnsan üzerine
   yaratılması ..... ayrım 16-20
   düşmesi ..... ayrım 21-23
   düşüşten önceki ve sonraki bağışlama (*grâce*) ve özgürlük: *grâce operante, cooperante, prevenante; Pelagianisme* ..... ayrım 24-28
   Adem'in ve soyunun ilk günahı ..... ayrım 29-33
   Bugünkü günah ..... ayrım 34-44

III. Kitap: *De his quae ordinant utulia et fruibilia* [Kullanılması ve tadına varılması gereken şeylerin düzeni üzerine]
1. Tecessüm ..... ayrım 1-17
2. Kefâret (*redemption* ..... ayrım 18-22
3. Teolojik erdemler (iman, ümit, sevgi ..... ayrım 23-32
4. Ahlaki erdemler, Kutsal-Ruh'un bağışları ve aralarındaki ilişkiler ..... ayrım 33-36
5. Şeriatın buyrukları ..... ayrım 37-40

IV. Kitap: *De signis* [İşaretler üzerine]. Sakramentler (ayinler)
1. Genel olarak sakramentler ..... ayrım 1
2. Vaftiz ..... ayrım 2-6
3. Konfirmasyon ..... ayrım 7
4. Eukaristi (Ekmek ve şarap ayini) ..... ayrım 8-13
5. Penitans (Günah çıkarma ayini) ..... ayrım 13-22
6. *Extreme-Onction* (Kutsal yağ sürme ayini) ..... ayrım 23
7. Tarikat ..... ayrım 24-25
8. Evlilik ..... ayrım 26-42

Nihai erekler ..... ayrım 43-50.

C. *Aquinolu Thomas'ın* Büyük Teolojik Özet'i[63]

Teoloji hakkında gerçekten organik bir anlayışla, kendi aralarında yapay bir mantıksal bağla değil, her hakikate kendi yerini veren basit bir "görüş"le birbirlerine bağlanan hakikatler anlayışıyla, yani kelimenin gerçek anlamında bir sentezle karşılaşmak için Aquinolu Thomas'a gelmemiz gerekir.

63. *Büyük Özet*'in yapısı için diğerleri yanında bkz. Grabmann, *Einführung in die Summa Theologica des Hl. Thom*as, Freiburg, 1919: Van Stenberg tarafından Fransızca'ya çevirisi: *La Somme théologique de Saint Thomas,* Paris, Nouvelle librairie nationale, 1925; Jean de Saint Thomas, *Isagogea ad theologiam, D. Thomae* (Fransızca çeviri: *İntroduction à la théologie de Saint Thomas*) ve notlar M. B. Lavaud, Paris, Blot, 1928.

Şüphesiz *Doctor communis*'in büyük eserine, konu ve yönteminin seçiminde tamamen özgür olarak teolojinin malzemesini kendi dehasına göre düzenleme gücüne sahip olduğu *Büyük Teolojik Özet*'e (*Somme théologique*) başvuracağız. *Sententia*'nın *Şerhi*'nden farklı olarak *Büyük Özet* bir üniversite öğretimi eserini temsil etmez ve bu bakımdan *Summa contra Gentiles*'e (*Dinsizlere Karşı Büyük Özet*) benzer. Ancak bu sonuncunun tersine, onun kime hitap ettiği, kim için yazıldığı iyi bilinmektedir: O, kutsal öğretiye yeni girenler, onu yeni öğrenenler için yazılmıştır.

Büyük Özet'in genel planı *Contra Gentiles* veya *de Potentia*'da da kendisiyle karşılaştığımız Yeni-Platoncu veya daha tam olarak Sahte-Dionizosçu düşünceyi yansıtır: Bu, şeylerin ilkesi olan Tanrı; bütün yaratıkların, özellikle akıllı yaratıkların nihai ereği olan Tanrı'dır. Ancak *Büyük Özet*'te büyük yapısal bir yenilik vardır: Aziz Thomas ona yaratılmış varlıkların Tanrı'ya dönüşlerini sağlayan aracı olarak İsa'yı dahil eder. Bundan onun çok basit olan şu planı çıkar:

Birinci kısım (*Prima pars*): Şeylerin ilkesi olan Tanrı.
İkinci kısım (*Secundo pars*): Şeylerin nihai ereği olan Tanrı.
Üçüncü kısım (*Tertia pars*): Yaratıkların Tanrı'ya dönüşlerini sağlayan aracı, arabulucu olan İsa.

Sıkı bir şekilde birbirlerine bağlı farklı kitaplar bu genel çerçeve içine gelip yerleşirler. Böylece şeylerin ilkesi olan Tanrı'ya tahsis edilmiş birinci kısım, kendinde, özünde Tanrı'yı (*De Deo Uno:* 2.'den 26. meseleye kadar), üçlü hayatında Tanrı'yı (27-43 arası meseleler) ve "yaratıkların Tanrı'dan çıkışları"nı (veya yaratımı) inceleyecektir (44-109. meseleler).

De Deo Uno da kendi payına üç kısım içerir: Tanrı'nın varlığına ayrılmış bir kısım (2. mesele), Tanrı'nın doğasına ayrılmış ikinci bir kısım (3-13. meseleler) ve Tanrı'nın fiiline ayrılmış üçüncü bir kısım (14-25. meseleler). Her meseleler grubunun içinde bölümler ve bölümlerin kendi içlerinde de maddeler, Aziz Thomas'ın her zaman birinin arkasından diğerinin gelmesini "haklı çıkarma" yönündeki kaygısıyla birlikte, birbirlerini izlerler. Bizi en çok ilgilendiren kitap, *De Deo Uno*'yla ilgili kitap olduğu için onu biraz ayrıntılı olarak vereceğiz:

A) Tanrı'nın varlığı ..... 1. mesele
1. madde: Tanrı'nın varlığı apaçık bir şey midir?
(Aziz Anselmus'un Tanrı kanıtlamasına karşı)
2. madde: Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi?
3. madde:Tanrı'nın varlığının kanıtları.
B) Tanrı'nın doğası
I. Sıfatlar (*attributs*)
Basitlik ..... 3. mesele
Mükemmellik ..... 4-6. meseleler
Sonsuzluk ..... 7-8. meseleler
Değişmezlik ..... 9. mesele
Ezeli-Ebedilik ..... 10. mesele
Birlik 11. mesele
II. Tanrı nasıl bilinir?
(Tanrı'nın müminleri mutlu kılıcı (*béatifique*) görülmesi
meselesi ..... 12. mesele (13 madde)
III. Tanrı nasıl adlandırılır? ..... 13. mesele
Tanrısal İsimler
IV. Tanrı nasıl fiilde bulunur?
1) İçsel (*immanente*) fiil
a) Tanrısal bilim ..... 14. mesele
Tanrısal düşünceler ..... 15. mesele
Hakikat ..... 16-17. meseleler
Hayat ..... 18. mesele
b) Tanrısal irade
1. Kendisi bakımından ..... 19. mesele
2. Sadece iradeyle ilgili olan şeyler
a) sevgi 20.mesele
b) adalet ve merhamet ..... 21. mesele
3. İradeye ayarlanmış akılla ilgili olan şeyler
a) inayet ..... 22. mesele
b) kader (önceden belirleme ..... 23. mesele
c) hayat kitabı ..... 24. mesele
2. Potansiyel olarak geçişli fiil kudret ..... 25. mesele
C) Tanrısal mutluluk ..... 26. mesele.

De Deo Uno kitabının arkasından, şüphesiz Müslüman kelam kitaplarında bir karşılığı olmayan Üçleme ile ilgili kitap gelir. Fakat şaşırtıcı olan Müslüman kelam eserlerinde bir *de Creatione*'yle, yani Aziz Thomas'ın Üçleme'yle ilgili kitabın hemen arkasına yerleştirdiği *Yaratım Üzerine* başlıklı bir kitapla karşılaşmamamızdır. Thomas bu kitapta, önce Tanrı'nın var olan her şeyin nedeni (fail nedeni, formel nedeni ve ereksel nedeni) olduğunu (44. mesele)

tesis eder; sonra metafizik olarak yaratım kavramını (45. mesele), onun zamanla ilişkilerini (46. mesele), yaratılmış varlıkların çokluğunu ve birbirlerinden farklılığını, nihayet kötülük problemini inceler (48-49. meseleler). Bundan sonra sırasıyla, yaratıkların farklı dereceleri, yani melekler (50-64. meseleler), fizik dünya (65-74. meseleler), insan (75-102. meseleler) incelenir. Nihayet, dünyanın ve tanrısal yönetimin korunmasıyla ilgili kitap, (103.'den 119.'ya kadarki meseleler) birinci kısmı (*prima pars*) sona erdirir.

Büyük Özet'in diğer kısımlarının planını ayrıntılı olarak vermek fazla uzun tutacaktır. Onlarla ilgili aşağıdaki tablo, buraya kadar verdiğimiz taslakla karşılaştırılırsa, onları meydana getiren kitapların her birinin derin bir şekilde "üzerinde düşünülmüş olma" özelliğini anlamamamıza imkân verecektir.

Prima pars. Şeylerin ilkesi olan Tanrı

I. Tanrı'nın özü ..... *De Deo Uno*, 2-27. meseleler.
II. Tanrı'da şahıslar ayrımı ..... *De Deo Trino*, 27-43. meseleler
III. Yaratıkların Tanrı'dan çıkışı:
  A) Yaratıkların meydana gelişi..... 44-46. meseleler
  B) Yaratıkların bölünmesi
    a) Genel olarak.....47. mesele
    b) Özel olarak
      1.Kötülük problemi .....48-49. mesele
      2. Melekler.....50-54. meseleler
      3. Fizik dünya.....65-74. meseleler
      4. İnsan
        a) İnsanın doğası
        İnsan ruhu.....75-83. meseleler
        İnsan düşüncesi .....84-89. meseleler
        b) İnsanın meydana gelişi ...90-102. meseleler
  C) Tanrısal koruma ve yönetim .....103-119. meseleler

Secunda pars. Yaratıkların Tanrı'ya doğru hareketi

1. Nihai erek----------ebedi mutluluk----------1-5. meseleler
II. Bu ereğe ulaşmanın araçları
  A) Genel olarak
    a) İnsani eylemler. Etkinlikler----------6-21. meseleler
      Edilginlikler ----------22-48. meseleler
    b) Onların ilkeleri
      1. İçsel olanlar
        a) Yetiler (*Faculté*)..... (77. meseleye bkz.)
        b) Huylar (*habitus*) .....49-55. meseleler

Erdemler ..... 55-70. meseleler
Günahlar ..... 71-89. meseleler
2. Dışsal olanlar
a) Şeytan ..... (114. meseleye bkz)
b) Tanrı
Yasa ..... 90-108. meseleler
Bağışlama ..... 109-114. meseleler
B) Özel olarak
a) Bütün insanlar için
1. Teolojik erdemler
a) İman ..... 1-16. meseleler
b) Ümit ..... 17-22. meseleler
c) Sevgi ..... 23-46. meseleler
2. Temel erdemler
a) Bilgelik (*Prudence* ..... 47-56. meseleler
b) Adalet ..... 57-122. meseleler
c) Kudret ..... 123-140. meseleler
d) Ilımlılık (ölçülülük) ..... 141-170. meseleler
b) İnsanlar arasında bazıları için
1. Peygamberlik ..... 171-178. meseleler
2. Hayatın hâlleri ..... 179-180. meseleler

Tertia pars. İsa, bu hareketin koşulu olan varlık
I. Kurtarıcı Mesih
A) Tecessüm etmiş Söz (*Verbe*) ... 1-25. meseleler
B) İsa'nın hayatı ..... 26-59. meseleler
II. Kurtuluş vasıtaları
Sakramentler ..... 60-90. meseleler ve *Sup.* 1-68.
III. Ölümsüz hayatımızın sonu üzerine
Nihai erekler ..... 69-74. meseleler (*Sup.*).

Sonuç

Kelam eserlerinin bu uzun analizinden hangi sonuca varacağız? İkili bir bakış açısını göz önüne alalım: İslam'ın içinde kelamın kendi bakış açısını ve onun Hıristiyan teolojisiyle karşılaştırılmasını.

Birinci bakış açısından göz önüne aldığımızda incelediğimiz kitapların planlarının birbirlerini izleyişleri *sürekli bir gelişme* göstermektedir. İlk amentülerden hareket eden kelam, sapkın mezheplerle ilgili incelemeler ve Mu'tezili düşünceler arasından yavaş yavaş Cuveyni'nin problematiğine doğru yol almaktadır. İlk biraraya getirme çalışması, Ebu Hanife'nin *Vasiyet*'iyle (VIII-IX.

yüzyıl) insan eylemlerinin kendilerine bağlandığı iman ve kader meseleleri vesilesiyle ortaya çıkmaktadır. *El-Fıqh el-Ekber* (X. yüzyıl) bu konularla ilgili ayrımların altını çizmektedir. Mu'tezililerle yapılan uzun tartışmalar, gelenekçileri bazı perspektifleri kabul etmeye mecbur etmektedir. Kelamın "malzeme"si yavaş yavaş artmakta ve tartışma yöntemleri giderek daha ince, daha rafine bir hal almaktadır. Cuveyni'nin *İrşâd*'ı -ve ondan daha da iyi bir biçimde *Şâmil*'i- bu gelişmeye en iyi bir biçimde tanıklık etmektedir.

Cuveyni'nin öğrencisi Gazali'yle birlikte *yenilerin yolu* açılmaktadır. Onun özelliğini meydana getiren şey, aklın daha açık bir kullanımı değildir, (Aristotelesçi) *kıyas yönteminin kullanılması* ve *felâsifeden alınan bazı unsurların kelamın içine sokulmasıdır*. Gazali (1111), Şehristâni (1153), Razi (1209), Beydâvi (1286), İ'ci (1355) ve Taftazâni'nin (1389) eserlerinin planlarını inceleyerek bu değişmenin gelişmesini takip etmek mümkündür.

"Bilgince" kelam planında, büyük Ezher ve Tunus Üniversitelerinin bünyesinde varlığını sürdürecek olan şey, bu problematik olacaktır. Ve bu alanda bir Muhammed Abduh'un (1905) basitleştirmeleri, XII-XIV. yüzyıl klasiklerinin naklettikleri şekilde kelamın yapısının genel çehresini hemen hemen hiç değiştirmemiştir.

Bu bilgince kelama paralel olarak bir Senûsi veya Lakâni'nin biraz popüler olan kelamı da gelişmiştir: Bu, sıkı bir Eş'aricilik çizgisini savunan, felsefeye karşı şüpheci bir güvensizlik duyan, uzun felsefi girişleri bir kenara bırakan bir kelamdır. Bu kelamın genel şeması, ana ekseni zorunlu-imkânsız-mümkün ayrımı olan çok öz bir amentü içinde akmaktadır.

Hıristiyan teoloji eserlerinin planlarıyla karşılaştırılırsa, kelam eserlerinin planları, kendilerini temelde farklı olarak ortaya koymaktadırlar. Onlar arasında ortaya çıkardığımız bazı ortak bölümler bizi yanıltmamalıdır. Bu ortaklık yalnızca Tanrı'nın özüyle (*De Deo Uno*) ilgili olarak ve yine ancak çok somut bazı noktalarda söz konusudur. İki tarafta gerek konular gerek yöntem birbirinden farklıdır. Bundan sonraki bölümlerde bunu daha iyi göreceğiz.

Ek

1. *Cuveyni'nin* Şâmil'i

Cuveyni'nin *İrşâd*'ının çok özet bir analizini yukarıda yaptık. Bu arada aynı yazarın bundan daha önemli olan ama henüz yayınlanmamış bir eserine bakma imkânını bulduk. Gerçekten *Şâmil*'in Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan bir yazmasının kopyası olan bir nüshası Kahire Milli Kütüphanesi 'ilm al-kalâm' kısmında, 1289 numarada bulunmaktadır. *Şâmil*'in ancak bir kısmı bize ulaşmıştır (Şeyh el-Kevseri'yle yaptığımız özel bir görüşmeden). Kahire'den Hodeiri, *Şâmil*'in (müstensihinin bilgi vermeksizin kendisine Ebu l-Mu'in el-Nesefi'nin *Tabsirat al-Adilla*'sinden seçmeler eklediği) Kahire nüshasının bir kopyasını elinde bulundurmaktadır. O, bu kopyayı istifademize sunma nezaketini gösterdi. Bu kopyaya dayanarak bu eserin analizini yaptık. Çeşitli kısımların büyüklükleri hakkında fikir edinmeye imkân vermek için Hodeiri yazmasının sayfalarını numaraladık ve aşağıda sunduğumuz tabloda eserin bu sayfa numaralarını vermekteyiz. Aynı şekilde eserin bu ilk kısmının farklı bölümlerini ortaya çıkarmaya çalıştık: Bu çabamızda bazen sayfanın ortasına konulmuş olan bazı başlıklar bize yardımcı oldu. Ancak onun bazı yerleri karanlık kalmaktadır. Öte yandan kelamın gelişmesinin önemli bir dönüm noktasında bulunduğu bir dönemde Mu'tezili öğretiler -ve Cuveyni'nin hocası Bâkıllânî- üzerine verdiği çok sayıda ayrıntıdan dolayı neşredilmeyi hak eden bu önemli esere ileriki bir tarihte yeniden ve daha geniş bir tarzda dönmeyi düşünmekteyiz.

I. Bölüm: *Akıl yürütme* ..... s. 1-16.
II. Bölüm: Dünyanın olumsallığı (*hadath*) (ve Tanrı'nın varlığı)
1. "Şey"; doğası ..... s. 16-26.
2. Var olan şeylerin bölünmesi
A. Töz (*jawhar*)
1. Doğası ..... s. 28.
2. Cisimler sınırlıdır ..... s. 28-34.
3. Tözler aynı cinstendir ..... s. 34-36.
4. Uzayda yer işgal etme ..... s. 36-38.
5. Atomun biçimi yoktur ..... s. 38.
6. Töz, yenilenmez ..... s. 38.
7. Tözler birbiri içine giremezler ..... s. 39.
8. Her doğru ikiye bölünebilir ..... s. 40.
9. Bir dairenin çemberi atomlardan oluşan bir doğrudan meydana gelir ..... s. 41.
10. Tözün özsel ve ilineksel özellikleri ..... s. 42.
B. İlinekler
1. Tanım ..... s.43.
2. İlinekleri inkâr edenlere cevap ..... s. 44.
3. Mu'tezililerin bu hakikatleri tesis etmekten aciz olmaları ..... s. 50.
4. Bazı ilineklerin özleri kalıcıdır ..... s. 52.
3. İlineklerin olumsal özelliklerinin delili ..... s. 55.
1. *asl.* Ezeli olan yok edilemez ..... s. 59.
2. *asl.* Bir ilinek başka bir ilinekle ayakta duramaz ..... s. 53.
3. *asl.* Töz, ilineklerden yoksun kılınamaz ..... s. 65.
Materyalistlerin (*Dahriyya*) çürütülmesi ..... s. 66.
Tözlerin bazı ilineklerden yoksun kılınabileceğini ileri süren bazı Müslümanların çürütülmesi ..... s. 69.
(Hasımlarımızın öğretisinin temeli aşağıdaki ilkeye dayanmaktadır: Töz ve ilinek, biri diğerini zorunlu olarak gerektirmeyen iki farklı, olumsal varlıktır)
4. *asl.* İlk terimi olmayan bir olumsal olaylar (*hawâdith*) dizisinin imkânsızlığı ..... s. 72.
4. Tanrı tanımazların (*mulhida*) itirazlarının sergilenmesi
1. Dünyanın olumsallığının delilinin kendisine dayandığı dört ilkeye (*usûl*) itirazları ..... s. 78.
2. Yaratıcıyı inkârları ..... s. 78.
3. İkisi arasında bir karşılaştırma noktası olmaksızın görülen şeyden görülmeyen (*absent*) şeye geçmeleri ..... s. 78.
4. Bazı mantık aldatmacaları ..... s. 79.
5. İslam'ın hasımlarının tezleri üzerine ayrıntılar ..... s. 80.

Felâsifenin çürütülmesi ..... s. 81.
(Maddeyi değil), eserleri Tanrı'ya bağlayan insanların çürütülmesi ..... s. 84.
Doğacıların çürütülmesi ..... s. 86.
Işığın ve karanlıkların ezeli olduğunu kabul eden ikicilerin çürütülmesi ..... s. 89.
Sapkınların Şeyhimizin *Luma*'ına saldırıları ..... s. 90.
6. Ezeli ve olumsal olan ..... s. 94-98.
7. Yaratıcının varlığının ispatı ..... s. 100.
1. Genel olarak akıl yürütme (*istidlâl*) yöntemi
2. Aklın zorunluluklarına bağlı olma yöntemi
3. Şeyhimizin *Luma*'daki tezlerinin açıklanması
4. Sapkınların Şeyhimize saldırıları ve bunların çürütülmesi ..... s. 108-115.
III. Bölüm: *via remotionis* (*nafy al-tashbih*) ..... s. 115.
1. Benzerler ve farklı olanlar ..... s. 117.
2. Sürekli şeylerin (*al-mutavâsilât*) ortak olarak özsel sıfatlara (*sıfat al-nafs*) sahip olan şeyler olduğunu ileri süren Cubbai'ye onun taraftarlarına cevap ..... s. 127.
3. İki şey bir bakımdan benzer, başka bir bakımdan farklı olabilir ..... s. 129.
4. Benzerlerin ortak olarak olumlu bir sıfata sahip olan şeyler olduğunu söyleyenlere cevap ..... s. 134.
5. Bir şey başka bir şeyle kendine özgü olan sıfatı paylaşabilir ve ondan farklı olabilir ..... s. 137.
6. Farklı olan şeylerin (*mukhtalifayn*) tanımı ..... s. 141.
7. Başka olan şeylerin (*ghayrayn*) tanımı ..... s. 143.
8. Tanrı, yaratıklarından farklıdır (*mukhtalif* ..... s. 147.
9. Sapkınların Şeyhimize bazı saldırıları ..... s. 148.

IV. Bölüm: *Tanrı'nın tekliği kitabı*
1. Bir'in tanımı ..... s. 150.
2. Bir şeyin bir olduğunu söylemek onun *özsel* bir sıfatından mı yoksa *manevi* bir sıfatından mı söz etmektir? ..... s. 153.
3. Tanrı'nın birimlerin sayılması gibi kendisinden başka bir şeyle sayıldığı söylenebilir mi? ..... s. 154.
4. Tekliğin tanımı ..... s. 155.
5. Tanrı'nın tekliğinin kanıtlanması. "*Tamânu*' veya "dışta bırakma" kanıtı (8 *asl*).
6. Mu'tezililerin bu kanıta saldırıları ..... s. 155-168.
7. Mu'tezililerin "*tamânu*' " kanıtından başka kanıtlarla Tanrı'nın tekliğini kanıtlama çabaları ..... s. 178-189.
8. Ezeli bir güçsüz varlığın reddi; yani ezeli kudret bütün mümkünlerle ilişki içindedir ..... s. 189.

V. Bölüm: *Cisim* (*al-jism*)
1. Tanımı ..... s. 193.
2. En küçük cisim ..... s. 198.
3.Ezeli olanın cisim-dışı olduğunun kanıtı ..... s. 199.
4. Mu'tezililerin bu kanıtı ortaya koymaktan aciz olmaları
5. Tanrı'nın bir cisim olduğunu söyleyenlerin (*mujassima*) öğretisi ..... s. 207.
6. Tanrı'nın bir cisim olduğunu ama bileşik (*mu'talif*) bir cisim olmadığını söyleyenlerin çürütülmesi ..... s. 211.
7. "Var olan şeyler" (*akwân*)
1. Tanımı ..... s. 214.
2. (Nazzam'ın eleştirisi ..... s. 218.
3. Bir tözün ilk yerinden çıkışıyla ikinci yerine girişi arasında ara bir durum yoktur ..... s. 227.
4."Var olan şeyler" konusunda Mu'tezililerin çelişkileri ..... s. 229.
5. İki tözün aynı yeri işgal etmesinin imkânsızlığı ..... s. 229.
6. Farklı olan *akwân*'la başka olan *akwân* arasındaki ayrım ..... s. 231.
7. Hareketlerin özellikleri
8. Birleşme (*ta'lif*) ve ayrılmanın özelliği ..... s. 235.
9. Sonraki Mu'tezililerde atomların birbirine bitişikliğinin (*mumâssa*) delili ..... s. 243.
10. Birleşme (*ta'lif*) konusunda Cubba'i ile oğlu arasındaki çelişkiler ..... s. 247.
11. Töz, altı diğer tözle ve sadece onlarla çevrilidir ..... s. 259.
8. *İ'timâdât* ("ilinekler")
1. Ağırlık ve hafiflik ..... s. 261.
2. *Al-i'timâd* ..... s. 263-273.
3. Tanrı belli bir cihette (*direction*) değildir ..... s. 275.
4. Mu'tezililer yönün yokluğunu kanıtlamaktan acizdirler ..... s. 289.
5. Onlar, Tanrı'nın olumsal olayları (*hawâdith*) almadığını kanıtlamaktan da acizdirler ..... s. 296.
6. Tanrı, bir ilinek değildir.

VI. Bölüm: *Kur'an'ın bazı pasajlarının ve bazı hadislerin yorumu*
1. Tanrı, göklerin ve yerin ışığıdır.
2. Tanrı, taht üzerinde oturmuştur.
3. Tanrı insanı kendi imgesine göre yaratmıştır vb.

VII. Bölüm: *Hıristiyanlara cevaplar*
1. Öğretileri. Onlar Tanrı'yı bir töz (*jawhar*) olarak

adlandırırlar ..... s. 319.
2. Hipostazlarla (*aqânim*) ilgili öğretileri ..... s. 322.
3. Tanrı'nın insanla birleşmesi ve insanlığa bürünmesi öğretileri (*tadarru' al -lâhût bil-nâsût* ..... s. 326.
4. Melkilerin görüşü: töz, hipostazdan başka bir şeydir.. s. 340.
5. Yakubiler ve Nesturiler ..... s. 341.
6. Mesih'in çarmıha gerilmesi ..... s. 343.
7. İncillerin bazı pasajlarının tartışılması ..... s. 345.

VIII. Bölüm: *Sıfatlar*
1 Ezeli-ebedi varlığın kanıtlanması
2. Yaratıcıdan önce gelen bir varlık yoktur ..... s.354.
3. Materyalistler (*ahl al-dahr)* tarafından ortaya atılan meseleler ..... s. 354.
4. Tanrı kadirdir, bilendir, yaşayandır ..... s. 356.
5. Tanrı'da bilginin, iradenin ve hayatın varlığının kanıtlanması ..... s. 359.

IX. Bölüm: *Nedenler (al-'ilal) üzerine*
1. "Hâller"in (*ahwâl*) varlığı ..... s. 360.
2. "Hâller" bilinir, istenir vb ..... s.369.
3. Nedenin doğası ..... s. 372.
4. Eserin doğası ..... s. 376.
5. Neden, kendisine bir "hâl" kazandırdığı öznede bulunur s. 378.
6. Akılsal nedenin fiilinin koşullarından biri, sürekli ve geriye dönüşlü (*réversible*) olmasıdır ..... s. 381.
7. Bir nedenin sürekliliği ve geriye dönüşlülüğü, nedenin geçerliliğini tasdik etmek için yeterli değildir ..... s. 383.
8. Nedenin statüsü nedene özgüdür ..... s. 386.
9. Akılsal nedenin eserini zorunlu kılması bir başka şeyin eseri ve ona bağlı değildir ..... s. 389.
10. Bir aynı neden, iki farklı statüye sahip olabilir ..... s. 392.
11. Nedenlerin özlerinin kendilerinde bulunması imkânsızdır ..... s. 395.
12. İki terim arasında bir bağlantı olduğunda niçin onlardan biri diğerinden daha çok nedendir ..... s. 396.
13. Bir aynı "hâl" ister farklı ister aynı olsun, iki neden tarafından meydana getirilemez ..... s. 397.
14. Bir aynı "hâl"in bir neden, sonra bir öncekinden farklı bir başka neden tarafından meydana getirilmesi mümkün müdür ..... s. 398.
15. Nedeni olmayan şey

Öz olmak bakımından öz ..... s. 401.
Fiilin meydana gelmesi (*vuqu' al-fi'l*) ..... s. 408.
Cinslerin nitelikleri ..... s. 411.
16. Nedeni olan şey ..... s. 424.
17. Koşul ve neden
18. İlineklerin töz tarafından kabul edilmesi ..... s. 421.
19. Koşul ve musahhih ..... s. 421.
20. İlinek tözün bir koşulu mudur ..... s. 425.
Şâmil'in birinci kısmının sonu.

2. Bayân 'an usûl al-îmân *Üzerine Not*

Şu anda Kahire'de oturan eski İstanbul büyük müftüsünün vekili el-Sumnânî'nin Halep'te (Osmanlı Kütüphanesi (*al-maktaba al-Osmaniyya*) 577 numarada yer alan) bir yazmasının varlığından bizi haberdar etmek ve ondan bizzat kendisinin yaptığı bazı seçmeleri bize göstermek nezaketinde bulundu. Eserin tam adı *al-bayân 'an usûl al-îmân wa kashf 'an tamwîhât ahl al-tughyân*'dır ve yazarının tam adı da Ebû Ja'far Ahmad bin Muhammad'dir. (El-Kevseri'nin aldığı notlara göre) onun eserinin planı şudur:

Birinci Kısım
I. Bölüm: Tanım.
II. Bölüm: Bilinen şeylerin (*al-ma'lûmât*) bölünmesi.
III. Bölüm: Geçerli olan ve olmayan akıl yürütmeler arasındaki farklar (ileride, üçüncü kısımda incelenen bölüm).
IV. Bölüm: Alemin olumsallığı.
V. Bölüm: Alemin bir "meydana getiricisi" (*muhdith)* vardır.
VI. Bölüm: Yaratıcının varlığının delili.
VII. Bölüm: Yaratıcı, zorunlu olarak ezelidir.
VIII. Bölüm: Tanrı'nın tekliği; Kaderilerin (burada kastedilen Mu'tezililerdir) bunu ispat etmekten aciz olmaları.
IX. Bölüm: Tanrı hayat, kudret, bilgi, irade sahibidir.
X. Bölüm: Tanrı duyan, gören, hisseden, konuşan bir varlıktır. Bu sıfatlara her zaman sahiptir.
XI. Bölüm: İnsanbiçimciliğin çürütülmesi (*nafy al-tashbîh*).
XII. Bölüm: Tanrı'yı gözle görmenin mümkün olması.
XIII. Bölüm: Tanrı'nın özüne ait sıfatlarının var olduğunun delili.
XIV. Bölüm: Tanrı'da yaratılmış bir iradenin ve *Kur'an*'ın yaratılmışlığı iddiasının çürütülmesi.
XV. Bölüm: Tanrı'nın iradesinin yaratılmış her varlıkla ilişkisi vardır.
XVI. Bölüm: *Kur'an*'la ilgili iddiaları üzerine.
XVII. Bölüm: Fiillerin yaratılması.
XVIII. Bölüm: Doğru yol ve yanlış yolun (*hudâ* ve *dalâl*) anlamı.

İkinci Kısım
I. Bölüm: Geçişli fiil (*tawallud*) kuramının çürütülmesi.
II. Bölüm: *İstitâ'a* (kapasite).
III. Bölüm: Fiille birlikte *istitâ'a*.
IV. Bölüm: *Lutf* ve daha iyi.
V. Bölüm: Adalet ve adaletsizlik (*ta'dîl ve tajwîr*); güzel ve çirkin.
VI. Bölüm: Aklın fiillerde güzel ve çirkinin yargıcı olduğu iddiaları.
VII. Bölüm: Aynı konuyla ilgili bir başka bölüm.
VIII. Bölüm: Adlar ve hukuki statüler; vaat ve tehdit; iman ve İslam. "Din" ve küfr.
IX. Bölüm: Müminler için Peygamber'in şefaati.
X. Bölüm: Kabir azabı. Munker ve Nekir.
XI. Bölüm: *Âjâl* (belirlenmiş hayat süreleri).

Yazma, 143 sayfadan oluşmaktadır. Numaralamayı biz yaptık.

3. *Abdulkadir el-Bağdâdî'nin* Usûl al-dîn'*inin Planı*

Eser, herhangi bir giriş olmaksızın -yazar ve faaliyeti üzerine ikinci ciltte bilgi verileceği haber verilmektedir- İstanbul'da 1346/1928'de yayınlanmıştır. Bölme ilkesi sayısal bir ilkedir. Şehristâni'nin aynı kaygılara sahip olduğu ve ünlü eserinin başında "kendisini aritmetik yönteme göre bu eseri düzenlemeye götüren nedenler üzerine" (5. giriş, 1317 neşrinin 37. sayfası) -aslında oldukça "karanlık"- bir açıklama verdiğini biliyoruz. Burada Bağdâdî (fıkhın bazı özel meselelerinde çok kullanıldığı anlaşılan) 15 sayısının değerini ortaya koymakta ve eserini 15 bölüme ayırmaktadır. Her bölüm de kendi payına 15 meseleye ayrılmaktadır. Biz sadece 15 bölümün başlıklarını vereceğiz.

I. Bölüm: Genel ve özel olarak hakikatler ve bilimler.
II. Bölüm: İlinekler ve cisimler bakımından alemin meydana gelişi (*hudûth*).
III. Bölüm: Dünyayı meydana getirenin ve onun özüne ait sıfatları (ezelilik, sonsuzluk, aşkınlık vb).
IV. Bölüm: Tanrı'nın özüyle kaim olan sıfatları (kudret, bilgi, irade, duyma vb).
V. Bölüm: Tanrı'nın isimleri.
VI. Bölüm: Tanrı'nın adalet ve bilgeliği.
VII. Bölüm: Peygamberler.
VIII. Bölüm: Mucizeler ve kerametler.
IX. Bölüm: İslam'ın şartlarının bilgisi
X. Bölüm: Şeriatın ve yönetimin mükellefiyetlerinin bilgisi.

XI. Bölüm: Gelecek hayat öğretisi.
XII. Bölüm: İmanın esasları.
XIII. Bölüm: İmamlık.
XIV. Bölüm: Alimlerin ve imamların statüleri.
XV. Bölüm: Kâfir ve sapkınların statüleri.

4. *İbni Hazm'ın* Latâ'if*'i*

Burada İbni Hazm'ın eserinin beşinci cildinde incelediği "ince, nazik" meselelerin listesini veriyoruz:

Sihir ve mucizeler.
Cinler. Şeytanın ayartmaları.
Doğalar (*al-tabâ'i*).
Kadınlarda peygamberlik.
Görmeler.
Yaratıkların en mükemmeli.
Yoksulluk ve zenginlik.
Ad ve adlandırılan (*fi l-ism va l-musamma*).
Yıldızların akılları var mıdır?
Tanrı tarafından şeyin yaratılması, şeyin kendisi midir yoksa başka şey midir?
Mu'ammer'e göre süre ve ortadan kalkması.
Var-olmayan, bir şey midir?
Mu'ammer'e göre *ma'âni*.
Eş'arilere göre "hâller"(*ahwâl*).
Nazzam'a göre sürekli yaratım.
Hareket ve sükûnet.
Birbiri içine girme (*al-mudâhala*), bitişiklik (*al-mucâvara*) ve gizli olma (*kumûn*).
Değişme (*al-istihâla*).
Ani sıçrama (*al-tafra*).
İnsan.
Tözler, ilinekler, cisim, ruh.
Atomculuğun çürütülmesi.
İlinek iki an devam etmez.
Bilgiler.
Delillerin eşdeğerliğini (*takâfu' al-adilla*) savunanlar.
Renkler.
Meydana getiren ve meydana gelen.

İkinci Kısım

İslam Düşüncesiyle Bağlantılarında Hıristiyan Teolojisinin Ortaya Çıkışı

Eserimizin bu ikinci kısmının doğrudan amaçladığı şey, kelamı kendisinde anlamak değildir. O daha çok gerek Müslüman felsefi ve teolojik düşüncesiyle Hıristiyan teolojik düşüncesinin tarihsel karşılaşmalarını gerek (benzerlik veya farklılıklar yoluyla) birinden diğerine tesis edilmesi mümkün daha geniş bağlantıları ortaya koymaya çalışmaktadır. O halde bu iki bölüm boyunca bakış açımızın odağında Hıristiyan teolojisinin teşekkülü bulunacaktır ve böyle bir incelemeye, kelamın veya İslam felsefesinin benzeri problemlerinin ele alınmasının getirebileceği tartışma götürmez zenginleşmeyi göstermek istiyoruz.

I. Bölüm
Müslüman Kelamıyla Patristik Düşüncenin Karşılaşması

I. Kelamın Teşekkülü Döneminde
A. Nesturi ve Yakubi kiliseler
B. Şamlı Yuhanna
II. Bazı Ortak Problemler
A. Giriş niteliğinde iki mesele
1. Adlandırma
2. Farklı hızlar
B. Kutsal kitaba ilişkin malzemenin kullanılması
C. Helenizmle bütünleşme
D. Felsefenin rolü
— Sonuç

VIII. yüzyılın (Hicri II. yüzyıl) ilk yıllarında, Şam'da, tam mayalanma döneminde olan kelam, Yunan Patristik döneminin yedi yüzyıl boyunca geliştirmiş olduğu, özellikle büyük Hıristiyan Şamlı Kilise Babası (Aziz Yuhanna'nın) temsil ettiği biçimde Hıristiyan düşüncesiyle karşılaşmıştır. XII-XIII. (Hicri VI-VIII.) yüzyıllarda skolastik dengenin formülünü bulmanın eşiğinde olan Hıristiyan teolojisi, İslam felsefesiyle ve onun aracılığıyla Aristoteles'le karşılaşmıştır. Bu, kelamın bir yandan felsefeyle mücadele ederken, öte yandan ondan büyük felsefi ödünç almalarda bulunduğu dönemdi. Günümüzde kelam bilimini bazı yenileme çabaları da, kendi paylarına, bir ölçüde ilginç bir biçimde, bakışlarını Hıristiyan XIII. yüzyılının büyük çalışmalarına çevirmeye

başlamakta ve onların günümüz üzerine etkide bulunma dereceleri üzerine kendilerine sorular sormaktadırlar.

Bu karşılaşma noktaları, daha sonraki uzun ayrılma dönemleri ne anlama gelmektedir? Bizi burada ilgilendiren, kaynaklar ve mümkün etkilerle ilgili dar anlamında tarihsel problem değildir. Şüphesiz, uzmanların bize sağlama başarısını gösterdikleri monografilere dayanarak bu probleme yeri geldiğinde temas edeceğiz. Çünkü sürdürülmesi gereken ve kültürel etkisi büyük olacak olan tüm bir araştırmalarda bulunma ve kazıları devam ettirme meselesi vardır.

Ama bizim felsefi planımızda ortaya konulmuş olan meselemiz şudur: Karşımızda, İslamiyet'te ve Hıristiyanlık'ta, her ikisini de teoloji olarak adlandırdığımız ve her ikisi de "Tanrı'ya ilişkin şeyler"le "iman hakikatleri"ni konu alan ve tarihsel gelişmelerinin en azından iki anında az çok birbirleriyle karşılaşan, birbirlerini tanıyan iki dinsel disiplin var. "İslam teolojisi"nin gelişmesini en azından ana çizgilerinde biliyoruz. Acaba onun kendi güçlüklerinin, ilerleme ve başarısızlıklarının Hıristiyan teolojisinin gelişmesinde de bazı karşılıkları, paralelleri var mıdır? Eğer varsa, bu karşılaştırmanın (karşılıklı etkiler ne olursa olsun) bu iki disiplinin kültürel menzillerini daha iyi bir biçimde yerlerine yerleştirmemize ve kelamın işin içine soktuğu değerleri içerden daha iyi anlamamıza imkân vereceğine şüphe yoktur.

Burada Hıristiyan düşünce tarihini özetlemeyeceğiz. Hatta onun teoloji tarihinin bile bir özetini vermeyeceğiz. Bunun bilindiğini varsayacağız. Böylece öğretileri ve onlarla ilgili tartışmaları bir yana bırakarak bazı isim ve olaylarla, özellikle yüzyıllar boyunca gelişme imkânı bulmuş oldukları şekilde kutsal bilginin doğası ve yöntemiyle ilgili kavramları aydınlatma gücüne sahip olmuş olan insanlar ve olaylarla yetineceğiz ve bunu yapmak için, Hıristiyan düşüncesinin teşekkülünde iki işaret noktasını, yani tarihinin, Arap-Müslüman kültür olayının önüne koyma imkânına sahip olduğu iki dönemini alacağız: Yunan Patristik düşüncesinin son parlak dönemi ve kelamın başlangıç dönemi olan VIII-IX. yüzyıllar ile Latin Skolastiği'nin büyük sentezler çağı olan ve kelam tarihinde de "yenilerin veya sonrakilerin yolu"nun ilk ileri çalışmalarına karşılık gelen XII-XIII. yüzyılları. Her biri bundan sonraki bir bölümün konusunu oluşturacak olan bu iki dönem, Hıristiyan teolojisi için tam anlamıyla ilk planda bir öneme sa-

hip olmuştur. Bundan ötürü onları, aynı zamanda hem kendisine bağlı oldukları bütün geçmişle hem de kendisinden çıkmış olan daha sonraki çalışmalarla ele alarak aydınlığa kavuşturmakta tereddüt etmeyeceğiz.

Bu tarihsel referanslardan hareketle aralarındaki benzerlik veya farklılıklara göre kelam ve Hıristiyan teolojisinin birbirleri hakkında sahip oldukları bilincin gelişmesinin, ele aldıkları konular, bakış açıları ve kendilerine özgü yöntemleriyle ilgili ortaya koymuş olduğu problemleri göstermeye çalışacağız.

I. Kelamın Teşekkülü Döneminde

Hıristiyan düşüncesinin ve Hıristiyanlık karşıtı bir apolojetiğin zorunluluklarının kelam üzerinde meydana getirmiş olması mümkün olan maya işlevini gördük (birinci kısım, I. bölüm): seçme özgürlüğü, Tanrı'nın yaratılmamış Kelamı (*logos*), tanrısal sıfatlar ve Tanrı'nın aşkınlığı problemleri vb. Şimdi bakışımızı artık girişilen tartışmaların parça parça görüntüleri üzerine değil, Hıristiyan teolojik düşüncesinin gösterdiği bütünsel tarihsel görüntü üzerine çevirelim. Doğmakta olan kelam kendisiyle karşılaştığında, bu, yani Hıristiyan teolojik düşüncesi, epeyi zamandan beri uzun ve şerefli bir geçmişi, tüm bir Patristik çiçeklenme dönemini yaşamış, sekiz büyük Yunanlı ve Latin din bilginine, ilk altı ekümenik konsilin ortaya koymuş olduğu tanımlamalara sahip olmuştu. Fakat o bir yandan hâlâ Patristik döneme özgü olan o ayrımlaşmamış biçime sahipti ve yine hâlâ bilim olarak örgütlenme ihtiyacını duymamış olan bir bilgelikten ibaretti; öte yandan Yunan kilisesi sözünü ettiğimiz bu VIII. yüzyılda dört bir taraftan sapkınlıklar ve ayrılıkçılıklar tarafından kuşatılmış durumdaydı. Buna Yunan Patristiğinin bu dönemde gözden düşmüş olması bir yana, canlı ancak Latin Patristiğiyle gerçek bir teması olmayan bir parlaklıkla parlama durumunda olduğunu da eklemeliyiz. İncelememiz gereken iki olay bu döneme damgasını vurmaktadır: zamanın sapkın ve ayrılıkçı mezheplerinın, Nesturi ve (Yakubi) Monofizit mezheplerini[1] sayı bakımından önemi ve kültürel etkisiyle Şamlı Aziz Yuhanna'nın saçtığı büyük ışık.

1. Burada bu mezhepleri öğreti bakımından tanımlamak durumunda değiliz; işin içinde olan şeyin İsa'da bir doğa ve şahıs ikiliğinin olup olmadığına ilişkin İsabilimle (*christologie*) ilgili tezler olduğunu belirtmekte yetinelim.

A. *Nesturi ve Yakubi Kiliseler*

Hicret'in ilk yüzyıllarında dışardan gözlemciler olarak Arap fatihlerin Hıristiyan okulların ve mezheplerin sayısının çokluğundan etkilenmiş olduklarına şüphe yoktur. Onlar bu çokluğun arkasında doğru görüş (*orthodoxie*) ilkesini ve öğretisel birliği fark edemezlerdi. Katolik yazarlar teolojik düşüncenin tarihini özetlediklerinde onu, Kilise Bilginleri (*Docteurs*) ve Babalarının misyonu ve en yüksek makamın, yani Papalık makamının uyanıklığı kendisini ortaya koydukça yanlışlar, bölünmeler ve sapkınlıkların, yolculuk sırasında, kendiliklerinden düzeldiği tutarlı bir çizgiye uygun olarak sergilemektedirler. Böylece çok doğal olarak, her devrin gözle görünen kutbu olarak, bu devri daha sonraki çağlar için tanımlayacak düşünce ve teolojik araştırma zirvesini verme eğilimine girmektedirler.

Ancak bu görüş o zamanın Müslümanlarının görüşü olabilir miydi? Halifelik gücü önce Arabistan'da teessüs edip daha sonra Yakın ve Ortadoğu'yu fethettiğinde (ayrılıkçılar tarafından Kadıköycü diye adlandırılan[2] Melki) Katolik, Nesturi ve Yakubi Kiliseleri, Hıristiyanlığı kendi aralarında paylaşmışlardı[3] ve bu son ikisi ilkinden daha az önemli değildiler. Bir veya iki yüzyıldan beri büyük Arap Nesturi merkezi, Kûfe'nin güneyinde ve Suriye çölünün girişinde bulunan, İran'a bağımlı ve sonunda Hıristiyanlığı kabul edecek Lahmî prensler tarafından yönetilen Hira'ydı. İranlılar 602 yılında Lahmîlerin egemenliğini ortadan kaldırmışlardı. Bu şehir, 633'de savaşmaksızın Müslümanlara teslim olmuştur. VI. yüzyıldan bu yana ona İranlıların hâkimiyeti altında olmak üzere Yunanlılar tarafından kendilerine zulmedilen Monofizitler de sığınmıştı. Bununla birlikte büyük Arap Monofizit merkez, ya doğrudan Bizanslı bir yüksek memur ya da Bizans adına (Arap Hıristiyan) Gassanî prensler tarafından idare edilen Ürdün'daki Bosrâ (Bostra) olarak kalmaktaydı.[4] Monofizitliğe karşı Yunan

2. Yani Kadıköy Konsili'nin (451) kararlarını tanıyan. Buna karşılık ne Nesturiler ne de Monofizitler bu kararları tanımaktaydılar.

3. Bütün bu dönem için bkz. Bardenhewer, *Geschichte der Allkirchlichen Literatur*, Yay. Herder, Frib. in Br., 5 cilt, 1902-1932 ve Robert Devresse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquète arabe*, Yay. Gabalda, Paris, 1945. Şuna da bkz. J. Windrow Sweetman, *Islam and christian Theology*, kısım 1, cilt 1 (Londra, 1945), birinci seksiyon.

4. *EI*'de Buhl tarafından yazılmış *Bosrâ* maddesine bkz. Bosrâ'nın Bizanslı bir general tarafından yönetildiğini düşünen Buhl'un sonuçlarının doğru olduğuna

zulümleri burada büyük bir kin doğuracaktı ve 634'de Bosrâ da Müslümanlara teslim olmuş ve cizye ödemeye başlamıştır. Nesturiler bazı entelektüel merkezlere sahip olmakla övünebilirlerdi. Önce Monofizitler, daha sonra onların örneğini izleyen Nesturiler, köy okullarının sayısını artırmaktaydılar. Her ikisi de çok sayıda manastır açmışlardı.[5]

Böylece Nesturiler, Ortadoğu'nun ve İran'ın büyük uygarlık merkezlerinde;[6] Monofizitler, yani Edesa (Urfa) piskoposu Yakub Baradeus (505-578) tarafından Yakubi Kilisesi olarak örgütlenmiş olan Antakyalı Severus'un "sözel Monofizitliği"[7] ise Suriye ve Arabistan'ın, daha sonra Mısır'ın kırsal ve göçebe merkezlerinde toplanmışlardı. Bazı Arap kabileleri, özellikle Emevi sarayının büyük Hıristiyan Arap şairi Ahtal'ın[8] kendisine mensup olduğu Taglib kabilesi, Yakubi Kilisesi'ne bağlıydı. Yakubiler Hicret'in ilk yüzyıllarında Müslümanlarla savaşan ama daha son-

---

inanıyoruz. Fakat şehri idare etmemekle birlikte Gassanîler, merkezi Bosrâ olarak kalan bölgenin Yakubi Arap kabilelerinin bütünü üzerinde gerçek bir hâkimiyete sahiptiler. Süryani Michel (Mikael) ve Jean d'Asie'nin (Ephesoslu Yahya) meşhur ettiği Gassanî kral Hârith bar Jabala, (Haris bin Cebele) Yakubi Kilisesi'nin tesisinde Jacques bar Addai'nin (Yakup Baradeus) laik gücü olmuştur; tüm teolojik kavgaları "güçlü vasıtalar"la ortadan kaldıran laik güç.

5. VI. yüzyılda Şam, Havran ve Ürdün bölgesinde 137 Monofizit manastırı vardı. Bkz. Fr. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mesopotamie et de Syrie du VII. au VIII. Siècle*, Cahier de la Société Asiatique, İmprimerie Nationale, Paris, 1933, s. 62.

6. Nesturiler de Muhammed'in kendisinden gelecekteki *zımmi*lik sözleşmelerinin bir prototipi olan ve Bar Hebraus'un *Kilise Tarihi*'nde (*Chronique ecclésiastique*) zikrettiği bir "imtiyaz beratı" almış olduklarını ileri süren Necrân Hıristiyanlarıydı. Onlar Müslümanlarla yaptıkları bu ittifaklarıyla övünmekteydiler (Elie de Nisibe'in (Nusaybinli İlya) Fr. Nau tarafından *L'expansion nestorienne en Asie*, conf. du Musee Guimet, cilt XL, s. 269'da alıntılanan bir metninde böyledir).

7. Severus, aslında Katolik öğretilere sadık kalmaktaydı ama "doğa" (*physis*) kelimesini yanlış yorumu sonucu, onları Monofizit kavramlarla ifade etmekteydi. Sapmacıydı (*schismatique*) çünkü Kadıköy konsilinin disiplinle ilgili sonuçlarını kabul etmeyi reddetmekteydi. Ama öğreti açısından Eutyches'in değil, İskenderiyeli Aziz Cyrille'in (Krillos) öğrencisiydi. Bkz. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Leuven, 1909 ve J. Jugie, *DTC, Eutychés, Monophysites* ve *Sévére d'Antioche* maddeleri. Ayrıca üçüncü kısım, II. bölümde Robert Chidiac'ın Gazali'nin *Réfutation excellente*'ını takdimine de bkz.

8. İlginç bir sima olan Ahtal, büyük koruyucularının sarayında göğsünde altından bir haçla dolaşan ve içine şarap konulmuş kadehler isteyen bu "Emevilerin şairi"ni, biraz yan tutan eğilimleriyle ama güvenilir tarihsel kaynaklara dayanarak, Henri Lammens, *Chantre des Omiades* adlı eserinde aydınlığa kavuşturmuştur. Aynı yazarın *Études sur le siècle des Omayyades* (Beyrut, 1930) adlı yapıtında "un poète royal à la cour des Omayyades" başlıklı makalesine de (s. 211-268) bkz.

ra İslamiyet'i kabul eden Arap-Hıristiyan kabilelerdi[9] ve VII. yüzyılda Bizanslı Sergius (Patrik Sergius) bu ittifakı engellemek istediğinde, bu çabası, uzlaşma bahanesiyle, yeni monotelit (tek iradeci) sapkınlıkla sonuçlandı. Saint Sophrone [10] (Sophronius) ve Maxime le Confesseur'ün (İtirafçı Maximus) geçersizliğini ilan ettikleri monotelitizm (tek iradecilik), üçüncü İstanbul konsili (680-681) tarafından mahkûm edilmiştir. Yakubi kiliselere gelince, onlar Suriye'de çiçek açmaya devam ettiler. İki Patriğin, Yakubi Patrik ile Kıpti Patriğin anlaşmasından sonra onlar, Mısır Hıristiyanlarının çoğunluğunu yöneteceklerdi. İskenderiye'nin Kıpti Patriği, Bizans hâkimiyetinden daha iyi kaçabilmek için Müslüman birliklerini yardıma çağırmış ve şehrin kapılarını onlara açmıştır. Eğer Emeviler "Kadıköylü" ortamı tanımışlarsa -ki birazdan bunun kanıtını göreceğiz- Yakubiler ve Nesturiler de onlar için Hıristiyanlığın seçkin temsilcileri olacaklardır. Bir sonraki yüzyılda Bağdat'ın Abbasi sarayı, tercihen Nesturiler vasıtasıyla Hıristiyan dogmaları hakkında bilgi sahibi olacak ve Nesturilik ile Hıristiyanlığın aynı şey olduğunu düşünecektir.[11]

9. "Göçebeleri ve onların ruhlarını kazanma yönündeki bu havarice teşebbüste, deve yetiştirici büyük göçebeler arasında sistemli olarak kitleler halinde papazlığa kabul törenleri düzenleyerek başarılı olacak olan sadece Yakubi Kilisesi olacaktır. Gerçekten Süryani metinlerin yakından analizi, tarihçiler tarafından verilen rakamlar ne kadar abartılı olursa olsun, bu konuda herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Tellalı Yahya'nın (Jean de Tella) hayatı boyunca 170 bin kişiyi papazlığa kabul ettiği söylenmektedir; burada okuma yazma bilmeyen, dua kitabı yerine mezmûrları şarkı olarak ve ezberden okuyan papazlar söz konusu olsa bile -ki onlar da bunu itiraf etmektedirler- bu rakam açıkça yanlıştır" (Henri Charles, *Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire,. ETI*, İkinci üç ay, 1946 içinde, s. 76). Bu Yakubi Arap kabilelerin İslamiyet'i kabul etmeleri nispeten hızlı olmuştur. Bir yandan, Bizans tarafından zaman zaman uygulanan vahşice zulümlerden ötürü onların Yunanlılara karşı büyük bir kin beslemiş olduklar kesindir. Öte yandan İslam kendisini her şeyden önce Araplar için düşünülmüş bir din olarak takdim etmekteydi. Böylece (Mısır, Suriye vb yerleşik Hıristiyanların tersine) Arap Hıristiyan kabilelerinin İslamiyet'i kabul etmeleri güçlü bir teşvik görmekteydi. Nihayet öyle görünüyor ki, bu Hıristiyan kabilelerinin dinsel uygulamalar ve dogmalarla ilgili bilgileri o kadar basitleştirilmişti ki, onlar başlangıçta ve tamamen iyi niyetle kendi inançlarıyla Muhammed tarafından öğretilen yeni dini birbirine karıştırabilmişlerdir. Bkz. Henri Charles, a.g.m., s. 67-89 ve aynı yazarın şu çalışması: *Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mesopotamien aux alentours de l'hégire*, Yay. Léroux, Bibl. des Hautes Études, 1936.

10. Müslüman birlikleri şehri işgal ettiklerinde (635-636) Kudüs patriği olan kişi. Aziz Sophronius, Kudüs'ün savunmasına yardım ettikten sonra Halife I. Ömer'le şehrin teslim koşullarını ve zımmilik antlaşmasının şartlarını müzakere etmiştir.

11. Bağdat sarayı Şam sarayına göre Hıristiyanlara daha az iyi muamele edecektir ve öte yandan Mu'tezililerin de kararlı düşmanı olan "zalim" Mütevekkil'in yaptığı

Aynı zamanda hem öğretisel hem kültürel olan bakış açısından, Halifelerin doğmakta olan imparatorluklarının önünde bulduklar bu Yakubi ve Nesturi Kiliseler, ikili bir öneme sahiptir. Birinci olarak, onların dinsel tören (*liturgie*) dilleri ve çoğu zaman kültür dilleri her şeyden önce Arapça'nın bir kardeş dili, bir Sami dili olan Süryanice'dir veya Süryanice olacaktır.[12] Ayrılıkçı kiliseler, özellikle Nesturi kiliseler[13] aracılığıyla bu devirde Katolik Süryani Patristik düşüncenin zenginlikleri yayılmıştır. Bunu söylerken özellikle diyakoz ve bilgin Saint Ephrem'i (Aziz Efraim) düşünüyoruz. Fr. Nau ve Tor Andrae, Aziz Efraim'in bazı alegorik ilahileriyle -ki Efraim'in bizzat kendisi de onların tümüyle sembolik ve mecazi olan özelliklerinin altını çizmekteydi- Müslümanların gelecek hayatla ilgili aynı yöndeki tasvirleri[14] -bu kez oldukları gibi harfi harfine alınan tasvirler- arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktan hoşlanmaktadırlar. Dahası var: Yunanca'dan Süryanice'ye yapılan birçok çeviri bu ayrılıkçı kiliselerin çevresinde yayılmış ve daha sonra İslam fetihleri sırasında aynı eserlerin Süryanice'den Arapça'ya çevrilmesiyle onlar, yani bu çeviriler tamamlanmıştır.

---

gibi gerektiğinde onlara zulmedecektir. Bunda Abbasi reformuna damgasını vurmuş olan dinsel ilkelere bağlılık kaygısının bir sonucunu görebiliriz. Ama Sasani İmparatorluğu'nun bazı geleneklerinin muhtemel kalıntılarını da görebiliriz. Zaman zaman Hıristiyan ve Yahudilere uygun görülmüş muamelelerin gerisinde bulunan tarihsel nedenlerin farklı olduğuna işaret etmeliyiz. Sasanilerin Büyük Kralları zamanında Hıristiyan cemaatiyle ilişkilere yön veren şey, Bizans'a karşı yürütülen savaştı. Öte yandan İranlı hükümdarlar teolojik, hatta öğretisel tartışmaları tümüyle ortadan kaldırmayı istemekteydiler. Hıristiyan çevrelerde karşılaştıkları direnç karşısında onların sempatisi kolayca Yahudilere yönelmekteydi. Abbasi sultanlarının tutumuna gelince, o (Bizans imparatorluğuna karşı sürdürülen mücadelelerin etkisini ihmal etmemekle birlikte) gerekçelerini her şeyden önce İslam'ın kendi direktiflerinden alacaktır. Bununla birlikte "Katolikos" (Nesturi Patriği) Bağdat'ta resmi olarak kendisine saygı gösterilen önemli bir insan olarak kabul edilecektir. Birçok halifenin (Mu'tasım, Mu'temid, Muktedir) Hıristiyan bakanları (vezirleri) olmuştur. Bkz. Choucri Cardahi, *La conception et la pratique du Droit International privé dans l'islam*, "Rec. des cours de l'Ac. de Dr. Intern.", cilt IX içinde, Yay. Recueil Sirey, Paris, 1937, s. 559-561.

12. Bununla birlikte VI. yüzyılda Suriye ve Mısır Monofizitlerinin resmi dili, Antakyalı Severus ve İskenderiye Patriği Teodoros'tan sonra hâlâ Yunanca olacaktır (Bkz. Nau, *Arabes chrétiens*, s. 59, dipnot 13). Bununla birlikte kendilerini anlaşılabilir kılmak için daha o zamandan Yunanca belgeleri çevirmek gerekmekteydi.

13. Özellikle Nusaybin okulu aracılığıyla. Bkz. aşağıda s. 276-277.

14. Bkz. Tor Andrae, *Muhammed, Sein Leben und Sein Glaube*, Göttingen, 1932, Theophil Menzel'in İngilizce'ye çevirisi. Londra, 1936. s. 119 vd ve daha açık olarak aynı yazarın *Der Ursprung des Islams und das Christentum*'u, Krykoohistorik, Arsskrift içinde, 1925.

Bu çevirilerin ayrıntıları üzerinde durmayacağız. Onların kelamın teşekkülü üzerindeki etkilerini daha önce gösterdik. Burada sadece Helenizmin İslam dünyasına nüfuzu tarihinde Süryani veya Yunan ayrılıkçı mezheplerin oynamış oldukları rolün birinci dereceden önemli bir rol olduğunu söyleyelim.[15] Yakubiler, Nesturiler (ve gerektiğinde Melkiler) bu alanda birbirleriyle yarışmışlardır. V. yüzyıldan itibaren Edesa (Urfa) okulu, daha sonra Antakya'nın geleneklerinin mirasçısı ve Nesturi olan Nusaybin okulu, Theodore de Mopsueste (Mopsuestialı Theodor) aracılığıyla Aristoteles ve şerhçilerini Yunanca'dan Süryanice'ye çevirmeye girişmiştir. Kadıköy konsilinde itibarı iade edilen ve kişisel olarak Nesturilik suçlamasından kurtulmuş olan Edesa piskoposu[16] İbas, bu girişimin destekleyicisi olmuş ve bizzat kendisi de ona katkıda bulunmuştur. VI. yüzyılda Aristoteles'in Jean Philoponus (Yuhanna Philoponus) tarafından yapılmış şerhleriyle karşılaşmaktayız ve Yunanca yazılmış bu şerhlerin bütün Monofizit dünyada yankıları olmuştur.[17] Yakubiler iki okullarıyla, Resh'aina (Resül'ayn) ve Kenneşrin okullarıyla temayüz etmişlerdir. Res'hainalı biri, Sergius (Ö. 536), Aristoteles'in *Kategoriler*'ini, Porfirios'un *İsâgûcî*'sini çevirmiş[18] ve *Aristoteles'in İlkelerine göre Evrenin Nedenleri*'ni yazmıştır; Severus Sebokt Kenneşrin'de *Birinci Analitikler*'le *Peri Hermeneias*'ı şerh etmiştir. Jacques d'Edesse (Edesalı, Urfalı Ya-

15. Bkz. Baumstark, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*, Leipzig, 1898; *Aristoteles bei Syrern im V-VIII Jht*, 1900; *Grieschische Philosophen und ihre Lehren in der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. Yakınlarda yayınlanmış makale olarak bkz. G. Klinge, Die *Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den İslam*, *Zeitschrift für Kirchen geschichte* içinde, 1939, s. 346-386. Bu makale özellikle Renan'ın (*Die philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 852), Sauter'in (*Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern*, *Arch. für Gesch. der Philosophie* içinde; cilt XVII, 1904) ve Baumstark'ın çalışmalarına dayanmaktadır ve Kraus'un tersine (*Zu İbn Mukaffa'*, *RSO*, 1934) bazı felsefe eserlerinin Arapça'ya Pehlevice aracılığıyla çevrilmiş olduğunu savunmaktadır (s. 354).---1928 e kadarki bibliyografya için bkz. Überweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, cilt II, (11. baskı), s. 715. J. Windrow Sweetmann'ın özetine bkz. *Islam and Christian Theology*, a.g.e., s. 84-93.

16. Ve Aziz Krillos'un dostu Rabula'nın halefi.

17. Özellikle Araplar tarafından Gramerci Yahya (Yahya al-nahwî) adıyla bilinen Yuhanna Philoponus'un bu kez "sözel monofizitlik"ten tamamen başka bir şey olan üç tanrıcılığa (*trithéisme*) düşmüş olduğu bilinmektedir. Bu olaydan ötürü Philoponus Edesalı Yakup ve kral Hâris'in şiddetli hücumlarına uğramıştır.

18. Yüzyıllar (IX-XII) boyunca Latin Batı Hıristiyanlığının "mantık"ı (*logica vetus*) olacak eserlerden ikisinin Doğu'da da ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlı olarak karşımızda bulunduğunu görüyoruz.

kup) onun yolunu izlemiştir. VII-VIII. yüzyıllarda tüm *Organon*'u şerh edilmiş olarak Süryanice'ye çeviren yine bir Yakubi, göçebe Hıristiyan Arap kabilelerin piskoposu olan ve Kûfe'de oturan Georges (Ö. 724) olmuştur. Bir sonraki yüzyılda Bağdat'ı Nesturi piskoposluk merkezi yapan Timotheus (Ö. 823) *Topikler*'in bir kısmını doğrudan Arapça'ya çevirmiştir.[19] IX. yüzyılda bu görevi üstlenen, Bağdat'ta Abbasi halifesinin hesabına çalışan Huneyn'in ünlü Nesturi ekibidir. Bu ekip, Huneyn'in kendisiyle oğlu İshak ve yeğeni Hubeyş'den meydana gelmektedir. Bu ekip (tüm eserleriyle veya hemen hemen tüm eserleriyle) Galenos'u, Hipokrates'i, Dioskorides'i, Platon ve Aristoteles'in çok sayıda eserini, Afrodisyaslı İskender'in ve Temistius'un Aristoteles üzerine şerhlerini Arapça'ya kazandırmıştır.[20] Qustâ ibni Lûqâ gibi Yakubiler hevesle *Fizik*'in şerhlerine girişmişlerdir. Kısa bir süre sonra teşebbüsü sürdürmek Nesturi Ebu Bişr Matta'ya düşmüştür. Öte yandan İbni 'Adi, Platon'un *Yasalar*'ını, Aristoteles'in *Poetika*'sını, ve Süryanice üzerinden *Topikler*'in IV. kitabını, *Poetika*'yı, *Sofistik Delilleri*, *Meteoroloji*'yi, *Fizik*'i vb çevirmiştir. Çağdaşı olan Yahya bin Bitrik, *Timaios*'u ve Aristoteles'in çok sayıda metnini çevirecektir. Bu konuda şu olaya işaret edeceğiz: Monofizitler (Sergius, Arapların Georges'ı) Aristoteles'i çevirme ve tanıtmaya büyük ölçüde katkıda bulunmuşlardır ancak onlar tarafından, deyim yerindeyse kendiliğinden Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmiş olan metinler çoğu zaman ya İskenderiye Patristik geleneğinden ya da Yeni-Platoncu akımdan gelmekteydi. Muhtemelen VI. yüzyılın hemen arkasından Yakubi-Yeni Platoncu çevreye mensup olan Süryani bir yazar,[21] bütün ortaçağ Müslüman düşüncesinin tanıyacağı (ve ondan sonra ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin oldukça büyük bir kesiminin "*Aristoteles'in Teolojisi*" diye adlandıracağı) *Enneadlar*'dan yapılmış olan seçkiyi Süryanice'ye çevirmiştir.[22]

19. Bkz. Robert Chidiac, *Réfutation*, s. 89.

20. Aristoteles'in bu iki Yunanlı şerhçisinin çevrilmesinin tarihsel önemine işaret edelim. Onları Batı Ortaçağı'nda –ama bu kez Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş olarak- tekrar göreceğiz.

21. Paul Kraus, *un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotin*, *RHR*, Mart-Haziran 1936 içinde, s. 211 (Baumstark 'ın *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, çalışmalarını zikrederken).

22. IV-VI. *Enneadlar*'ın (Hıristiyan titreşimleri olan açıklamalarla) kesilmiş ve bazı yerleri çıkarılarak, bazı yerleri düzeltilerek eserin bütünü içine dağıtılmış pasajları söz konusudur. İçine Porfirios'un bir fragmanı eklenmiştir. Bkz. Paul Kraus, a.g.e. Bu "*Aristoteles'in Teolojisi*" (*Usûlûciya*), Fr. Dieterici tarafından Arapça olarak ya-

Süryanice'den bu metni VII. yüzyılda ve Kindi'nin düzeltmelerini bekleyerek Arapça'ya aktaracak olan bir başka Yakubi, yani Humuslu 'Abd al-Masih bin Naima olacaktır. Yine VII. yüzyılda Tellalı Paulus ile Ereğlili Thomas, Origenes'in yorumla ilgili eserlerini Süryanice'ye çevireceklerdir. Süryanice'ye aynı papaz, Res'hainalı Sergius tarafından çevrilmiş olan Sahte-Dionizosçu metinlerin V. yüzyılın sonunda[23] yaşamış Antakyalı Severus'un Monofizit çevresinden çıktığı düşünülürse, Müslüman düşüncesinin, Yeni Platoncu akımların kendisi üzerinde bulunduğu etkiyi büyük ölçüde Yakubilere borçlu olduğunu söylemek kesinlikle abartılı görünmemektedir.

Ve işte bize göre dönemin Nesturi ve Yakubi çevrelerinin ikinci önemli ilgi konusu: bu iki mezhep Arap dünyasının bütün sınır bölgelerini (*limes*) kendi aralarında paylaşmaktaydılar. Nesturiler özellikle şehirler, Yakubiler ise kırsal bölgeler üzerinde etkiliydiler. Onlar öte yandan çoğu kez birbirlerine yoğun bir biçimde karışmaktaydılar ve çoğunluğu Nesturi olan Hira gibi bir şehrin VII. yüzyılda biri Nesturi diğeri Yakubi iki piskoposluğu vardı.[24] Buna karşılık iki tarafın öğretisel ve kültürel eğilimleri, tüm bir geçmişe bağlı olarak birbirlerinden ciddi olarak ayrılmaktaydı. Bu iki sapkın veya ayrılıkçı mezhebin tarihsel önemi[25] sadece İsabilimle ilgili tezlerini ifade ediş biçimlerinden ve bu noktada Katolik Kilisesi'nden ayrılmalarından ileri gelmiyordu. Diyebiliriz ki, Patristik dönemin bu son yüzyıllarında, bu iki mezhepten her biri sapkınlık veya ayrılıkçılığın katılaştırmış ve bozmuş olduğu ama bundan ötürü daha da görülebilir olan bir biçimde Yunan

yınlanmıştır (Leipzig, 1882). *Fihrist*'in, *Teolojinin Unsurları* ve Proclos'un diğer eserlerini zikredeceğini ekleyelim.

23. Sahte-Dionizosçu külliyatın kaleme alınışının yaklaşık tarihi için bkz. Maurice de Gandillac, *Oeuvres complètes deu Pseudo-Denys*'in çevirisine giriş, Yay. Aubier, Paris, 1943. Gandillac, yazarın ait olduğu çevre konusunda düşüncesini belirtmemektedir.

24. Yakubi gruplar İran yönetimi altında Hira'ya Bizanslıların zulmünden kaçmak için sadece VI. yüzyılda sığınmışlardı. Orada Nesturilerle putperest Arap kralı Lahmî Munzir'in yönettiği tartışmalar yapmışlardır.

25. Yakubilerin monofizitliğinin (İsa'da tek doğanın bulunduğu görüşünün) sadece "sözel" olduğunu ve onların düşüncelerinin aslında Katolik düşünceyle örtüştüğünü gördük. Eutychiusçu Monofizitleri "Mısırlı" (Severusçu) ayrılıkçılardan açık bir biçimde ayırt eden Şamlı Yuhanna (*De Haer.liber.*, *PG*, XCIV, sütun 741) yanılmamaktaydı. Bkz. R. Chidiac, *Refutation*, s. 81 vd. Nesturilere gelince, onlar İsa'nın şahsının tekliğini inkâr etmeleri ölçüsünde gerçekten sapkındılar. Ama onlar da bazen ters anlamaları ve sözel karışıklıkları çoğaltacaklardı.

Patristik döneminin içinden geçmiş olduğu iki büyük ve hakiki akımdan birini temsil etmekteydi. Müslüman düşüncesiyle ilgili perspektifimizi bir an için kenara bırakıyor gibi görünme tehlikesini göze alarak bu konu üzerinde biraz daha duralım.

Yunan Patristiği, tarihi içinde, III-IV. yüzyıllarda iki büyük zirveye ulaşmıştı: Bunlar, kendisine bağlanan bütün eğilimlerle *İskenderiye okulu* ve *Antakya okuluydu*[26]. İskenderiye okulu mistik ve Platoncu (daha sonra Yeni-Platoncu) eğilimlere ve alegorici bir yorum geleneğine sahipti. Antakya okulu ise ahlakçı ve Aristotelesçi eğilimleri ve metinleri lafzi olarak anlama geleneğini savunmaktaydı. Onları iki kanadı olan bir resmin (*diptyque*) hem birbirine zıt hem de birbirini tamamlayan iki kanadı olarak tasvir eden tablo, klasiktir. Bununla birlikte onlar arasında Antakya okulunun aynı zamanda çok büyük bir bilgin ve Kilise Babası olan büyük bir isme, Jean Chrysostome'a (Yuhanna Khrysostomos) sahip olmakla övünmesinin mümkün olması anlamında ince bir farklılık vardır. Öte yandan böyle bir başarı da onun için değişken bir denge olmuş görünmektedir. Fakat Yuhanna Khrysostomos, kelimenin asıl anlamında bir "teolog" değildir. Bununla birlikte Antakya okulu papazlık eğitiminde, dinsel öğretimde ve *Kitab-ı Mukaddes*'in açık anlamını açıklamada en büyük başarıya erişmiş görünmektedir. Antakyalı Lukianos'tan (Lucien) ve onun Ariusçuluk üzerine mümkün etkisinden söz etmeksizin Tarsuslu Diodoros veya Mopsuestialı Theodor gibi okulun en ünlü "teologlar"ının Nesturiliği hazırlamakla kalmadıklarını, aynı zamanda gerektiğinde Nesturilerden daha fazla Nesturi olmuş olduklarını söyleyebiliriz.

İskenderiye Okulu da uçurumların kenarında daha az dolaşmamıştır. Fakat o, sırlara entelektüel olarak nüfuz etme çizgisi üzerinde ilerlemekteydi. Ve arzu edilen bütün incelikler ve açıklığa kavuşturmalar, Clemens ve Origenes'te var olmasa da onların her ikisinin, özellikle Origenes'in daha iyi bir anlaşılması, sonuçta, onların sonraki Origenesçiliğin sapkınlıklarından çok, kendilerinden sonra gelen büyük Ortodoks yazarların, yani Origenes'in

26. Burada "okul" kelimesini çok dar bir anlamda almıyoruz. İskenderiye'nin Origenes'ten önce din öğretimi okulu olarak var olduğu kesin değildir. Fakat İskenderiye ve Antakyalı eğilimlerin her biri için okul kelimesinin öğretisel bir anlamda, kendileri için kullanılmasının mümkün olacağı anlamda bir birlik ve farklılık ortaya koyacaklardır.

hemen hemen çağdaşı olan (Kayseri piskoposu) Aziz Gregorios, İskenderiyeli Aziz Dionizos, Aziz Athanasios'la bir sonraki çağın (IV. yüzyılın) büyük Kapadokya düşünürlerinin esin kaynağı olmuş olduklarını göstermektedir. Bu sonuncular, yani Kapadokya Okulu düşünürlerinde Origenes'in teolojik-mistik atılımı, böylece, yanlışlarından arındırılmış bir durumda yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Fakat her iki tarafta, yani Antakya'da olduğu gibi İskenderiye'de -ve Kapadokya'da- Patristik hareketin parlaklığı, kutsal bilginin ışığı ve yöntemi hakkında açık bir bilinç sahibi olmaktan çok, her Kilise bilgininin Kutsal Ruh'un bağışının hareketi altında ve kendi payına erişmiş olduğu, fiili bir çözümden ileri gelmektedir. Ortodoks Kilise Babaları'ndan en Platoncu olanı, İbn el-Nedim'in *Fihrist*'inin Arapça'ya çevrilmiş olan bir eserini zikrettiği, Grégoire de Nysse (Nyssalı Aziz Gregorios) mistik tecrübesine, deyim yerindeyse içgüdüsel olarak, bu mistik tecrübenin bürünebileceği Platoncu ve Yeni Platoncu (özellikle Platoncu) kavramsal bir kıyafetin görüntüsünü getirmiştir. Yine Yuhanna Khrysostomos, Aristoteles'in ahlak felsefesi alanındaki çerçeveleriyle Hıristiyan ahlakının çileci-mistik talepleri arasında doğru bir dengeyi yine deyim yerindeyse içgüdüsel olarak bulmuştur. İçinde bilgeliğin bağışıyla farklı eğilimlerin birbirleriyle uyum içine sokulduğu bu üst düzlemde Kapadokyalı filozoflar ve Khrysostomos birbirlerine cevap vermekte ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bir tecrübenin didaktik ifadesinin, iletilen bir şey olması bakımından tecrübenin kendisi ve özellikle bu tecrübeyi tam olarak yaşamamış olan öğrencilerin onun hakkında oluşturmaları gereken anlayış bakımından önemli olmadığı görüşü, kesinlikle doğru değildir. Ancak İskenderiye ve Antakya okullarının birbirlerini bu tamamlayıcı eğilimlerinin sertleştiği, hatta deyim yerindeyse her birinin bizzat kendisine ihanet ettiği, daha küçük çapta öğrenciler sapkınlığa veya ayrılıkçılığa sığınırken bu iki okulun İsabilimle ilgili büyük tartışmalarda sanki iki düşman eğilimmiş gibi birbirleriyle mücadele ettikleri görülmüştür.

Öğretiyle ilgili formüllerinde, selefinden, yani Mopsuestialı Theodor'dan daha az sapkın olduğu bir gerçek olmakla birlikte, Nestorios'la ve onun uygulamadaki tutumuyla denge bozulmuştur.[27] Büyük karşıtı Aziz Krillos'un bu dengeyi bir süreliğine

27. Bunun tam tersine genel tutumundan çok daha fazla, peşinen "Nesturi" olan,

İskenderiye okulu eğilimleri lehine ama ne kadar güvensiz bir şekilde yeniden tesis ettiği ve sözel Monofizitliğin, yani eski Ortodoks birliğe kavuşturucu irfanın (*gnose*) İsabilimle ilgili meselelere uygulanmasını[28] onun öğrencilerinin çoğunu nasıl taşkınlığa sevk ettiği bilinmektedir. Antakyalı Severus, Aziz Krillos'a yanlış anlaşılmış bir sadakat göstererek Krillos'un bizzat kendisinin yumuşatmayı bilmiş olduğu Monofizit ifadelerle yetinecektir. Edesa piskoposu ve Yakubi Kilisesi'nin patronu olan Yakup Baradeus da Severus'un bir öğrencisinden başka bir şey olmamıştır. Mısır'da Arap fethinden sonra bu sözel Monofizitlik gitgide daha çok Kıpti kilisesinin amentüsü haline gelmiştir.

Yakubiliğin (ve kısmen bazı Nesturi eğilimlerin) tüm tarihinin sanki "doğa" (*physis*) kavramı üzerinde yapılmış olabildiğince yanlış yorumlamanın etrafında dönmüş olduğunu görmek acı vericidir. Yakubilerin kendileri "doğa"nın "teoloji"de (üçleme öğretisi) ve "kurtuluşun yönetimi"nde (İsabilim öğretisi) farklı anlamlarda alınması gerektiği ve bu son durumda "doğa"nın yanlış olarak "şahıs"la eş anlamlı olduğunu savunma noktasına geleceklerdir. Yunan Patristiği, bu noktada Batı'da bir Aziz Augustinus tarafından çoktan geliştirilmiş olan felsefi kavramların biraz gerisinde kaldığını göstermekteydi. Ve mezhepler, sapkınlıklar ve ayrılıkçıların artmasının pratik düzleminde yalnızca iç tecrübelerin kişisel hakikiliğine teslim edilmeyecek bir felsefi-teolojik düşüncenin geliştirilmesinin zorunluluğunu keskin bir biçimde onun (yani Yunan Patristiğinin) önüne koymaktaydı.

İskenderiyeciliğin tersine Antakya eski okulunun etkisi, vaktiyle Suriye gibi İran'da da etrafına taraftar toplayan parlak Edesa okuluna hakim olmuştu. Yukarıda bir çevirmenler ekibinin ba-

Teodor'un ifadeleriydi. Diyofizitliği (İsa'da iki doğanın varlığını) açık ve doğru bir biçimde savunma başarısı Teodor'a aittir. Onun İsa'da iki şahsın varlığını kabul etmemesi ve hipostazların birliği kavramını ortaya koyamaması kesinlikle sapkın bir ruh tutumundan değil, her şeyden önce Antakya okulunun felsefi yetersizliğinden ileri gelmektedir.

28. Gerçekten fazla aceleci davranmaksızın İskenderiye okulunun mistik atılımının etkisi altında bulunan sapmacı (*schismatique*) çizgilerde ayrımlar yapmama yönünde bir eğilimin, buna karşılık Antakya okulunun pozitif etkisi altında bulunan sapmacı çizgilerde, farlı türden ayrımlar yapma yönünde bir eğilimin varlığının altı çizilebilir. Her iki okulun en büyük bilginlerinin içgüdüsel olarak kendisine yöneldikleri birlik içinde ayrım yapma başarısı, söz dağarcığının ve tanımların sabit bir hale getirilmemiş olmasından ötürü, araştırma ve kuramsal ilerleme düzleminde her zaman tehlike içinde bulunan uyumlu bir sentezi gerektirmekteydi.

şında kendisiyle karşılaştığımız Edesa Piskoposu İbas, V. yüzyılda Ephesos "haydutluğu"nda kendisi gibi görevden alınmış, sonra Nestorius'u mahkûm etme koşuluyla itibarı iade edilmiş olan Sûrlu Teodor'un (Théodoret de Cyr) kaderini paylaşmıştır. Ancak 457'de öldüğünde Nestorius'un taraftarı olan çok sayıda Edesa hocası, İran'da Nusaybin'e sığınmıştır. Bu olay, İmparator Zenon tarafından 489'da kapatılan Edesa okulunun sonu olmuştur. Onun yerini Hıristiyan Süryani edebiyatın parlak merkezi olan Nusaybin almıştır.[29] Fakat Barsuma ve Narses'le Nusaybin, açık olarak Nesturiliği ilan etmiş ve Kalde Hıristiyanlarının kendisine yöneldiği Nesturi Kilisesi'nin teolojik merkezi olmuştur.[30] Böylece Nesturi kilisesinin "Kadıköylü" (Katoliklerden) ayrılması tamamlanmıştır. VI-VII. yüzyıllarda bu Kilise, keşiş Büyük Babai'nin şahsında aynı zamanda hem şairini hem de seleflerine göre Katolikliğe çok daha yakın olan ifadelere sahip olan din bilginini bulmuştur. Ama bundan dolayı iki Kilise arasında herhangi bir resmi yakınlaşma teşebbüsü olmamıştır. Bağdat'ın Müslüman imparatorluğun başkenti olduğu ve halifelerin İran etkilerine kendilerini bıraktıkları dönemde Nusaybin okulu onlar için zorunlu olarak Hıristiyanlığın en mükemmel teoloji merkezini temsil edecektir.

Ve her iki tarafta, Yakubiler gibi Nesturilerde de Arapça'nın bazen Süryanice'yle yarışarak kültür dili olması ve henüz çok az bilinen tüm bir (ayrılıkçı) Hıristiyan Arap edebiyatının teşekkül etmesi dikkate değerdir.

İşte bir bilgi olarak birkaç isim ve başlık.[31] Önce Asya. Çevirmen ekiplerinde daha önce zikrettiğimiz isimlerle yeniden karşılaşacağız. Böylece Nesturi Patrik I. Timotheus, Hıristiyanlığın Müslümanlara seslenme amacını güden Arapça bir açıklamasını yazmıştır.[32] Huneyn ibni İshak yine Arapça tıp eserleriyle *Filo-*

29. Sasani kralı Anuşirvan (Hüsrev). Jüstinyen'in emirnamesiyle Atina'dan kovulmuş olan Yeni-Platoncu filozofları kabul edecek olan bu aynı kişi, Hûzistan'da, içinde tıp ve Yunan felsefesinin öğretilmeye devam ettiği Cundişapur akademisini kuracaktır.
30. Nusaybin, bir şubesi olarak, Nusaybin'e bir piskopos veren ve en azından bir kez teolojik bir tartışmayı ortadan kaldırmak için hakem olarak kabul edilmiş olan Hira Nesturi okuluna sahip olmuştur.
31. Arzu edilen tamamlayıcı bilgiler Georg Graf, *Catalogue de manuscripts arabes chrétiens conservés au Caire*, Cité du Vatican, 1934'de; aynı yazara ait olan *Geschichte der christlichen arabischen literatur*, 1944 ve 1947'de ve Laurence Browne, *The eclipse of Chrstianity in* Asia, Cambridge, 1933'de bulunacaktır.
32. Halife Mehdi'nin huzurunda sergilenmiş ve Peder Louis Cheikho tarafından

zofların Özdeyişleri (*İjtimâ'ât al-falâsifa*) üzerine bir kitap[33] kaleme almıştır. XI. yüzyılda Nusaybin'in Nesturi piskoposu İlya bar Shinaia ve XIV. yüzyılda 'Abd Jesu, geriye teolojiyle ilgili Arapça polemik eserler bırakmışlardır.[34] Bu ikinci, öte yandan beğenilen bir Süryani yazardı. Birkaç Yakubiden söz edelim: X. yüzyılda Yahyâ bin 'Adî'nin polemik eserlerini görmekteyiz;[35] sonra Qustâ bin Lûqâ'nın Yeni-Platoncu gelenek içine giren eserleri var.[36] Nihayet XIII. yüzyılda Halep Yakubi piskoposu, daha sonra Tagrit Katolikos'u dolayısıyla "eski İran imparatorluğu Yakubilerinin en yüksek reisi olan ve "Arap tarihçisi ve Süryani edebiyatının son klasik yazarı" olarak meşhur olan Bar Hebraus var.[37] O, tarih, teoloji, felsefe, gramer, tıp, bütün bu türleri ele almıştır. Sadece felsefe alanıyla yetinirsek, onun İbni Sina'nın *İşârât*'ını Süryanice'ye çevirdiğini ve insan ruhu üzerine kalın bir kitap[38] yazdığını söyleyebiliriz.

Fakat Hıristiyan Arap edebiyatının en fazla geliştiği yer, Mısır olmuştur. Mısırlı Yakubiler çok çabuk Arapça'yı benimseyeceklerdir. Böylece X. yüzyılda Aşumayn piskoposu Severus (Abû'l

yayınlanmış olan bir açıklama: *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne*, al Machriq'ten seçmeler, Beyrut, 1923, s. 143-146.

33. Peder Cheikho, 1920'de Huneyn'den birkaç hızlı sayfa yayınladı: "*Comment reconnaitre la verité da la religion?*", *vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, 2. baskı, Beyrut, s. 143-146.

34. Birincinin şu eserlerine bkz. bir *De Deo Uno et Trino*, Yay. P. Malouf, a.g.e., s. 124-132; gelecek hayatla ilgili bir risale: *na'im al-akhira*, a.g.e., s. 130-132; bir Müslüman valinin karşısında Hıristiyanlığın savunulması. Bu eserin sonunda kültürel olarak Arapça'dan üstün olduğu söylenen Süryanice'nin savunması vardır: *Trois traités anciens*, s. 26-73; ikincinin de kısa bir *De Deo Uno et Trino*'su vardır (*vingt traités*, s. 120-124).

35. A.g.e., s. 70-75; bir *De deo Uno et Trino* daha. Perrier, Yahyâ ibni 'Adî'yi de yayınlamıştır: Paris, 1925. Ondan pasajlar, Peder Paul Sbath tarafından *Vingt traités d'auteurs chrétiens*, Kahire, 1929'da yayınlanmıştır. Maimonides'in Yuhanna Philoponus ve Yahyâ ibni 'Adî 'yi kişiye özel (*ad hominem*) diyalektikten ve kelam biliminin tümüyle savunmaya dönük olma özelliğinden sorumlu tutacağına, bir hatırlatma olarak, işaret edelim. Bkz. bir sonraki bölümde s. 425, 5 numaralı dipnottaki referans.

36. Pederler L. Malouf, C. Eddé ve L. Cheikho tarafından yayınlanmış olan *La différence entre l'âme (nafs) et l'esprit (rûh)* adlı ilginç ve ünlü risalesine bkz (*Traités inédits d'anciens auteurs arabes, musulmans et chrétiens*, Beyrut, 1911, s. 121-133). XII. yüzyılda İbni Davud Gundissalvi'nin Toledo ekibi tarafından Latince'ye çevrilen bu risale, ortaçağda önemli bir rol oynamıştır.

37. *EI*, Brockelmann tarafından yazılmış olan *Barhebraus* maddesi. *L'Entretien de la Sagesse de Bar Hebraus*, H. F. Jansenns tarafından Bibl. Fac. Let. Univ., Liege, LXXV. fasikülde (1939) yayınlanmıştır.

38. *Traités inédits* vb içinde yayınlanmıştır, s. 77-102.

Bishr al-Muqaffa'),[39] XIII. yüzyılda İbn al-Assâl kardeşler (üç kardeş),[40] özellikle XIII-XIV. yüzyılda ünlü Abû'l Barakât al-Kabar[41] ortaya çıkacaktır.

Ama bu kültürel adaptasyonun büyük özgün eserler doğurduğu söylenemez. Peder Chidiac'ın özü itibariyle polemik ve savunmacı olan Mısır Hıristiyan düşüncesi vesilesiyle söylediği gibi o duraklama içinde kalmıştır. XV. yüzyıldan sonra ise gerileme dönemine girmiştir. Ama halifelerin parlak çağında bile onun genel içeriği çok sınırlı kalmıştır. Bu, parlak Müslüman atılımın, buna karşılık Hıristiyan topluluğun içine girdiği zımmilik statüsünün doğurduğu kendi üzerine kapanmanın sonucu mudur? Nesturi ve Yakubiler için belki Hıristiyan ana gövdeden ayrılmanın da bir sonucudur.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Şamlı Yuhanna "Mısırlılar"ı sapkın olmaktan çok ayrılıkçı olarak tanımlamaktaydı. Bu bir anlamda doğruydu çünkü Nusaybin Nesturileri (ve onların takipçileri) Antakya okulundan geldiklerini ileri sürmeye devam edebilirlerdi. Buna karşılık Suriye ve Mısır'ın Severusçu Yakubileri İskenderiye okuluna bağlanmaktaydılar. Çoğu zaman onların Katolik Kilisesi'nden çıkmaları ve ondan ayrılmalarının siyasi tutumlardan daha derin bir nedeni yoktu. Öte yandan öğreti planında hiçbir şeyin bu şekilde bir sisteme büründürülmelerini öngörmediği eğilimlerin ve Patristik geleneklerin yanlış sistemleştirilmelerinin onları desteklemek üzere gelmiş olduklarını da söyleyemez miyiz? Ama insan bilgisinin ilerlemesi ve farklılaşmasıyla ilgili yasaları göz önüne aldığımızda büyük din bilginlerinin esinlendirici

39. Bize "Yahudilere ve Mu'tezilere karşı", "Nesturilere karşı" vb polemik eserler bırakmıştır.

40. Yorumcu Abû'l Faraj; teolog al-Safi Abû'l Fadâ'il ve ayin ve ibadet uzmanı (*liturgiste*) Abû İshâq. Peder Cheikho tarafından yayınlanmış olan metinlerle (*Seize traités théologiques*, Beyrut, 1906, s. 110 vd; *Vingt traités*, 1920, s. 132 vd) Peder P. Sbath tarafından yayınlanan metinlere (a.g.e.) bkz. Bu metinlerin al-Safi'ye mi yoksa Abû'l Faraj'a mi ait oldukları hakkında da D. B. Macdonald'ın *EI*'deki İbn al-Assal maddesine bkz.

41. "Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesinden bu yana duraklama içine girmiş olan bu çevreye nüfuz etme konusunda çok değerli bir çeşit kilise ansiklopedisi" olan (Robert Chidiac, *Réfutation*, s. 93-94) *La Lampe des Ténèbres*'in (*Misbâh al-zulma*) yazarı. Bu eser, Villecourt ve Tisserant tarafından *PO*, cilt XX'de yayınlanmıştır. Abû'l Barakât, bir "Müslümanlara cevap" (a.g.e., s. 94) da bırakmıştır. Chidiac, s. 93-94'de X. yüzyıldan XV. yüzyıla kadarki dönemde Arapça yazan Mısırlı Yakubi yazarların listesine bkz. Abû'l Barakât'ın hayatı hakkında *DTC*, cilt VIII, sütun 2293 vd bkz.

nefesinin bu düzenlenmesi bile kaçınılmaz değil miydi? Ve Kilise Babaları'nın muhteşem katkılarının kendisinde, derin ilhamını tümüyle aktarılabilir ve düzenli olan bir bilgiye çevirmeyi mümkün kılacak normlar yok muydu?

B. *Şamlı Yuhanna*

Tarihçi, Nesturi veya Yakubilerin Müslümanların gözünde Hıristiyan kilisesinin tipik temsilcileri olmaları ve böylece Hıristiyanlık ile İslam arasındaki ilişkilerin biraz çarpıtılmış olması karşısında ancak üzüntülerini ifade edebilir.[42] Kelam bilginleri, en azından VIII. yüzyılda, hem daha açık hem de daha güvenilir bir Patristik düşünceyle temas kurabilmişlerdir. Çünkü bu Yakın ve Ortadoğu ülkelerinde[43] Katolik Kilisesi de Melki biçimi altında -Arap ayin usulüne ait Melkileri beklerken o sırada Yunan ayin usulünü takip eden Melki biçimi altında- mevcuttu; hatta o, Şamlı Yuhanna'nın şahsında üstün bir biçimde temsil edilmekteydi. Şamlı Yuhanna, Yunan Patristiğinin son büyük yazarıdır. Müslüman dünyasıyla temas içinde olmuştur ve eserleri çok erken bir tarihte Arapça'ya çevrilmiştir. Yunanca ve Süryanice kadar Arapça da yazan Hıristiyan yazar Abû Qurra kendisini onun öğrencisi ilan edecektir.[44]

42. Aynı durumla XI. yüzyılda Gazali kadar bilgi sahibi bir düşünürde de karşılaşmaktayız. Mısır'da yazılmış olan *Radd al-Jamîl*'inde Melkileri reddetmesi, Yakubiler, hatta Nesturiler hakkındaki bilgisinin çok daha doğru olmasına karşın bu konuda onun da yanlış olan bilgisini göstermektedir (Gazali'nin kendi metni ve bu metnin çevirisiyle (s. 32-36), Robert Chidiac'ın *Réfutation*'u, s. 77-78'e bkz). Hıristiyan inancının diğer doğru bir biçimde yeniden tesis edilmesi çabalarında da hemen hemen aynı şeylerle karşılaşmaktayız. Örneğin, İmâm Qâsım, Kadı Bâkıllânî ve İbni Rüşt'ün, Massignon'un *Le Christ dans les Evangiles selon Gazali*, *REI*, 1932, s. 523-536'da zikrettiği Hıristiyanlığın "Üçleme" inancıyla ilgili yorumlarına bkz.

43. Bu dönemde Marûniler monotelitliğin (Tanrı'da tek bir irade olduğu yönündeki görüşün) etkisi altında bulunmaktaydılar. Şamlı Yuhanna monotelitleri sapkın görüşlüler arasında saymaktadır: *Da haer. Liber.*, *PG*, XLIV, sütun 761.

44. Harran'ın Melki piskoposu olan Theodoros'un (740-820) Arapça adı. Basılmış eserleri *PG*, Cilt XCVII, 1461-1610'da yayınlanmıştır. Geçmişte Arap dilinin hiç şüphesiz en dikkate değer Melki yazarlarından biri olmuştur. Bkz. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodorus abu-Qurra*, Paderborn, 1910. Arapça yazılmış on risalesi Başrahip Constantin Bacha tarafından yayınlanmıştır (Bu risalelerden Fransızca'ya çevrilmiş olan biri, *Sur la vraie religion chrétienne*, yukarıda zikredilen *Vingt Traités* içinde 75-120. sayfalar arasında Arapça olarak yeniden basılmıştır). *L'existence de Dieu et la vraie religion* üzerine bir diğeri, Peder Cheikho tarafından 1912'de *Machriq*'te yayınlanmıştır (ayrı basım). Nihayet bir diğeri, Tanrı'nın insan (İsa) kılığına girmesi (*incarnation*) üzerine olanı Peder Louis Malouf tarafından *Vingt Traités* içinde (s. 104-120) yayınlanmıştır. Bu aynı *Vingt Traités* içinde

Aziz Yuhanna, 675'de Şam'da doğmuştur. Şam, 635'de ilk kez kendi isteğiyle (veya hemen hemen kendi isteğiyle) Müslüman birliklerine teslim olmuştu. Balâdhurî (Belazuri) *Futûh*'unda Müslümanlara Doğu kapısını açanın piskoposun kendisi olduğunu söylemektedir. Bu piskopos, "Eutychius" denen el-Mansûr lakaplı Ibn Sarjûn'dur. Ibn Sarjûn'un torununun Şamlı Yuhanna olduğunu belirtirsek bunun önemsiz olmadığı anlaşılacaktır. Zımmi, yani Müslüman topluluğun koruması altında bulunan insanlar statüsüne girmiş olan Şam Hıristiyanlarına uygulanan koşullar o zamanlar, oldukça rahattır. Ancak bir sonraki yılın baharında Heraklius'un ordusu şehri geri almış ve Şam Aralık 636'da Müslümanlara ikinci kez teslim olmuştur. Teslim koşulları bu kez, şüphesiz daha ağır olmuştur ve o zaman şehrin içinde yalnızca on beş kilise Hıristiyanlara bırakılmış görünmektedir.[45]

Emevi hanedanın kurucusu Mu'aviye, Ali'nin ölümünden sonra başkentini Şam'a taşımıştır. Yuhanna doğduğu sırada Şam'da hüküm süren Mu'aviye'ydi. Yuhanna'nın yaklaşık 725'e kadar Şam'da kaldığı doğruysa, onun ilk dokuz veya on Emevi hükümdarının yönetimi sırasında, yani İslam'ın büyük yayılma döneminde orada yaşadığını söyleyebiliriz. Lakabı Sarjûn (Küçük Sergius) olan babasının sadece Hıristiyan topluluğun *cizye*, yani Hıristiyanların kişi başına ödemeleri gereken vergiyi toplamaktan sorumlu liderleri olmadığı, aynı zamanda Halife Abdülmelik'in maliye bakanı da olduğu anlaşılmaktadır.[46] Yuhanna sarayın büyük gözdesi Ya-

Sayda'nın Melki piskoposu Antakyalı Rahip Paulus'un (XIII. yüzyıl sonu) on kısa *Rasâ'il*'i ve *Trois traités polémiques*'de XII ve XIII. yüzyılın bir Melki'sinin, yani Şeyh 'Afif ibn al-Mu'ammal'in bir *Abrégé du dogme et réfutation des hérésies*'sinin (Yay. Başrahip Elie Batarekh, s. 73-91) bulunduğuna da işaret edelim.

45. Bu tarihsel olaylar ve Hıristiyanlara bahşedilen anlaşmalar için bkz. R. Hartmann'ın *EI*'deki *Şam* (Damas) maddesine ve yukarıda birinci kısım, I. bölüm, s. 61-62.

46. Bir Hıristiyan rivayetinin (bkz. Roma dua kitabı dersleri) Şamlı Yuhanna'yı "Emevi halifesi"nin "büyük veziri" yaptığı bilinmektedir. Bu rivayetin kaynağı, X. yüzyılda bir Arap belgesine dayanılarak Kudüslü VI. Yuhanna tarafından yazılmış olan ve "şişirilmiş bir üslubu" olan biyografidir. Peder Jugie (*DTC, Saint Jean Damascene* maddesi) bu haberin doğruluğuna itiraz etmekte haklıdır. Ama o Aziz Yuhanna'nın babasını dindaşlarının vergilerini toplamakla görevli Hıristiyan topluluğun başı olarak görmekle yetindiğinde Sarjûnî ailesinin resmi görevlerini belki gereğinden fazla önemsizleştirmektedir. İslam'ın ilk zamanlarında ve Abbasiler döneminde de maliye vezirliği görevi birden çok kez bir Hıristiyan tarafından üstlenilmiştir. O halde dönemin bu yöndeki haberlerini izleyerek bu görevi Aziz Yuhanna'nın babasına vermemize hiçbir şeyin engel olmadığını söyleyebiliriz (bkz. Lammens, "un pôete royale à la cour de Damas", *Omayyades*, s. 212). Aşağıda bu

kubi şair Ahtal'ın da dostuydu.[47] Ailesinin, yani "Sarjûnîler"in Bizans döneminde de şehrin mali işlerinden sorumlu oldukları, Sarjûn'un babası İbni Sarjûn al-Mansûr'un Şam'ın Müslümanlara teslim olmasında çok muhtemel olarak rol oynadığı ve daha önce de Mu'aviye'nin veziri olduğu düşünülürse, Yuhanna'nın üstlenmiş olduğu bu resmi görevlerde şaşılacak bir şey yoktur. Aziz Yuhanna bu görevinde acaba babasının yerine mi geçmiştir? Eğer öyleyse, bu normal olacaktır. Her halükârda o, Hıristiyan topluluğun başı olarak babasının yerine geçmiştir. Bu, onu kişisel olarak Emevi sarayı ve Müslüman topluluğuyla ilişki içine sokacaktır. Bununla birlikte onu 725'ten sonra Patrik IV. Yuhanna'yla birlikte Filistin'de görmekteyiz. Kendisine papazlık rütbesi verilmiş gibi görünmektedir. Bu konuyla ilgili olarak VII. Konsilin resmi kararlarını inceleyen Peder Jugie'ye göre o, Şam'daki resmi görevlerinden kendi özgür isteğiyle ayrılmıştır.[48] Belki (Yahudi ve Hıristiyan) zımmileri ezmeye başlayan daha katı düzenlemeler de onu buna zorlamıştır.[49] Yuhanna Aziz-Sabbas Manastırı'na çekilmiştir. Patrik IV. Yuhanna, teologu ve Diriliş kilisesinin (Saint Sepulchre) vaizi yapmak istediğinde kendisini bu manastırda bulmuştur. Putkırıcıların (*iconoclastes*) saldırılarına uğrayan ve onlar tarafından mahkûm edilen Yuhanna'ya yedinci ekümenik konsil olan II. Ephesos Konsili'nde itibarı iade edilecektir.[50] Hiç

haberin neden akla yatkın olduğunun gerekçelerini vereceğiz.

47. Bkz. Lammens, a.g.e., s. 212; 261.

48. Sözü edilen madde, sütun 693.

49. 717-720'den itibaren Müslüman İmparatorluğu, söylendiğine göre, Emevilerin en dindar insanı olan Halife II. Ömer'in düzenleme ve buyrukları tarafından idare edilecektir. Böylece başlangıçtaki doğaçlamaları daha sıkı bir düzenleme takip edecektir. Ömer'in "Kitap ehli", yani Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili düzenlemelerinde hiç şüphesiz bir adalet zihniyeti, hatta iyi yüreklilik kendisini göstermektedir. Hatta bu, devletin hazinesi bakımından o kadar olumsuz olan İslamiyet'i kabul etme hareketini frenleyecektir. Bu sırada uygulanan düzenlemeler, hiç şüphesiz Abbasi halifesi Mütevekkil tarafından uygulamaya konulan ve hayali olarak I. Ömer'e mal edilen sert düzenlemelere göre daha hoşgörülüdür. Kitap ehlinin ibadet hakkını kabul eder ama onu sınırlandırmaya başlar. (Şam Hıristiyanları şehrin duvarları dışında kalan kiliselerine karşılık Saint-Jean (Aziz Yuhanna) Bazilikası'ndan vazgeçmek zorunda kalmış olmakla birlikte) Yahudiler ve Hıristiyanlar, havraları ve kiliselerinin mülkiyetini ellerinde tutarlar, ancak onların yenilerini inşa edemezler. Onlar, yine Müslüman sitenin bir parçasını teşkil ederler ama zımmi, yani "koruma altında bulunan bağımlılık" statülerinin getirdiği külfetler kendilerini göstermeye başlar. Bu, gelecekteki tüm tarihsel dalgalanmalara bağlı olarak değişecektir.

50. Olayların tarihsel sırasını yeniden tesis etmeye çalışırken (sözü edilen madde, sütun 694-695) Peder Jugie, VI. Yuhanna tarafından biyografisinde bir araya getiril-

şüphesiz, 749'da, yani Abbasi başkaldırısının başarıya eriştiği yıl, İslam İmparatorluğu'nun başkentinin Şam'dan Bağdat'a nakledilmesinden beş sene önce, ölmüştür.

Aziz Yuhanna'nın eseri çok geniş ve çok çeşitlidir. Dinsel belagat ve şiir, tümüyle Yuhanna Khrysostomos'dan esinlenen bir tefsir, çilecilik... Ama gerçek anlamında teolojik eseri uzak ara en önemlisidir. Bu eserin dikkate değer bir kısmı (putkırıcılara, Nesturilere, Yakubilere, Monotelitlere, Müslümanlara, Manikeistlere, popüler boş inançlara karşı yürütülen) savunmalar ve polemikler grubuna aittir ve özellikle Abû Qurra'nın bize naklettiği "*Bir Hıristiyanla bir Müslüman arasında diyalog*"a işaret etmemiz gerekir. *İmanın sergilenmesi ve açıklanması* risalesinin ancak Arapça çevirisinin muhafaza edilmiş olduğunu da kaydedelim. Ama büyük eseri bir önceki bölümde genel planını incelediğimiz *Bilginin Kaynağı*'dır.

Şamlı Yuhanna belki bize tam bir el kitabını düşündürmesi mümkün olan bir teoloji büyük özeti bırakmış tek Yunanlı Kilise Babasıdır. Bu kitapta, deyim yerindeyse tüm Yunan Patristiğinin bir özetini bulduğumuz söylenmiştir. Eğer bununla kastedilen onda İrenaeus, Origenes, Kapadokya okulu düşünürleri, Khrysostomos vb düşüncelerinin tüm esasıyla karşılaştığımız ise, bu tümüyle yanlış bir görüştür. Fakat Aziz Yuhanna'nın temel kaynakları şüphesiz çok çeşitlidir. Kapadokya okulu düşünürleri, özellikle Nazianzuslu Gregorios, onda "teoloji"[51] alanında özel bir yer işgal etmektedir. Bu okul, daha özel olarak geniş ölçüde yararlanmış olduğu Sahte-Dionizos aracılığıyla Platoncu vurgu, onun içine işlemiştir. O, çok sayıda felsefi tanımlamasının unsurlarını Aristoteles'ten almıştır. Bu arada Aziz Khrysostomos, İskenderiyeli Krillos, Kudüslü Aziz Krillos vb de Aziz Yuhanna tarafından bir kenara bırakılmamıştır. Bizanslı Aziz Leontios, İtirafçı Maximus, Sinalı Aziz Anastasios, Şamlı Yuhanna'nın İsabilim alanında temel esin kaynakları olmuşlardır.[52] O, bütün bu yazarlardan hareketle sınırlı ama özgün bir sentez meydana getirme girişimin-

miş olan hikâyeleri -Yuhanna'nın mucizevi elini, Aziz Sabbas manastırına girmesinin nedeni olduğu söylenen mucizeyi, bu manastırda kendisine uygulanan çömezlik sınavlarını vb- "Arap masalları" olarak nitelendirmektedir.

51. Bu kelimenin o zaman sahip olduğu alışılan anlamda (bkz. aşağıda: içinden (*ab intra)* Tanrı, *De Deo Trino.*

52. Latin Patristiğiyle ilgili haberlerin yokluğuna sadece üzülebiliriz. Bu, o sırada Doğu ile Batı arasında mevcut olan ve daha sonra Hıristiyan birliğine o kadar zarar verecek olan kültürel kopukluğun karakteristik işaretidir.

de bulunmuştur. Ayrı monografiler veya Ortodoks irfana (*gnose*) özgü spekülatif-mistik öğreti yerine bu kez söz konusu olan, kelimenin hemen hemen çağdaş anlamında teolojiye ilişkin bütünsel bir açıklamadır.

Asin Palacios skolastik *De Deo Uno* kitaplarının planını Gazali'nin *İktisâd*'ının planına yaklaştırmak istemişti.[53] Burası, bu karşılaştırma konusunda ne düşündüğümüzü belirtmemizin yeri değildir. Ancak tarihsel etkiyle ilgili tüm meseleyi bir kenara bırakırsak, Yuhanna'nın eseri, Thomas'ın büyük *Özet*'lerinden (*Somme)* çok daha uygun olarak aşağı yukarı kelam el kitaplarının genel planı ve kuruluşunu aklımıza getirebilir. Yalnız onda eksik olan, özgün biçimi altında, Ebu Huzeyl'in sistemleştirmesinden sonra bir kural haline gelecek, buna karşılık Latin Hıristiyanlığında eşdeğerini ancak IX. yüzyıldan itibaren Scot Eriguena'da gördüğümüz, açık olarak büyük incelemelere (*traités*) bölmedir. Şamlı Yuhanna tarafından benimsenen başlığın kendisi çok sayıda Müslüman için "kelam" veya "*tevhid* bilimi"nin eş anlamlısı olacak "dinin kaynakları" (*usûl al-din*) kavramını akla getirmektedir.[54]

Felsefi verilerin kullanılması daha da aydınlatıcıdır. Şamlı Yuhanna'yı Antik Yunan felsefi kaynaklarından geniş biçimde yararlanan bir teolog olarak görmek biraz hayali bir görüştür. Onda farklı adlar altında İskenderiyeli Clemens, Origenes, Nazianzuslu Gregorios veya Nyssalı Gregorios'da gördüğümüz şekilde Hıristiyan tecrübe ve değerlerle Yunan'dan miras alınan felsefi şemaların bir içiçe geçmesi de yoktur. Öte yandan İskenderiye ve Kapadokya okullarında da bu içiçe geçme Platon veya Plotinos'tan gelmiş ve bu okullar tarafından benimsenmiş olan çerçevelerden ötürü mümkün olmuştu. Platon ve Plotinosçu felsefeler tarafından yönlendirilmiş olan doğal mistiklik (ve şiirsel temaşa) görevi, bilinçsiz olarak gerçek doğaüstü değerler tarafından yeniden üstlenilmiş bulunmaktaydı. Çok kısa olarak söylemek gerekirse, Doğu'da Kapadokya okulu, Batı'da Augustinusçuluk denen iki büyük ve saf başarıda karşılaştığımız Hıristiyanlıkla Platonculuk

53. *Les orgines de la teologia escolastica*, Mélanges Mandonnet II, Vrin, Paris, 1930, s. 60.

54. Örneğin, Eş'ari'nin *al-ibâna 'an usûl al-diyâna*'si; Samarqandî'ye mal edilen *usûl al-din*; 'Abd al-Kâhir al-Baghdâdî'nin *Kitâb usûl al-din*'i; Fahreddin Razi'nin *Ma'âlim usûl al-din*'i vb.

arasındaki ilişkilerin anlamı budur. Bu başarı, her iki tarafta, yani Doğu'da Kapadokya okulu ve Batı'da Augustinusçulukta çok farklı şemalara ve entelektüel ihtiyaçlara uygun olarak gerçekleşmiştir ama tanrısal bilgeliğin bağışıyla onu mümkün kılan ve meşrulaştıran şey, sadece tam anlamında doğaüstü tecrübenin hakikiliği olmuştur. Aziz Augustinus'ta olduğundan daha az gelişmiş olmasından ötürü bir Nyssalı Gregorios'ta, bir anlamda, daha elle tutulur olan[55] bu Platoncu vurgunun yoğunluğu, doğrudan kavramlaştırılabilir ve aktarılabilir olan bir özellik değildi. Örneğin, Nyssalı Gregorios'un planının dışına çıkarıldığı zaman o artık sürdürülemezdi, ("kutsal öğreti"nin tüm gelişmesinin kendisine yöneldiği) asıl anlamında spekülatif plan üzerinde ise o, ancak bir takım karıştırmalar pahasına sürdürülebilecektir.[56]

Şamlı Yuhanna'da böyle şeyler yoktur veya daha doğrusu bu tür karıştırmalar dogmatik açıklamalarında şurada burada kendilerini gösterirler ama onda onları daha fazla sertleştirmek yönünde hiçbir sistemleştirme mevcut değildir. Yuhanna büyük selefleri nin sonuçlarını dikkate değer bir geleneğe bağlılık duygusuyla yeniden ele alır ve (örneğin, Ekmek ve Şarap ayini (*Eucharistie*) öğretisinde olduğu gibi, tarihsel koşullar nedeniyle) ifadelerinin müteredditi kaldığı durumlarda yol, hiç olmazsa gelecekteki ayrımlara ve açıklığa kavuşturmalara geniş ölçüde açık olarak kalır. Çünkü Aziz Yuhanna'da *felsefenin, teolojinin bir aracı olarak bilinçli bir kullanımı* kendisini göstermektedir. Onda artık İskenderiye okulunda olduğu gibi yeniden ele alınan ve gerekirse düzeltilen Platon'un efsanelerine açıklayıcı bir sembol değerini tanımak söz konusu değildir. Felsefi çaba, terimlerin tanımlanmasında ve problemlerin sınırlarının çizilmesinde devreye girmektedir. Onda "ön-skolastik" diye adlandırılan ve daha önce İtirafçı Maximus'un eserlerinin gerçekleştirmeye çalıştığı bir kesinliğe kavuşturma kaygısıyla karşılaşmaktayız ve Yuhanna'nın onu Maximus'tan al-

55. Aynı zamanda daha doğrudan Platoncu da olan. Aziz Basileos'ta belirgin bir durumda bulunan Plotinos'un doğrudan etkisi, Aziz Gregorios'ta daha az görülür. Aziz Gregorios'un, her şeyden önce kendisine dayandığı şey, Platon ve onun büyük şiirsel sezgileridir ve o bunları, Stoa, hatta Aristoteles'ten gelen unsurlarla karıştırır. Bu değişik unsurların varlığı kendisini efsanelerin (burada alegorilerin) düzenlenmesinde gösterir. Onlar aslında nesnel felsefi kavrayış değerlerleriyle etkide bulunmazlar. Birkaç sayfa ileride Nyssalı Gregorios'a tekrar döneceğiz.
56. Bkz. aşağıda s. 286, 167 numaralı dipnot.

mış olduğuna şüphe yoktur.[57] Fakat Yuhanna'da henüz söz konusu olmayan şey, akılsal avadanlığın, teolojinin aydınlatıcı işlevine ilişkin açık bir bilinçle sürekli bir biçimde kullanılması olayıdır: Yuhanna bu "araçsal" felsefi unsuru özellikle açıklayıcı "girişler" biçiminde bir dizi tanımlar olarak ortaya koymaktadır.[58] Ve yine çok doğal olarak bu felsefi unsuru, Aristoteles'ten, Porfirios'tan, selefleri olan Yunanlı Kilise Babaları'ndan ve Nazianzuslu Gregorios gibi Khrysostom'dan da talep etmektedir.

Önce girişler, "felsefi bölümler"; birkaç yüzyıl sonra adı konulmaksızın, bütün kelam eserlerinin izleyecekleri formül bu olacaktır. Ancak Yuhanna'da bu girişler bir felsefe geliştirme amacına yönelmemektedir. Onların birincil amacı, *teolojik açıklamada devreye girecek olan daha önceden geliştirilmiş ontoloji ve mantıkla ilgili unsurları sağlamaktır.* Böylece bilinmemesi o kadar çok tartışma ve yanlışa neden olmuş olan doğanın, özün (*essence*), şahsın (*personne*), hipostazın (*hypostase*) ve daha birçok şeyin tanımları verilmektedir. *Teoloji, felsefeyi alıp kendi içine katmamaktadır, onu kullanmaktadır.* Buna karşılık ta başlangıçtan itibaren kelam eserleri, kendilerine uyarlanmış tüm bir felsefeyi, yani *bilgiyi ve akıl yürütmeyi araştıran bir eleştirel bilgi kuramını* (*critérologie*), bir süre için *atomcu biçimi altında Tanrı'nın aşkınlığına ilişkin Kur'ani dogmanın ifadesi olarak ilan edilmiş olan bir kozmolojiyi,* daha sonra gelişmiş kelamın kendi adına ve felsefeninki kadar ileri götürülmüş tahlillere dayanarak sergilemek isteyeceği *mantığın, doğa felsefesinin ve ontolojinin tüm bir geliştirilmesini kendi içine katacaktır* ve bu, felsefenin bizzat kendi felsefi planında açık amacı, şüphesiz savunma amaçlı apolojetik bir plan içinde hareket etmesi ölçüsünde kelamın diyalektik çabasını meşrulaştırmak olacaktır. Kelamın arayacağı şey, böylece, Yuhanna'da olduğu gibi *teoloji tarafından devreye sokulan, dolayısıyla onun tarafından yönlendirilen akılsal kavramların tanımlanması* olmayacaktır. Kelamda hakim olacak olan şey, Mu'tezile'ye veya felâsifeye karşı, *felsefenin daha üstün bir bilginin hizmetine koşulması gerektiğini*

57. İtirafçı Maximus (yaklaşık 580-662) kendisine belki Sahte-Dionizos'un eserlerinin bilgisini borçlu olduğu Yuhanna'nın belli başlı kaynaklarından biridir. Gerçekten de Maximus, Sahte-Dionizos'u şerh etmiş ve onun Aziz Paulus'un doğrudan öğrencisi olduğuna inanmıştır (Yuhanna da bu inancı paylaşmaktadır). Maximus ve Yuhanna'da (farklı ölçülerde olmak üzere) Platon'un etkisi ve Aristoteles'in katkısıyla karşılaşılmaktadır.

58. *PG*, XCIV, sütun 529-676.

gösterme değil, "girişler"in akılsal çabası ile gelenekçi ana-akım çizgisinin açık olarak belirttiği şekilde vahyedilmiş dogmaların diyalektik savunması arasında bir süreklilik olduğunu kanıtlama arzusu olacaktır.

Demek ki, Yuhanna ile gelecekteki kelam eserleri arasında felsefenin kullanımıyla ilgili olarak biçimden çok malzemeyle ilgili bir benzerlik vardır. *Bilginin Kaynağı*'nın ikinci kitabı, yani *Sapkınlıklar Kitabı*'yla[59] bütün kelam eserleri arasında değilse bile, hiç olmazsa kelamcılarda çok sık karşımıza çıkan bir zihin eğilimi arasında her zaman metodolojik bakımdan daha ciddi olan bir benzerlik saptanabilir: Çok sayıda Müslüman din bilgini bize sapkın görüşlerle ilgili eserler bırakmışlardır. Onlar arasında en ünlü olanlarını zikredersek, örneğin Eş'ari'nin *Maqâlât*'ı, İbni Hazm'ın *Fisâl*'inin ilk kısmı, Şehristâni'nin *Milal wa'l-Nihal*'ini verebiliriz.[60] Eş'ari'den İbni Hazm'a, ondan Şehristâni'ye, kesinliğe kavuşacak Müslüman yazarların eğilimi, daha önce gördüğümüz gibi, söz konusu sapkın görüşlerle ilgili eserler sanki "kanıtlamalar"da ve polemik tartışmalarda yeniden ele alınacak ve geliştirilecek olan bir hammadde, malzemeymiş gibi sapkın görüşleri öğretisel işaret noktalarına göre bir araya getirip gruplandırmaktır. Bu eserlerde böylece her mezhep veya sapkın öğretinin kendine özgü tarihsel çerçeve içinde çehresi, öğretiyle ilgili bu sistemleştirme ilerlediği ölçüde ve bunun sonucu olarak ortadan kalkmaktadır.

Şamlı Yuhanna belli başlı sapkın görüşleri eleştirel bir tarzda sayarken tüm bir Patristik geleneğe sadık kalmaktaydı. II. yüzyıl, sapkın gnostikliği yenilgiye uğratan ve *Kitab-ı Mukaddes*'in metninin doğru yorumuna dayanarak açık bir biçimde "iman"ın ilkelerini ortaya koyan Aziz İrenaeus'un *Adversus haereses*'isini tanımıştı. III. yüzyıl için önümüzde Aziz Hyppolitos'un *Bütün Sapkın Görüşlerin Çürütülmesi,* IV. yüzyıl için Origenes'in çok ateşli ama kavrayışı kıt hasmı olan ve maalesef Origenes'in kendisiyle onun beceriksiz öğrencilerini birbirine karıştırmaya katkıda bulunacak olan gelenekçi Aziz Epiphanius'un *Panarion*'u bulunmaktadır. Sahte-Dionizos'tan ve Kapadokya okulu düşünürlerinden (dolayısıyla onlar vasıtasıyla Origenes'in gerçek görüşlerinden) ne kadar etkilenmiş olursa olsun, Şamlı Yuhanna en eski sapkın

59. *PG*, aynı eser, sütun 677-780.

60. Bkz. bir önceki bölüm. Sapkın görüşlerle ilgili bir incelemenin Bâkıllânî tarafından *Tamhîd*'deki açıklamaya eklendiğini gördük.

görüşlerle -sayımını yaptığı yüz mezhepten sekseniyle- ilgili özetini hemen hemen kelimesi kelimesine Epiphanius'tan almaktadır.[61] Daha yakın zamanlarla ilgili olarak o Theodor'a, İstanbullu Timotheus'a, Bizanslı Leontius'a, Sophronios'a[62] dayanmaktadır ve "gerçekten özgün olduğu alan, İslam'la, putkırıcılıkla ve Messalienler ile akrabalığı olan mistik Aposkhitler ile ilgili olan alandır."[63] Yuhanna'da hakim olan şey, şüphesiz tam ve titiz bir tarihsel yeniden inşa etme kaygısı değil, öğretiyle ilgili bakış açısıdır. Ancak bu birinci bakış açısı da tümüyle yok değildir ve her sapkın görüş, belki bir İbni Hazm ve Şehristâni tarafından sayımı yapılan mezhep ve görüşlere oranla daha kolayca kendilerine özgü çehrelerini korumaktadır.

Gerçeği söylemek gerekirse, bu tarihten itibaren Hıristiyanlık'ta başında sapkın mezheplerle ilgili bir kısmın bulunduğu bu çeşit teoloji el kitaplarıyla artık hemen hemen hiç karşılaşmayacağız. Bundan sonra ayrılıkçı görüşleri ele almak, daha çok *tarihle ilgili kitapların* alanına ait olacaktır. Kuramlarla ilgili kitaplarda onlar (bazen biraz fazla erken bir tarzda) tarihsel bağlamlarının bilindiği varsayılan tezleriyle ancak bir hatırlatma kabilinden yer alacaklardır. İslam'da da aynı şey olacaktır ama geçmişin farklı okulları ve eğilimlerinin tarihsel içeriğine ilişkin bir kaygıyla karşılaşmak için -örneğin, Ahmed Emin'in kitaplarında- içinde bulunduğumuz yüzyılı ve Batı biliminin etkilerini beklememiz gerekecektir. Ancak öğretiyle ilgili bir başkanlığın olmamasının düşündürebi-

61. Ve Aziz Epiphanius'un kendisi, ilk üç yüzyılın sapkın mezhepleri ile ilgili olarak Aziz Justinus, Aziz İrenaeus ve Aziz Hyppolitos'u tekrar etmektedir.

62. Bu sayımın kendisi Yuhanna'nın bilgisinin genişliğini göstermektedir. Onda kimlerin adı geçmektedir? Antakya okulunun gelenekleriyle dolu ve Kadıköy konsilinde Nesturilik suçlamasından aklanmış olan Theodor'un (V. yüzyıl, *Histoire abrégée des Hérésies*); gelenekçi Timotheus'un (VII. yüzyıl başı, *Réconciliation des hérétiques* üzerine risale); Monofizitlerin büyük hasmı, daha sonra mücadele ettiği Nesturiliği terk edecek ve Mopsuestialı Theodor'u Nesturi yanlışlardan sorumlu insan olarak ihbar edecek olan, bir süre için Origenes'e "Origenesçi" olarak saygınlığını tehlikeye düşürecek kadar bağlanan Bizanslı Leontius'un (VI. yüzyıl, *PG*, cilt LXXXVI); nihayet yukarıda sözünü ettiğimiz, 635'de Kudüs piskoposu olan Aziz Sophronius'un (*PG*, cilt LXXXVII; bkz. yukarıda s. 194, dipnot 3). Yukarıda gördüğümüz gibi Yuhanna bunlardan ilkini bir monotelit olarak suçlamış ve İsabilimle ilgili tezlerin geleneksel formülünü savunmaya ve açıklığa kavuşturmaya devam etmiştir. Çağdaşı olan büyük mistik yazar İtirafçı Maximus, bu konuda daha da açık çizgilere sahip olan argümantatif sağlamlığıyla temayüz edecektir.

63. M. Jugie, *DTC*, a.g.e., sütun 697. Bu kitabın son sayfaları (*PG*, XCIV, sütun 764-777), İslamiyet'in polemik bir tarzda açıklamasının uzak ara en ileri götürülmüş olanıdır (sütun 764-773).

lecği gibi, o zaman biraz canlılığını yitiren şey, doğru görüş ve sapkın görüş kavramlarıdır.

"Felsefi bölümler" ve "sapkın görüşlerle ilgili bu kitaplar" sadece girişlerdi. Yuhanna'nın sözünü ettiğimiz eserinin ana gövdesi *doğru inancın açıklanmasıdır*[64] (*De fide Orthodoxa*). Onun dört bölüme bölünmesi çok sonradandır ve yazar, İznik-İstanbul dinsel ilkeler kitabının (*symbole*) maddelerini çok yakından takip eden yüz bölümlük bir bölmeyle yetinmiştir. Onun Kendisinde Tanrı (Bir ve Üç); (dönemin doğa felsefesi ve kozmolojisinin zor duruma soktuğu) yaratım[65] ve İsabilim şeklindeki genel planı bundan kaynaklanmaktadır. Bunları daha sonra basit olarak dönemin tartışmalarına göre biraraya getirilmiş gibi görünen bir dizi mesele takip etmektedir. Demek ki, bu sistemleştirme denemesi, skolastik çağda geliştirilmiş *Summa*'ların (Büyük Özetler) kazanacakları kesinliğe sahip olmaktan uzaktır. Onun İslam'da birkaç yüzyıl sonra "yenilerin yolu"na göre yazılmış kelam el kitaplarının kazanacakları sistemleştirme derecesine oldukça iyi bir biçimde karşılık geldiklerine dikkati çekmek ilginç olacaktır. Bir kez daha etkilenmeler meselesini mümkün bir olay olarak bir yana bırakıyoruz ve planlarda genel bir karşılıklılığın zorunlu olarak bizi dolaysız bir etkinin varlığına götürmesi gerektiğini düşünmüyoruz. Öte yandan, ortak olan biricik noktalar, yani Tanrı'nın özü (ve sıfatları): Tanrı ve fiilleri ve kurtuluşun yönetimi (burada İsabilim) gelişme aşamasına aittir ve bu şekilde çizilmiş olan şema belli bir gelişme aşamasına gelmiş olan tektanrıcı teolojiler için o kadar normaldir ki, şüphesiz Şamlı Yuhanna'nın Ebu Huzeyl'in problematiği üzerine herhangi bir etkisini kanıtlamak, Asin'in bize göre anlamsız olan görüşünün tersine, *İktisâd*'ın planında gelecekteki *Summa*'ların planının ilk kaynağını görmek kadar çetrefil bir meseledir.

Öte yandan ana bölümlerin kendileri içinde de belirgin bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Hıristiyan açıklama, içinde teolojinin aydınlatıcı işlevinin kendini gösterdiği organik bir planı benimsemeye yönelmektedir. Buna karşılık Müslüman açıklama, polemikle ilgili koşullardan, dolayısıyla yukarıda kelamla ilgili olarak

64. *PG*, a.g.e., sütun 789-1228.

65. Özellikle Ephesoslu Nemesius'la İtirafçı Maximus'tan esinlenmiş bir antropolojiyle birlikte. Yukarıda sözü edilen sütun 917-961'le işaret edilen çok sayıda göndermeye bkz.

varlığını kabul ettiğimiz onun savunmacı apolojetik işlevinden doğmuş ve bir araya getirilmiş olan bir dizi meseleyi içermektedir ve bu durum, Taftazâni veya Curcani'nin büyük eserlerinde elle tutulur olarak kalacaktır. Bazen bu meseleler dizisini tespit eden, eski *'akaid*ler, eski amentülerdir. Ama onları harekete geçiren, polemik ihtiyaçlardır. Bir kelam kitabından böylece hemen ilk bakışta ikili bir izlenim ortaya çıkmaktadır: büyük genel çerçevelerin mantıksal art arda gelişi ve bu çerçeveler içinde oldukça gevşek bağlarla birbirlerine bağlanan bir dizi problem. Bu durumda bölümlerin ayrıntılarının düzenlenmesinin nedenini, mantıksal bağlantı veya zincirlenişte değil, kendisine daha sonra yazardan yazara sadık bir şekilde sürdürülen tüm bir geleneğin gelip eklendiği inançla ilgili kavgaların veya ilk "sapkın görüşler"in tarihinde aramak gerekir.

Belki *Doğru İnanç*'ın (*fide orthodoxa*) bazı pasajlarının gösterdiği kesin düzenleme yokluğuna ve özellikle dördüncü kısımdaki problemlerin çeşitliliğine de benzer nedenler bulmamız gerekmektedir. Eser şüphesiz, özellikle dönemin dogmalarla ilgili kavgalarına bağlıdır. Fakat şu veya bu analizin hareket noktasının doğmakta olan bir sapkınlık olduğu durumda bile Yuhanna'nın düşüncesinin tüm hareketi *vahyedilmiş sırrın derinleştirilmesi* üzerinde odaklanmaktadır. Bu nedenle o, selefleri olan Kapadokya okulunun geleneği içine yerleşmektedir ve bu vesileyle gelecek çağların daha ileri sentezlerini haber vermektedir.

Billuart, Patristik çağı, Doğu'da Şamlı Yuhanna'dan, Batı'da (Pierre) Lombard'dan önce bitirmeyi teklif etmekteydi. Böylece *Doğru İnanç*'ın Batı'daki baskıları oldukça haklı olarak ona *a posteriori* olarak (Lombard'ın) *Sententia*'sının bölmelerini verebilmişlerdir. Aziz Thomas'ın VIII. yüzyıldaki öncüsüne (yani Şamlı Yuhanna'ya) sempatisi açık olduğu gibi bu olayda da açık bir karşılama, yani Lombard'ın eserinin Yuhanna'nınkinin bir karşılığı olması söz konusudur. Aquinolu Thomas, Yuhanna'yla Yunan Patristiğinin en hakiki çizgisinin içine nüfuz etmiştir. Ancak Yuhanna'dan daha şanslı olan Thomas, ona Latin Patristiğinin büyük ölçüde üstlendiği tüm düşüncesini de eklemeyi başarmıştır. Gerçekten VIII. yüzyılda Hıristiyan Doğu'yla Batı arasında çoktan kesinleşmiş olan belirgin kopma, zorlukla kapatılabilir bir kesinti meydana getirmiştir ve Augustinus'tan dört yüzyıl sonra yazan

Şamlı Yuhanna bunun sonucu olarak onun (yani Augustinus'un) mesajından hiçbir şeyi kullanamamıştır.

O halde Şamlı din bilgininde teolojik bilgiyi düzene sokma ve hatta yukarıda gördüğümüz gibi onu kesin bir felsefi avadanlıkla donatma yönünde inkâr edilemez bir girişim mevcuttur. Bununla birlikte, bu teolojik bilgiyi bağımsız bir bilim yapacak insanda formla ilgili ilke eksikti. *Yuhanna skolastik sentezi başlatmaktan çok ona girecek hammaddeyi, malzemeyi getirmekteydi.* O, bu sentezin düzenlenme ilkesinin kendisini keşfetmekten çok onun meselelerini, genel dış çerçevelerini haber vermektedir ve kullandığı felsefi avadanlık yetersiz kalmaktadır; özellikle de yeterli olmayan bir biçimde onunla bütünleşmektedir. Ancak öte yandan Yuhanna bu ilkeyi elde etmeye ve böylece büyük Patristik mirası değerlendirmeye çalışmaktadır. Eseri Patristik dönem ile Skolastik dönem arasında, bilgiyi kazanma tarzı bakımından birinciye daha yakın olan ama bu şekilde kazanılmış verilerin sergilenme ve kullanılma tarzı bakımından ikinciyi haber veren bir geçiş aşaması olarak kalmaktadır.

Ve onun kelam üzerine (kanıtlanması gereken) doğrudan etkisini değil, hiç olmazsa, onunla mümkün birleşme noktalarını en iyi bir biçimde açıklayan şey, şüphesiz budur. Şamlı din bilgininin kutsal bilimi düzenlemesi Skolastiğin düzenlemesini haber vermektedir. Ama onun böylece ulaştığı sistemleştirme derecesi, yaklaşık olarak kelam biliminin ulaşacağı nihai sistemleştirme derecesine karşılık gelecektir. Eğer aralarında mümkün bir tekabül, bir paralellik varsa bu, problemlerin içine yerleşmiş oldukları ışıkta değil, onların devreye sokulmasındadır ki bu bize göre tam olarak Yuhanna'ya özgü olan, ona özel olarak ait olan şeydir. Çünkü kelamın her şeyden önce dogmaların polemik bir tarzda savunulmasını en mükemmel bir duruma getirmeyi hedeflemesine karşılık *Doğru İnanç* bu noktada bütün Yunan Patristiğinin tüm teolojik mistik sezgilerini yeniden ele almakta ve onları yoğunlaştırılmış bir hale getirmektedir.

Olayı sezinler gibi olmaktayız: Kelam ve Hıristiyan teolojisinin her biri kendi çizgisini izleyecektir ve onların cevap verdikleri ihtiyaçları gerçekten ancak onları yöneten Müslüman ve Hıristiyan ortamların kendilerine nüfuz ettiğimiz zaman kavrayabiliriz. Bu ortamı meydana getiren şeyler nelerdir? Temel tektanrıcılıkların kendilerinin canlı hale getirdikleri tarihsel-coğrafi koşullar tara-

fından ortaya konan çağlar içindeki özel karşılaşma noktaları ve başlangıç İslam'ı tarafından yeniden ele alınan ve her iki tarafta belki kelimenin gerçek anlamında bir takım etkilerde bulunmalardan çok bazı şeylerin ödünç alınmasına ve teknik avadanlıkların mükemmelleştirilmesine yol açan Yahudi-Hıristiyan ortak unsurlar.

II. Bazı Ortak Problemler

Bir yandan kelamın, diğer yandan Patristik çağda Hıristiyan düşüncesinin tedrici olarak gelişmesi sonucunda, Müslüman ortamında olduğu gibi Hıristiyan ortamında da teologların ortak bazı problemler ve benzer çözümler üzerinde karar kılmak durumunda kalmış olduklarını dikkate alırsak, vardığımız bu sonucun daha büyük bir güçle kendisini kabul ettireceğine inanıyoruz. Bu kelimeyi dar anlamında alarak "benzer" çözümlerden söz ediyoruz: Bu, aralarında özsel farklılıklarla birlikte belli bazı benzerliklerin bulunduğu çözümlerin birbirlerine karşılık gelmesinin söz konusu olacağı anlamına gelmektedir. Bize göre özellikle *kutsal metinlerin kullanılmasında Yunan kültürünün rolü* ve *felsefe ve teolojinin birbirinden ayırt edilmesi veya edilmemesi* konularında durum bu olacaktır. Bu kez kelamın başlangıçlarıyla, aynı zamana rastlayan Patristiğe göndermede bulunmakla yetinmeyeceğiz. Geçmişi sorgulayacağız ve en kuramsal eğilimler, yani İskenderiye okuluyla Kapadokya düşünürleri üzerinde özel olarak durmaktan çekinmeyeceğiz.

A. *Giriş Niteliğinde İki Mesele*

1. *Adlandırma*: Önce basit bir vokabüler meselesini açıklığa kavuşturalım. Bu sayfalarda "teoloji"den söz ettiğimizde zorunlu olarak XIII. yüzyıldan bu yana alışılan anlamda teolojiyi, daha kısa bir biçimde söylemek gerekirse, kesin anlamında "doğaüstü teoloji"yi, yani "imanın aydınlattığı akıl aracılığıyla vahye dayanan veriyi aydınlığa kavuşturma"yı kastediyoruz. "*Theologia*" terimi, Yunan Kilise Babaları'nda, pagan anlamını korumaya devam etmesinden sonra, Latin Patristiğinde olacağından çok daha çabuk bir biçimde bu anlamdan arınmıştır. Bu süreci İskenderiyeli Clemens ve özellikle onu "Tanrı'nın temaşa edilmesi"ne özdeş kılan Origenes başlatmışlardır. Kayserili Eusebius, tereddüt etmeksizin "*theologia*" terimini, henüz kesinlikle bilim olarak ör-

gütlenmemiş bir disipline değil, ama "gerçek Tanrı'nın bilgisi"ne uygulamaktadır. Bu dönemde terim, basit olarak etimolojik anlamına çok yakın durmakta, "Tanrı üzerine konuşma"yı, "Kendisinde, üçlü hayatında göz önüne alınan Tanrı"yı ifade etmektedir. Yunan Kilise Babaları'nda, özellikle Kapadokya okulu düşünürlerinde "teoloji" bu bakış açısından "ekonomi"ye (*oikonomia*), yani Tanrı tarafından istenen tüm kurtuluş yönetimine, o halde İsabilime karşılık gelmektedir. Daha da ayrımlaşmış bir anlamda "teoloji", bu dönemin yazarlarında, Kendisinde göz önüne alınan Tanrı'nnın bilgisine *giriş tarzı* olacaktır. Bu anlam özellikle Sahte-Dionizosçu eserlerde hakim olacaktır; "mistik teoloji", "sembolik teoloji", "negatif teoloji" vb deyimler bundan kaynaklanacaktır. Peder Congar'ın iyi biçimde belirttiği gibi bu terimlerde teoloji diye adlandırdığımız şeyin farklı kısımları değil, onun sırrını farklı göz önüne almalar ve ona farklı yaklaşım tarzları söz konusudur.[66] Ve "negatif teoloji" "yöntemle ilgili bir tutumdan daha fazla bir şey"i, "Sahte-Dionizos'un tüm sentezine bağlı öğretisel bir tutumu", Nyssalı Gregorios'un bize yolunu gösterdiği tanrısal Karanlığa girişi temsil etmektedir. Nihayet çileci-mistik literatürde Evagrios Pontikos'dan Fotiseli Diadokos'a ve daha sonra İtirafçı Maximus'a kadar "teoloji", daha önce Origenes'te olduğu gibi, ruhun hayatının zirve noktasındaki haz, mutluluk verici irfan (*gnose savoureuse*) olur.[67]

66. *Théologie* maddesi, *DTC*, sütun 344.

67. A.g.m. Böylece Diadokos şunları yazmaktadır: "Tanrı'mızın bütün bağışları mükemmeldir ve bütün nimetleri sağlar ama onların hiçbiri teoloji kadar kalbimizi alevlendirmez ve onu iyiliğinin sevgisine yöneltmez" vb *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, Çev. R. P. Éd. des Places, "Sources chrétiennes" Koleksiyonu, sayı: 5, s. 126. Bununla birlikte "teoloji" burada Thomasçı anlamda "teolojik bilgelik"ten ayrı olan "mistik bilgelik"le tam olarak örtüşmemektedir. Çünkü bunlardan ilki "doğaüstü ışık ve tarz", ikinci ise "doğaüstü iman tarafından aydınlatılan aklın ışığı, akılsal tarz" anlamına gelir. Diadokos onu -tüm İskenderiye geleneğinin içine girdiği- haz verici olmakla birlikte entelektüel olan bir "irfan"la (*gnose*) tanımlamaktadır: "Aklımız çoğu zaman duayı sabırsızlıkla destekler; bunun nedeni aklın dua etme gücünün aşırı sınırlılığı ve sıkışıklığıdır. Ama o, Tanrı üzerine düşünmenin özgürlük ve genişliğinden ötürü seve seve kendini teolojiye bırakır" (a.g.e., s. 126-127). Ve yazar bu arada mümkün olduğu kadar kendimizi duaya vermemiz gerektiğini tavsiye etmeyi ihmal etmez. 78. sayfadaki dipnota da bkz. Père des Places'a göre "Aydınlanma (*hotismos*) demek olan irfanın (*gnosis*) en üst derecesi olmaksızın mümkün teoloji (*theologia*) yoktur." Burada İskenderiye irfanının sanki bir kalıntısı, hatta sistemleştirilmiş bir kalıntısı söz konusudur ve onda Kapadokya okulunda veya Şamlı Yuhanna'da olduğundan çok daha hakiki biçimde Gregorios Palamas'ın bazı kuramlarının ve onun "tanrısal öz ile tanrısal enerjiler arasındaki gerçek ayrım"ının

(Yaklaşık olarak "teoloji" diye çevirdiğimiz) kelam veya tevhid bilimi, *İslam'da hiçbir zaman Hıristiyanlık'ta ona karşılık olan irfani* (gnostique) *ve mistik anlama sahip olmayacaktır.*[68] Bizim ön-kelam diye adlandırdığımız şeye genellikle daha başlangıçta "entelektüel düşünme" anlamında "fıkıh" denildiğini biliyoruz. Kelam, nihai teknik anlamını fıkıh terimi sırf hukuk bilimini işaret etmek üzere kullanılmaya başladığı zaman almıştır. Mu'tezile döneminden itibaren durum budur. Burada da (etimolojik anlamında) Hıristiyan "*theologia*" kavramının bir etkisini görmek ve "*logos*" ile "kelam" (söz, konuşma) arasında bir eşdeğerlik tesis etmek mi gerekmektedir[69]? Hiçbir şey daha az kesin olmamakla birlikte bu mümkündür. Her halükârda Hicret'in III. yüzyılından itibaren sözün bilimi olarak kelamın en teknik anlamında, yani "tevhid bilimi"yle (Tanrı'nın tekliğinin bilimi) eşanlamlı bir kelime olarak kullanılacak olması anlamlıdır. Buna karşılık Hıristiyan düşüncesinin "teoloji"yi bizim bugün tanımladığımız şekilde tanımlaması için Latin XII-XIII. yüzyıllarını beklemesi gerekecektir.

2. *Farklı hızlar*: Tarihinin ta başından, ilk yüzyıllarından itibaren Hıristiyan dinsel düşüncesi *vahyedilmiş verisini bir yandan açıklığa kavuşturma, diğer yandan savunma* çabası içine girmiştir.[70] Sekiz yüzyıl sonra, yani Hicret'in ilk yüzyıllarında onu, Hı-

uzak bir yankısının bulunup bulunmadığını kendimize sorabiliriz. (bkz. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 68 vd. Yine Dörr'e (a.g.e., s. 79, 2 numaralı dipnot) dayanarak Pere de Places'ın teklif ettiği gibi Diadokos'da "*energeia*"yı "Kutsal Ruh'un ve onun bağışlarının fiili" anlamında almak son derece daha doğru görünmektedir. Ve Palamas'ın sistemleştirmesini daha doğrudan Sahte-Macaire'e dayandırmak uygundur.

68. Evagrius'un ve Diadokos'un "*teologia*"sını oldukça doğru bir biçimde karşılayacak şey, Sûfi "ma'rifa" (harfi harfine bilgi) kelimesidir.

69. Macdonald'ın Taftazâni'nin bu yöndeki açıklamalarını zikrederek *EI, Kalâm* maddesinde savunduğu tez budur. Öyle görünüyor ki, *kelam* başlangıçta sadece (Tanrı'yla ilgili şeyler üzerine) "bir konuşma" anlamında kullanılmış olmasına karşılık zamanla "*antonomose*" (özel bir terimin genel veya genel bir terimin özel bir anlamda kullanılması) yoluyla bu şeyler üzerine "en üst derecede konuşma" anlamına gelmiştir.

70. III. yüzyılın büyük İskenderiye hareketini bir yana bırakarak I. yüzyılın sonu, II. yüzyılın başının Havari Kilise Babaları'nı, II. yüzyılın sonunun savunmacı (apolojist) Kilise Babaları'nı düşünelim. O halde bu açıklığa kavuşturma ve savunma hareketi birinci ekümenik konsilden (İznik 325) çok önce başlamıştır. Muhammad Abû Zahra'nın daha önce zikrettiğimiz ve Hıristiyanlığın "tarihsel" dönemi olarak ilk ekümenik konsili vermekle yetinen *Les étapes parcourues par les croyances des*

ristiyan din bilginlerinin sürekli olarak kendisinden beslendikleri ve beslenmeye devam edecekleri tüm geçmişiyle zenginleşmiş, eşsiz ve her zaman canlı olan eserlerle aydınlanmış, bununla birlikte hâlâ bağımsız bir disiplin olarak normlarını aramaya devam eden bir durumda görmekteyiz. "Teoloji" kelimesini telaffuz ettiğimizde düşündüğümüz "teşekkül etmiş" teolojiye, yani içgüdüsel olarak İslam'la ilgili olarak bir işaret noktası olarak aldığımız teolojiye sahip olmamız için bazıları tartışılmaz bir kültürel gerileme olarak kendisini gösterecek daha birçok yüzyıl, Latince ifade edilmiş Batı düşüncesinin katkısı ve onun ayrımlar yapma yönündeki kaygısı, bunlara ek olarak da daha birçok dış katkı gerekecektir.

Kelamın da teşekkül etmesinin yavaş yavaş gerçekleştiğini mi söyleyeceğiz? Ama Hıristiyanlığın on üç yüzyılıyla karşılaştırıldığında üç, en fazla dört yüzyıl nedir ki ? Ve işte okulları ve didaktik eserleriyle, yöntem ve problemleriyle İslam'da din bilginlerinin "kelam bilimi" *(ilm al-kalâm)* diye adlandıracakları bilim, "teşekkül" etmiş olarak karşımızda bulunmaktadır. Ancak bu bilim, öte yandan katalogu yapılmaya ve birbirini takip eden yüzyıllarda tekrarlanan el kitaplarında "donma"ya da hazır bir bilimdir.

Bununla birlikte büyük eserinde Şamlı Yuhanna tarafından benimsenmiş olan yöntemler üzerindeki analizimiz, bize iki veya üç yüzyıl içinde bu şekilde teşekkül etmiş kelam biliminin, ulaşmış olduğu düzenleme bakımından gelecek ortaçağda bilimsel bakımından ileri götürülmüş olan sentezle değil ama sistemli bir zihnin tam anlamında Patristik geleneklerden çıkarabileceği düzenleme derecesiyle uyum içinde bulunduğunu göstermektedir. Acaba burada, aradaki farklılıkları, inanma eğiliminde olabileceğimiz gibi, tarihsel etkilerle açıklayabileceğimiz yalnızca farklı hızlar mı söz konusudur? Kelam, Hıristiyan düşüncesinin kendisinden daha önce kazanmış olduğu teknikler sayesinde araştırma yüzyıllarından tasarruf mu etmiştir? Yoksa daha derinden karşılıklı ışıklarının, (en azından formel) konularının, hatta her ne kadar birbirleriyle benzerlik gösterseler de karşılaştırılmaları mümkün olmayan yöntemlerinin gerçekte farklı olmasından ötürü farklı hızlara göre teşekkül etmiş olmalarından ötürü kelam ile Hıristiyan teolojisinin daha derinden bazı içsel özellikleri mi söz konusudur?

chrétiens adlı kitabı, bu bakımdan zenginleştirilmeyi ve tarihsel olarak gözden geçirilmeyi gerektirmektedir.

B. *Kutsal Kitaba İlişkin Malzemenin Kullanılması*

İşte en azından ikisi arasında ortak olacak bir nokta: Hıristiyanlık ve İslam'ın her ikisi de kendilerini metin temelli bir tektanrıcılık olarak takdim ederler. O halde kutsal metinlerin yorumlanması, kelamın teşekkülü ve Patristiğin gelişmesinde hangi rolü oynayacaktır?

Dört ana tür, Doğu Kilise Babaları'nın edebi üretimini kendi aralarında paylaşmaktadır: I) Polemik eserler ve hasımlara reddiyeler; II) dinsel öğütler (*homélies*), ahlaki vaazlar; kasvetli nutuklar; III) (bizzat Tanrı'nın kendisi üzerine) "teolojik" konuşmalar veya Nyssalı Gregorios'un *Discours catéchétique*'i gibi bazıları bütünsel bir açıklama biçimini alan din öğretimi kitapları;[71] IV) son olarak kutsal metinlerin şerhleri. Şamlı Yuhanna bir yana bırakılırsa, bunlarda pek bir "teoloji" büyük özeti (*Summa*) söz konusu değildir. Bu dört tür, Latin Patristiğinde de karşımıza çıkmaktadır; yalnız onlarda bu "konuşmalar" uzun monografik eserlere dönüşmekte ve problemlerin kendileri de önemli perspektif değişikliklerine uğramaktadır.

Özellikle kutsal metinler üzerine şerhler çok sayıdadır. Öte yandan, Kutsal Kitaplara göndermeler, kutsal metinlerle ilgili verilerin kullanılması, bütün bunlar, metinler üzerinde sürekli düşünmeden beslenen diğer üç türe ait yazılarda da ortaya çıkmaktadır. Birinci yüzyıldan itibaren Romalı Aziz Clemens'in ve Antakyalı Aziz İgnatius'un "kitaplar"ı doğrudan yorumla ilgili bir analiz kaygısına veya metinlerin tartışılmasına yönelik olmayan, parlak bir dogmatik öğretim olarak Kutsal Kitaplar hakkında çok derin ve kişisel bir bilginin varlığına tanıklık etmektedir Yüzyıllar boyunca, Kutsal Kitaplar üzerine gerçek anlamında şerhler çoğalırken, kutsal metinsel veri üzerindeki bu vurgu bütün savunmalarda, nutuklarda, din öğretimi kitaplarında karşımıza çıkmaktadır. Latin Batı dünyasında ve büyük ölçüde ortaçağda da durum aynı olacaktır. Şüphesiz bu, *Tefsir*'i, yani *Kur'an*'ın açıklanması etrafında İslam'daki ilk araştırmaları çağrıştırabilir. Gerçekten İslam'da da bununla benzerlik gösteren ve psikolojik diyebileceğimiz belli bir başlangıç tutumuyla karşılaşmaktayız: Bu, "vahyedilmiş metne gösterilen ateşli ve saygı dolu bağlılık"tır. Ancak

71. Ama bunlar kesinlikle bütüncül açıklamalar değildirler. Louis Meridier, *Discours catéchétique*'in (Hemmer ve Lejay Koleksiyonu, Yay. Picard, Paris, 1908) neşri ve çevirisinin girişinin 9. sayfasına bkz.

Müslüman tefsirinin her şeyden önce heterodoks bir havanın damgasını taşımasına, doğmakta olan kelamın gerçek *anlamında tefsirin katkısını zenginleştirmekten çok kutsal metnin içeriğini, onu inkâr edenlere karşı savunmaya* yönelmesine karşılık ilk Hıristiyan yazarlar, sürekli olarak *kutsal metinleri derinleştirmeye* ve *iman hakikatlerini, doğrudan teolojik bir bakış açısından müminlere öğretmek için kullanmaya* gitmekteydiler.

İslam'da din bilimlerinin göreli olarak çabuk sistemleşmesi daha ilk yüzyıllardan itibaren *tefsirle kelam arasında açık bir ayrımı*, Hıristiyanlık'ta *yorum* ile *teoloji* ayrımından çok daha erken ortaya çıkan ve özellikle öğretimde belirgin olan ayrımı doğurmuştur. Mu'tezile döneminden itibaren tefsir ile kelam arasındaki işbirliğinin sıkı olduğu ve ikincinin birinciyi kullandığı ve etkilediği söylenerek bize itiraz mı edilecektir? Ancak bu durumda *Kur'an* tefsirini yönlendiren, tesis edilecek dogmayla ilgili tezlerdir ve bir kez yorumlandıktan ve açıklandıktan sonra kutsal metin derhal delil, belirleyici kesin kanıt olur. *Oysa Hıristiyanlık'ta Kilise Babaları'nın en derin düşüncelerinin gidip aranması gereken yer, çoğu zaman onların yorumla (tefsir) ilgili eserleridir* ve eğer onlar (Kilise Babaları) bu şekilde kutsal metinlere kendilerini vakfetmekteyseler, bunun nedeni, ondan *imanın ışığı altında sırların haz verici kavranışını* elde etme amaçlarıydı.

Fakat öte yandan ortak titreşimleri olan çok sayıda problem de vardır: büyük tefsir yazarları ve onlardan sonra veya onlarla birlikte kutsal metinleri kullanacak olan bütün "kelam ehli", hatta bütün felâsife, lafzi (*litteral*) anlamın tesisinde riayet edilmesi gereken kurallar üzerinde ısrar etmekte, vahyin, şu veya bu ayetin "iniş"inin (*nuzûl*) koşullarını tarihsel olarak yerine yerleştirmek için gramer ve filolojinin bütün imkânlarına, retoriğin verilerine, eski Arap şiirinin zenginliklerine başvurmaktadırlar.[72] Bu, Antakya okulunun lafzı ön plana alan çok sayıda yöntemlerinin üzerinde ısrar edeceği yorumla ilgili kurallarının bir yeniden ele alınması değil midir?[73]

72. Bkz. yukarıda birinci kısımın I. bölümünde s. 54-57. Curcani gibi "yenilerin yolu"na mensup bir Eş'ari, geleneksel kanıtların eleştirel analizinde onun üzerinde ısrar edecektir. Bkz. *Mewâkıf*, cilt II, s. 52 vd.

73. Mopsuestialı Theodor'un büyük ilkeleri; gramer ve filolojiyle ilgili incelemeler ("İbrani kurallar"ın önemi), tarihsel incelemelerdir. Eğer uygulama her zaman sonuca götürücü olmamışsa, bundan 1) (ilkelerin kendilerini değil) dönemin bilimsel imkânlarını, 2) Theodor'un özellikle onları uygulamasında (örneğin, "tipsel" ve "va-

Antakya'nın yorumbilimsel (*herméneutique*) bir okulu temsil etmesine karşılık lafzi anlamla ilgili bu yöntemlerin -aşırılık yanlısı mezhepler hariç- her Müslüman yazar tarafından kabul edilmiş şeyler olduğu söylenerek buna itiraz mı edilecektir? Fakat Antakya okulunun, genelleştirilmiş alegori ilkesinin kendisine ve bundan daha da çok onun uygulamalarına karşı çıkmasına karşılık, İskenderiye okulu, bundan dolayı, lafzi anlamı kesinlikle reddetmeyecektir.[74] Benzer şekilde bütün Müslüman yazarlar bu ilkeler üzerinde aşağı yukarı görüş birliği içindeyseler de öte yandan bazılarının lafzi anlamdan başka bir şeyin adını bile duymak istememelerine karşılık bazıları gerektiğinde ezoterizme (Batıniliğe) sığınarak yorumla ilgili yolu daha büyük ölçüde benimseyecektir.[75] İlk tarihsel tefsirlerin Talmudik etkilerle yüklü efsanevi (*mythique*) yorumlara karşı çıkarak teessüs ettiklerini gördük "Eskiler"in (*salaf*) taraftarları, bundan daha da ileri giderek, Mu'tezililerin, "sonrakiler"in ve felâsifenin "metaforlarına ve alegorileri"ne karşı çıkarak kendilerini ortaya koyacaklardır. Bu durumda onların "lafızcılık"ları (*litteralisme*) Antakya okulununkinden *çok daha ileri* gidecektir: onlar *gerçekten* "görünen" (*zâhir*) anlamın tarafını tutacaklardır. Öte yandan *Kur'an* "tanrısal vahyin son sözü" olduğundan ve onda "*Eski Ahit*"in hiçbir yorumu işin içine karışamayacağından Sûrlu Theodoret'in, hatta Mopsuestialı Theodor'un onun ilkesini kabul ettikleri tarzda[76] ne "tipsel" ne

hiy yoluyla kehanetsel" anlamların belirlenmesinde) izlediği hem çok dar hem de çok kişisel bakış açısını sorumlu tutmak gerekir.

74. Origenes filoloji ve semantiği sorguya çekme konusunda Mopsuestialı Theodor'dan daha az ateşli değildi (bkz. aşağıda, s. 312, 122 numaralı dipnot). Hatta buna onun bilimsel avadanlığının bu konuyla ilgili olarak daha üstün olduğunu ilave etmemiz gerekir. Burada İskenderiye'yi Antakya'dan ayıran şey, lafzi anlamla ilgili daha büyük veya daha küçük kaygı değildir; kutsal metinlerin kullanılmasıyla ilgili başka bir görüş, onların yorumlanmasının menziliyle ilgili farklı bir anlayıştır.

75. İbni Rüşt'ün açık bir şekilde farkına varacağı gibi (*Fasl*'ın muhtelif yerleri) Mu'tezililerle felâsifeyi birbirlerinden ayıran şey budur. Birincilerin yorumlarını tüm *Kur'an* okuyucularına açıp onun onlar tarafından paylaşılmasını istemelerine karşılık ikinciler, halka (*'avamm*) "görünür" (*zâhirî*) anlamı bırakıp yorumu (*ta'wil*) sadece seçkinlere tahsis ederler. Ama o zaman söz konusu olan *aynı yorum tarzı* mıdır? Bu konuya birazdan döneceğiz.

76. İkisi arasında açık farklarla. O kadar açık farklarla ki, Sûrlu Theodoret (V. yüzyıl) aynı zamanda hem "alegorik yorumda aşırılığa düşenler"e (yani Origenes'e) hem de geçmiş tarihe vahiy yoluyla kehanetlerin kendilerini uygulamaya çalışanlara, yani Mopsuestialı Theodor'a karşı çıkmaktadır (*PG*, LXXX, sütun 860, *CD*, G. Bardy'nin, *Theodoret* maddesinde zikredilmektedir: *DTC*, sütun 310). Gerçekten Antakya okulundaki selefleriyle karşılaştırılırsa Theodoret, *Kitab-ı Mukaddes* metinlerinin vahiy

de "vahiy yoluyla kehanetsel" anlamın, görünen (*zâhir*) anlamın dışına çıktığını hiçbir zaman görmeyeceğiz.

Fakat buna karşılık, örneğin Mu'tezililer, "sonraki" kelamcılar arasında yer alan Eş'ariler ve felâsife, geniş ölçüde *ta'wil*i, yani alegorik veya metaforik yorumu kullanacaklardır. Bunu, hiçbir ayrım yapmaksızın mı yapacaklardır? Bütün "kelamcılar"ın karşı çıkacağı ve felâsifenin de kendilerini onlardan ayrı tutma konusunda büyük özen göstereceği[77] "ezoterik anlam yanlısı" bazı mezhepler (Batıniler) hariç tutulursa, kesinlikle hayır! Çünkü "kelam ehli"[78] kadar felâsife de bu konuda tam bir görüş birliği içinde, açık anlamın, önce saçma veya imkânsız olması gerektiğini söyleyecektir. Bu durum, Tanrı'nın söz konusu *Kur'an* pasajıyla bir başka anlamı kastetmeyi istemiş olduğunun bir işareti olacaktır. Öte yandan bu şekilde yorumlanması gerekecek olan şey, anlamı açık olan (*muhkem*) ayetler değil, açık olmayan, kapalı (*müteşabih*) ayetlerdir. Ve bu anlamı açık olmayan, "müteşabih" ayetlerin varlığından üzülmek şöyle dursun tersine sevnmek gerekir çünkü onlar aklın kullanılması için bir ölçüt, iman için bir uyarıcıdırlar.[79]

Bu akıl yürütmeler bize bir şey hatırlatmıyor mu? Origenes'e kulak verelim. Şüphesiz, kendisine o kadar önem verdiği "tinsel"

yoluyla kehanetler olarak alınmalarının mümkün olduğu veya alınmaları gerektiği veya lafzi anlamları dışında "tipsel" bir anlam, hatta alegorik bir anlam taşıyabilecekleri yönündeki perspektifleri çok genişletmektedir (Mezmûrlar, Neşideler Neşidesi vb). O, (Mopsuestialı) Theodor'dan açık olarak ayrılmakta ve *Kilise Tarihi*'nde (*Histoire ecclesiastique*) kendisine dizdiği övgülere rağmen yorumla ilgili konularda (adını vermeksizin, sözü edilen sütun, 312) ona saldırmakta tereddüt etmemektedir. Bununla birlikte bunun bir ilkeden çok uygulama meselesi olduğu ve Theodor'un da sayılarını son derecede azaltmakla birlikte "tipsel" ve "vahiy yoluyla kehanetsel" metinlerin mümkün varlığını kabul ettiğini söylememiz gerekir. Onun bu noktada büyük yanlışı, kişisel "tarihsel" sonuçlarını Kilise'nin geleneğine tercih etmesi olmuştur. Buna karşılık Theodoret, Theodor gibi İskenderiye okulunun alegori ilkesinin kendisini ve onun mecazi anlamla vahiy yoluyla kehanetsel anlamı birbirine karıştırmasını reddeder (bu konuya birazdan döneceğiz). O buna belki seleflerinden daha fazla usulle ilgili şeyler katar ama onların zihniyetine sadık kalır. Tarihsel anlam üzerine yaptığı vurgu gibi bununla da kendisini Antakya okulunun en saf geleneğine mensup bir insan olarak ortaya koyar.

77. İncelememiz kelam üzerine odaklandığından, iki aşırı tutumu, mutlak lafızcıların, yani (kelamdan önceki) eski Haşviyye'nin tutumuyla saf alegoricilerin, Batınilerin, yani uygulamada lafzi anlamı tümüyle dışarı atanların tutumunu, şüphesiz ancak ima yoluyla ele alacağız.

78. Eş'ariler gibi Mu'tezililer, tefsir yazarları ve İhwân-ı Safâ'nın kendisi, İbni Rüşt gibi Gazali vb.

79. "Yenilerin yolu" içinde yer alan Eş'arici Fahreddin Razi'nin *Kitâb asâs al-taqdis*'inde (Kahire neşri, Hicri 1327) tekrar ele aldığı tez.

(*spirituel*) anlam, onun gözünde lafzi anlamı ne ortadan kaldırır ne de ona aykırı düşer: tersine onu *gerektirir*[80] ve bu noktada onun tefsiri İslam'daki te'vil (*ta'wil*) ile aynı şey değildir. O, *tinsel anlamı, bununla birlikte, bu lafzi veya "cisimsel" anlamın mümkün olması koşuluyla* gerektirir. Eğer öyle değilse, bu, "cisimsel" anlamın var olmayacağı anlamına gelir[81] ve eğer Tanrı bu tür saçma ve imkânsız metinleri esinlendirmişse, bu, ayağın sürçmesine neden olan bu engeller vasıtasıyla "en nüfuz edici ve Kutsal Kitap'ın derinliklerine inmeye ve onda Tanrı'ya uygun bir anlam bulmaya en fazla özen gösteren zihinleri harekete geçirmek içindir."[82]

Aradaki mümkün benzerlikleri görmekteyiz. Origenes'in bu görüşlerinin doğrudan veya dolaylı olarak İslam'a geçmiş olması mümkün müdür? Bu varsayım savunulabilir. Bunun için önce mümkün bir ortak kaynak hatırlatılabilir: İskenderiye okulu mensupları tarafından büyük ölçüde kullanılan ve Yahudi olup da İslamiyet'i kabul etmiş olanlarla birlikte İslam'a geçmiş olması mümkün olan Yahudi Philon.[83] Fakat daha doğrudan bir tarz-

80. Örneğin, Nuh'un Tufanı ve gemisi vesilesiyle Origenes'in "olayın tarihselliği"ni doğrulamak için gösterdiği özen. Bunu, daha sonra bu olayın, ruhu besleme ve güçlendirme gücüne sahip biricik şeyler olan tinsel ve ahlaksal anlamlarının altını daha iyi çizmek için yapmaktadır (bkz. *Homélies sur la Genèse*, Yay. Baehrens, Leipzig, 1920 (Origenes'in eserlerinin VI. cildi, s. 29-30) ve Fransızca çeviri, Louis Doutreleau, H. De Lubac'ın girişi, "Sources chrétiennes" Koleksiyonu, sayı: 7, s. 96).

81. "Nasıl Kutsal Kitap'ta hikâyenin devamı her zaman öncesiyle tutarlı değilse ve hatta bazen yoksa [...], Kutsal Kitap'ın ortaya koyduğu ve açıklanması söz konusu olan anlamın da her zaman üçlü değil, bazen sadece ikili olduğunu bilelim diye Nuh'un gemisi her tarafında üç katlı değildir, bazı yerlerinde iki katlıdır" (a.g.m., s. 107, neşredilmiş metin, Leipzig, s. 36-37). Her tarafta karşılaşılan diğer iki anlam, (her zaman vahiy yoluyla kehanetsel, tipsel ve mistik olan) tinsel anlamla, (onun, ruhun hayatına uygulanması demek olan) ahlaksal anlamdır.

82. *Periarchon*, I, 4, sütun 15, Yay. Koetschau, Leipzig, 1913 (Origenes'in eserleri, V. Cilt, s. 322.); Peder de Lubac tarafından (a.g.e., Giriş, s. 63) alıntılanmış ve çevrilmiştir.

83. İskenderiye okulu tarafından kullanılan fakat aynı zamanda iki temel noktada düzeltilen Philon. Bu noktalardan ilki Peder de Lubac tarafından gayet iyi bir biçimde ortaya konulmuştur (a.g.e., s. 11 ve *Homélie sur l'Exode*'a giriş, "Sources chrétiennes" Koleksiyonu, sayı: 16, s. 13-17): Philon için Kutsal Kitap'ın kendilerinden söz ettiği olaylar ve kişiler, (kendi gerçeklikleri ne olursa olsun) özellikle ruhun yetilerinin ve iç hâllerinin sembolleridirler (H. de Lubac, *Hom.Gen.*, s. 11; bkz. E. Bréhier *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Yay. Vrin, Paris, 1925, s. 313; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harward Univ. Press, cilt I, 1947, s. 115-138, "the allegorical method". Şuna da bkz. Lagrange, *Le Judaisme avant J. C.*, Gabalda, Paris, 1931, XXI. bölüm). Peder de Lubac şöyle devam etmektedir: "Reddetmesi için hiçbir nedeni olmayan böyle bir sembolizmden ayrı olarak, Origenes için temel-

da Origenes'in (ve Sahte-Dionizos'un ve daha başkalarının) VI. yüzyılda Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmiş olduklarını hatırlamamız ve bu olayın arkasından Süryani ve Arap kültür çevrelerinde meydana gelen etkileşme olaylarını belirtmemiz yeterlidir. Goldzieher tarafından kabul edilen bu mümkün etki,[84] öte yandan Müslüman *taw'il*in özgünlüğünden herhangi bir şey götürmemektedir. Bu *ta'wil*, Hıristiyan *allegoria*'dan yararlanabilmiştir. Ama bundan dolayı onun okuluna kaydolmamıştır. Bu benzerlikler üzerinde biraz daha ısrar edelim.

Origenes, Kutsal Kitapların 1) bedenini teşkil eden ve bazen (seyrek olarak) mevcut olmaması mümkün olan lafzi, *cisimsel* (*litteral*) anlamını, 2) ruhunu teşkil eden *ruhsal* veya *ahlaki* anlamını ve 3) tinini (*esprit*) teşkil eden *manevi* veya *tinsel* (*spirituel*) anlamını birbirinden ayırt ettiğinde[85] Philon'dan gelen bir yorum geleneği arasından birçok Sûfi'nin reddetmeyeceği Platoncu bir antropolojiye dayanmaktadır.[86] Gazali'ye gelince, o,

---

de söz konusu olan, her zaman, bir hikâyedir. Onun düşüncesine göre, bu hikâye, belki tartışılabilir biçimler altında ama her zaman kurtuluş dramımızın ilk perdesi olarak kalır." Müslüman Batınilerin ve lafzi anlamı onda artık sadece gerçekten hakiki olan, gerçek olan mecazi anlamın bir sembolünü görecek ölçüde önemsiz bir düzeye indiren felâsifenin (İbni Rüşt), onu daha abartarak Philon'la aynı çizgide yer aldıklarını söyleyelim. Başka fark? Mecazi tinsel anlam Philon'da (bkz. Bréhier, a.g.e., s. 57-58) Origenes'in şerhlerinden çok daha fazla bazı filozofların yorumunu (örneğin, bütün taşma (*südûr*) kuramının Nûr suresi içinde bulunduğunu ileri süren İbni Sina'nın yorumunu) haber veren felsefi bir yorum değerini kazanmaktadır. Mevlana Celaleddin Rumi gibi heterodoks Sûfiler bu eğilimi daha da artıracaklardır. Ama başka bazı Sûfiler, hem görünür anlamı hem de (bu kez mistik olan) tinsel anlamı kabul etme kaygısına sahip oldukları ölçüde (arada tarihsel bir etki olsun veya olmasın) Origenesçi gelenek içine gireceklerdir. Mu'tezile'ye ve "sonrakilerin yolu"na mensup Eş'arilere gelince, onlar İskenderiye okulundan *Kur'an*'ın insanbiçimci ayetlerini ifade etmek için semboller veya alegorilerle ilgili bazı uygulamaları almışlarsa da birazdan göreceğimiz üzere mesele onlarda kesinlikle gerçekten tinsel olan anlam düzleminde ortaya konulmayacaktır. Birkaç yıldan beri Amerika Birleşik Devletleri'nde Philon üzerine yayınlanmış önemli çalışmalara işaret edelim: E. R. Goodenough, *An Introducion to Philo Judeus*, Yale Univ. Pres, 1940 ve özellikle yukarıda zikrettiğimiz H. A. Wolfson'un eseri (2 cilt).

84. *Richtungen*, s. 210 vd.

85. *Periarchôn*, I, 4, sütun 11, s. 312-313 vd. Peder de Lubac'ın ortaya çıkardığı (*Hom. ex.*, giriş, s. 10-11 ve göndermeleri) daha az resmi olan ama Origenes'te daha az işe yarar olmayan bir başka ayrım, *tarihsel* anlam, (İsa ve Kilise'yle ilgili) *mistik* anlam ve (Hıristiyan ruhuyla ilgili) *tinsel* anlamdır. Bu ayrım birinci ayrıma göre daha az karıştırılmaya müsaittir. Aslında Origenes tarafından uygulanan yorumda, onlar, birbirlerine karışırlar. Onlarla ilgili olarak oturmuş bir vokabüler veya kavramsallaştırmayla karşılaşmayı beklememiz gerekir.

86. Fazla hızlı benzerlikler kurmaya kalkmaksızın şunu söyleyebiliriz: Sûfilerde (ve

beş derece, beş tür "aydınlatılmış" ruh (*esprit*) ayırt etmektedir: duyusal ruh, hayal gücüyle ilgili (*imaginatif*) ruh, zihinsel ruh, diskürsif ruh ve kutsal-peygambersi ruh ve bundan bazı *Kur'an* pasajlarıyla ilgili olarak beş mümkün açıklama tipine geçmektedir.[87] Burada Origenes'in başlattığı "beş tinsel duyu" öğretisinin aklımıza gelmesine engel olamamaktayız. Öte yandan onun, Tanrı'ya uygulandığında formlar, biçimler, organlar [...] öfkeler, acılar, hınçlar, sarhoşluk, uyku, uyanma vb ifade ettiği şeyi geliştiren Sahte-Dionizos'un "sembolik teoloji"sini hatırlatmamasına imkân var mı?[88] Onu, örneğin Fahreddin Razi'nin Tanrı'nın gözünün, O'nun bilgisi: elinin, O'nun kudreti olduğunu açıkladığı kitabıyla karşılaştırma yönünde içimizden gelen arzuya nasıl mani olabiliriz?[89]

O halde İskenderiye okulunun alegorik yorumunu, sadece kelam alanını göz önüne alırsak, Mu'tezililerin veya "sonraki" Eş'arilerin *ta'wil*iyle; Antakya okulunun yorumunu ise Hanbelilerin veya ilk dönem Eş'arilerinin lafızcı kaygısı ile karşılaştırmamız, hatta onlara özdeş kılmamız mı gerekmektedir? Mesele bu kadar basit değildir. Origenes *Kitab-ı Mukaddes*'in kendisine göre "cisimsel" anlam içermeyen pasajlarını saydığında[90] onun alegoriciliğinin bazı abartmalarının "lafzi" (*litteral*) kelimesine verilen fazla "dar", fazla "cisimsel" anlama bağlı olacağı aşikâr olmaktadır. Öte yandan onun alegorik yorumu, her zaman aynı planda olmak üzere ve tedrici olarak insanbiçimcilikleri açıklama görevine sahip olan basit metaforik anlamdan vahiy yoluyla kehanete, daha sonra bu sonuncudan tipsel anlama, hatta son olarak,

---

onlarla birlikte Gazali'de) üç farklı görüntü, yani 1) (sonuçta "cisimsel anlam"ı ima etmesi mümkün olan) "tahrik edici ruh" (âme excitante); 2) iyiyi emretme ve ahlaki bir hayati meydana getirme görevine sahip olan "eleştirici ruh" (âme blâmante); 3) "sakinleşmiş ruh" (âme pacifiée) veya tin olarak alacağımız şey, ruhun kendisidir. Bu terminoloji, tam anlamında *Kur'an*'dan alınan ama Yeni-Platoncu görüşlerle yeniden düşünülen ve düzenlenen üçlü bir ayrıma dayanmaktadır. Örneğin Gazali (*İhyâ 'ulûm al-dîn*, Kahire neşri, 1352/1933, cilt III, s. 3-4 ve İbni 'Atâ Allâh al-İskandarî, *Miftâh al-falâh*, Kahire, tarihsiz, s. 7 vd). Gazali'nin asıl anlamında antropolojisi denilen şey biraz farklı şemalara göre tanımlanır.

87. Bkz. *Mishkât al-anwâr*, *al-jawâhir al-ghawâli* içinde, Kahire neşri, 1353/1934, s. 135-137.

88. Pseudo-Denys, *Théologie mystique*, III. bölüm.

89. *Asâs al-tqkdis*, hemen hemen ikinci bölümün tümü.

90. Bkz. Lubac, *Hom. Gen.*, 107. sayfaya ve *Periarchon*, I, 4, sütun 16 ve 18'e gönderme yapan 45. sayfa.

tam anlamında mecazi anlama geçmektedir.[91] İlk iki durumda (metaforik anlam ve bazen kehanetsel anlam) Origenes'in bulabileceği, "cisimsel" anlamı inkâr etmesine rağmen, farkında olmaksızın, gerçek bir lafzi anlamdır. Ama (seyrek olmakla birlikte) son durumda tehlikeli bir biçimde tanımamazlıktan gelinen, tüm lafzi anlamdır. Origenes için Kutsal Kitap'ın her pasajının mecazi bir anlamı vardır.[92] Birincil olarak kalan, bu mecazi anlamdır.[93]

91. Peder de Lubac şöyle demektedir (a.g.e., s. 46, 1 numaralı dipnot): "Origenes'i aşırılığa kaçmadan, bir yandan tipsel anlamla mecazi anlamı birbirinden iyi ayırmamakla, diğer yandan çok sayıda metnin tarihsel anlamını inkâr etmekle suçlayamayız. Çünkü bu iki eleştiri birbirini ortadan kaldırmaktadır." Evet, öznel ve somut olarak konuşmak gerekirse, 1) bu noktada çok iftira edilmiş olan ve ilk kaygısı Kutsal Kitap'ı kendi kişisel öğretisinin amaçlarına hizmet ettirmek değil, onun gerçek anlamına nüfuz etmek olan Origenes'in öznel niteliklerini göz önüne alırsak, durum budur. Bundan emin olmak için onun tutumunu çok sayıda Müslüman Batıni'nin tutumuyla karşılaştırmamız yeterlidir. 2) Evet, somut olarak, bazen "mecazi" anlam adı altında Origenes'in bizzat kendisi tarafından ancak tinsel veya ruhsal bir anlamı (veya yukarıda zikredilen ikinci bölmeye göre daha doğru olarak "mistik" bir anlamı) olduğu söylenen pasajlara tekrar verilen anlam, gerçek bir lafzi metaforik (veya kehanetsel) anlam veya gerçek bir tipsel anlamdır. Ancak nesnel ve soyut olarak konuşmak gerekirse, söz konusu iki eleştiri, birbirini ortadan kaldırmaktan çok birbirine eklenmektedir. Çünkü sonuçta "cisimsel" anlamla "lafzi" anlamın özdeşliği, zımni olarak ortada bulunmaktadır ve bu Kutsal Kitap'taki düşüncenin menzili hakkında bizi yanlış değilse bile yetersiz bir anlayışa götürmektedir. Öte yandan (burada kişisel olarak kalan geleneğe başvurma dışında) hiçbir şey, pasajları, tipsel veya kehanetsel anlamla sınırlandıramaz ve son olarak metaforik, tipsel ve mecazi anlamın tek bir anlam olduğu kabul edildiği durumda varılacak yer, mecazi anlamın içsel anlamı üzerinde bir görüş olacaktır. Şüphesiz, daha sonraki Origenes karşıtı tepki, Origenes'e yapılan büyük bir haksızlıktı (a.g.e., s. 11 vd ve dipnotlar). Söylenebilecek asgari şey, Aziz Epiphanes'in, selefinin gerçek tutumunu anlama konusunda hemen hemen hiçbir çaba göstermediğidir. Ve taptığı şeyi yakan ama öte yandan zaman zaman alegoriyi kullanmaya devam eden Aziz Jerom'un tutumu ise bizi gülümsetebilir. Bununla birlikte Antakya okulunun abartmaları konusunda Aziz Jerom'un kızdığı şey, alegori olarak alegori değildir; onunla ilgili ayrımlar yapılmaması ve karıştırmalardır. Jerom'un dönemin koşullarının etkisine teslim olmuş olmasına, almış olduğu tutumlara daha fazla incelik getirmemesine, bütün olarak entelektüel bakımdan daha adil davranmamış olmasına üzülebiliriz. Ama onun alegorinin devam eden ama düzeltilen uygulaması yanında İskenderiye okulunun alegoriciliğini mahkûm etmesi, belki gelecekteki zorunlu ayrımların kaynağında bulunmaktadır.

92. Metaforik anlam, kehanetsel anlam, tipsel anlam ve mecazi anlam arasındaki karıştırmada diğerlerini en yüksek derecede temsil eden mecazi anlamdır.

93. Philon'da olduğu gibi lafzi anlam meselesini tümüyle ortadan kaldıran anlamda değil (ilginç bir konu); çoğu zaman İbni Rüşt'te olduğu gibi lafzi anlamı "halk"ın (*'avamm*) kullanımı için popüler bir sembol durumuna indirgeme anlamında da değil. Ama tarihsel anlamın gerçekliği (Gazali'nin *Kur'an*'la ilgili olarak ileri süreceğini göreceğimiz gibi), son tahlilde, bu mecazi anlam *için* yaşanacaktır ve Origenes bize bütün insanların fiilen tinsel anlamdan beslenme kabiliyetine sahip olmadıklarını (bkz. *Homélies sur la Genèse*, sözü edilen baskı, s. 30-31 ve çev. 97) ancak herkesin

O, temelde lafzi bir anlamı kabul ettiğinde, onun mecazi anlamı, sonuçta, kendisini yeter derecede kesinliğe kavuşturulmamış felsefi çerçeveler içine soktuğu ölçüde yorum planından çok öğreti planında tartışmaya yol açar. Ancak lafzi anlamı ortadan kaldırma iddiasında bulunduğunda bozuk olan, yorum görüşü, büyük ölçüde karıştırmadan kaynaklanan yanlıştır. Şurası bir gerçektir ki, mecazi bir anlamın Kutsal Kitap'ta Tanrı tarafından istenen birincil anlam olmasının asla mümkün olmamasına karşılık, metaforik bir anlamın lafzi bir anlam olabileceğini anlaması Origenes için yeterli olacaktı.

Mecazı anlam ile lafzi anlam arasında aynı karıştırma İslam'da da karşımıza çıkacaktır.[94] Ama uygulamalarda farklılıklar olacaktır. "Alegorik yorum" diye çevirme alışkanlığında olduğumuz "*ta'wil*"den, lafzi anlamın her türlü yorumu anlaşılır. Onun temeli olan mecaz (*majaz*), birincil olarak ve doğrudan doğruya metafor, icap ettiğinde ve ikincil olarak ise alegori anlamına gelir. Ancak eşdeğerlik burada biter. Çünkü felâsifenin ve Sûfilerin mecazi anlamı, asıl anlamında alegoriyi (yani temsili -*tamsîl'i*-) kullanmalarına karşılık kelamda "eskiler" ile "yeniler" arasındaki açık kavga, esas olarak açık anlamla metaforik anlam arasında (dolayısıyla sonuçta bizim "lafzi" diye adlandıracağımız iki anlam arasında) düğümlenmektedir.

Böylece bize göre İskenderiye okulunun yorumuyla kelamın *ta'wil*i arasında önemli bir fark vardır. Seyrek durumlar dışında Mu'tezililerin veya "sonraki dönem" Eş'arilerinin kullandıkları şey, alegori değil, metafordur. "Eski dönem" Eş'arilerinin veya *bilâ kayf*'i savunan sıkı Eş'aricilerin itiraz ettikleri şey, metaforik açıklamanın meşruiyetinin kendisidir. Tarihinde önemi olmayan bazı

onun için çaba sarf etmesi gerektiğini, sonuçta ona erişememiz durumunda bunun bizim suçumuz olacağını söylemektedir: "Fakat gözleri açmak için ne diyorum? Onlar zaten açıldı çünkü İsa körlerin gözlerini açmak için geldi. Evet, gözlerimiz açık. Şeriatın lafzının perdesi kalktı. [...] Ama bizim onu daha derin bir uyku için yeniden kapamamızdan korkuyorum. Tinsel anlama uyanık kalmama tehlikesi içindeyiz" vb (sözü edilen baskı, s. 76-77 ve çev. s. 160-161). Böylece ilerideki paragraflarda İskenderiye okulunun tutumunun felâsife dahil bazı Müslüman akımlar tarafından tekrarlanan yeni Platoncu aristokratik ezoterizmden açık bir biçimde ayrıldığını daha iyi göstereceğiz. Eski irfancı (entelektüalist) ezoterizm çoktan yenilmiş ve sadece iman derecesinin ölçeceği bir mükemmellik kavramına giden yol açılmıştır.

94. İslam'da tipsel anlam meselesinin ortaya atılamayacağı açıktır. Vahiy yoluyla peygamberliksel anlam ortaya çıktığında (Mekke'deki gelecek hayat öğretisiyle ilgili sureler) lafzi anlamların kendisi, onları gelecek hayatla ilgili bir perspektif içine yerleştirmektedir.

ilineksel durumlar hariç,[95] Hıristiyan düşüncesi Kutsal Kitap'taki insanbiçimcilikleri metaforik benzerlik kavramıyla kendiliğinden çözer. Antakya okulunun "lafızcılık"ı tereddütsüz, onun temelini kabul edecektir ve Khrysostomos, şüphesiz Clemens ve Origenes kadar Tanrı'nın, kelimenin asıl anlamında sarhoşluk tecrübesini yaşadığı veya elleri olduğunu vb kabul etmekteydi.[96] Buna karşı-

95. Suriye'de ve Karadeniz'in kuzeyinde (Scythtie) Audius'un, Mısır'da Ammonius, Dioscorus, Eusebius ve Euthymus'nin öğrencileri olan "insanbiçimciler"in meydana getirdiği mezhebi (IV. yüzyıl), Augustinus'un "bedenciler ve tenciler" diye adlandırdığı insanları biliyoruz. Bu, özellikle çocuksu bir zirzopluk, eğitim görmemiş insanların meydana getirdiği bir mezhep olarak görülmüştü. Hıristiyan geleneği, her zaman Tanrı'nın saf tinselliğini savunma konusunda görüş birliği içinde olmuştur. İslam'da ortaya çıkan problem tamamen farklı bir önem kazanmıştır: o, son tahlilde Tanrı kavramının kendisinden çok metinlerin lafzıyla ilgili güçlü Sami duyguya uygun olarak kelimesi kelimesine *Kur'an*'ın lafzına gösterilen mutlak saygı etrafında dönen bir tartışma olmuştur.

96. Aziz Yuhanna Khrysostomos da Mezmûrlar IX, § 4'ün açıklamasında (Montfaucon neşri, Cilt V, s. 117-118) kutsal metinleri duruma göre üç farklı tarzda ele almayı teklif eder. Bu pasajlarda Origenes'inkilerle "hemen hemen aynı şeyleri" gören Peder de Lubac'ın görüşü bize biraz ek açıklama gerektiriyor gibi görünmektedir. Origenes'in kendilerine dayandığı üç anlamdan (cisimsel, ahlaksal, tinsel veya mecazi) söz ettik; tinsel anlam bazen "mistik" (tipsel, kehanetsel veya metaforik) anlamdan ayırt edilip bazen edilmediğinden; ahlaksal anlam ise bir başka mecazi (ama farklı uygulamaları olan) anlamdan başka bir şey olmadığından (Kör Didymos'un, hocasının ruhsal ve tinsel iki anlamını karıştırmış olması anlaşılabilmektedir) bu açıklamalardan gelecekteki yorumla ilgili kurallara geçmek için vokabülerle ve söz konusu kavramlarla ilgili ikili bir açıklığa kavuşturma zorunlu olmaktadır. Şimdi Khrysostomos'un metnine başvuralım. Khrysostomos "Tanrı, yeri ve göğü yarattı" gibi ancak lafzi olarak almamız gereken pasajlarla "çok sevilen dişi geyik ve çok sevimli geyik yavrusu sizin mahremiyetini paylaşmaktadır" (*Prov.*, V, 19) gibi lafzi anlamdan farklı bir anlamda alınması gereken pasajları -bu ikinci, Khrysostomos'a göre "kocanın iffetli bir tarzda keyfini çıkarması, hazzını alması gereken eşi" anlamına gelmektedir- ve nihayet aynı zamanda hem lafzi hem de mecazi olarak alınması gereken pasajları birbirinden ayırmaktadır (Bu sonuncunun örneği ise tunçtan yılanla ilgili aynı zamanda hem tarihsel hem de tipsel olan pasajdır çünkü o *İncil*'in kendisinin öğrettiği gibi İsa'ya işaret etmektedir). Aziz Khrysostomos ile Origenes arasındaki benzerlik, her ikisinin "lafzi" terimine vermiş oldukları çok kesin anlamda bulunmaktadır. Öyle ki, onların her ikisi için de metaforik anlam, böylece lafzi olmayan anlam olmaktadır. Ama benzerlik bununla sınırlıdır. Çünkü bu metinde Aziz Khrysostomos tarafından göz önüne alınan üç anlam şunlardır: 1) asıl anlamında lafzi anlam; 2) (burada şiirsel bir imgeyi açıklayan) metaforik olarak lafzi anlam; 3) lafzi anlamın yerine geçmeyen, ona eklenen tipsel (veya verilen bir başka örneğe göre kehanetsel) anlam. Bu çağdaş ayrımlar Antakya patriği tarafından yapılan ayrımlara gayet güzel bir biçimde uymaktadır ve onda eksik olan şey, sadece adlardır. Buna karşılık (özel olarak yorumla ilgili olmayan) mecazi herhangi bir alegorik anlam imkânı zikredilmemektedir. Antakya okulunun görüş açısı o halde *tawfid* veya *bilâ kayf* taraftarı "eski" Müslümanların lafızla ilgili sertlikleri değildir ama gene de o (Antakya okulu) İskenderiye okulununkinden başka olan bir görüş noktasına yerleşmektedir.

lık İslam, metinlerinin lafızcılığından ötürü bocalama içinde kalacaktır. "Eskiler" ya bu anlaşılamaz metinlerin yorumuyla ilgili olarak kendilerini tümüyle Tanrı'ya teslim ederek (*tawfid)* saf bir bilinemezcilik pahasına veya *bilâ kayf*'e sığınarak (İlk Eş'ariler, Tanrı'nın insanların elleri, gözleri, kalçası vb bir benzerliği olmaksızın, gerçekten bir eli, gözü veya kalçası olduğunu söylemekteydiler) insanbiçimcilikten kaçınacaklardır. Sonraki kelamcılara gelince, onların "metaforik" yorumları, teolojik çözümlerine uygun olmayan her ayete uygulanmak üzere salt insanbiçimciliklerin kolayca ötesine geçecektir. Öte yandan bir olay dikkate değerdir: Bu iki eğilimin aynı ölçüde kabul edilebilir olmasına karşılık, kelimesi kelimesine *dikte* edilmiş olan vahyedilmiş lafzın tanrısal özelliğine geri dönen İslam, onları ayırmaktan ve sonuçta her *Kur'an* ayetinin salt lafzi bir anlamı olduğunu kabul eden eskilerin tutumunu meşru olarak görmekten vazgeçmeyecektir.[97]

Hıristiyanlık'ta böyle olmamıştır. İskenderiye okulu ile Antakya okulunu ayıran şey, asli anlamla metaforik anlam arasındaki bir tartışma değildir; Antakya okulunun (sonuçta onunla ilgili olarak vokabülerin henüz tespit edilmemiş olmasına rağmen metaforik anlam da içinde olmak üzere) lafzi anlama, İskenderiye okulunun ise bazen maalesef her türlü lafzi anlamın yerine geçmeye müsait alegorik anlama gösterdiği tutku dolu bağlılıktır. Ve bu görüş açısından İskenderiye okulu, ne kadar seyrek olsa da lafzi anlamı dışarıda bırakan metaforik bir anlamın basit imkânını göz önüne almakla yanılmaktaydı. O, uzlaşmacı bir anlama, fazla kolayca bir yorum değeri vermesinde de yanılmaktaydı. Antakya okulu kendisini lafzi anlamın verimli araştırmasına vakfetmekte haklıydı. Ancak onun da özellikle ruhların ihtiyacıyla ilgili olarak yanlışı, özellikle mecazi anlamın mükemmel bir biçimde korunan lafzi bir anlama dayandığı yerde, alegorik yorum türüne gereğinden fazla güvensizlik duymasıydı.[98] Gereken şey, alegorik yorumu dışarı atmak değil, gerçek yerine yerleştirmekti.

97. Kelam eserlerinin (bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 53) eski veya yeni her iki okulu veya eğilimi meşru olarak kabul etmeleri ölçüsünde kabul ettikleri şeyin, bugünkü adlandırmalarımıza göre biri asli, diğeri mecazi olan her iki lafzi anlam olduğu sonucuna varmamız gerekmektedir.

98. Şu veya bu şerhteki belli yoksulluk, yorumla ilgili avadanlık eksikliğine eklenen lafzi anlama bağlılığın bazen Antakyalı din bilginlerini, (örneğin, Sûrlu Theodoret'den çok daha fazla Mopsuestialı Teodor'u), beceriksizliği insanı biraz şaşırtan "tarihsel şerhlere götürmesi" ölçüsünde daha belirgin olan bir yoksulluk.

Dönemin dilinin formel ayrımlar konusundaki eksikliğinden ötürü buna hemen hemen hiç izin vermediği bir gerçektir. Bununla birlikte, örneğin III. yüzyıldan IV. yüzyıla, Clemens veya Origenes'ten Kapadokya okuluna geçerken alegoriye hakim olma değilse bile, hiç olmazsa ona kesin olarak çileci-mistik bir yön verdirme konusunda, artık irfancı (gnostik) olmayan[99] ve bilimsel yorum ortaya çıktıkça metnin kavranması kaygısından daha kolayca ayrılan bir eğilimle karşılaşıyoruz. Bir yandan *tipsel* bir anlamı kabul etmeye elverişli pasajları belirleyecek gelenek teessüs etmeye başlamakta, öbür yandan mecazi anlamın lafzi anlamın yerine geçmesi değil de ona eklenmesi gerektiği, gitgide daha açık bir hale gelmektedir. Ve Aziz Efraim'in manzum eserlerinde arada bir çelişki olmaksızın Antakya okulunun lafzi yorum kaygısını, buna mukabil şiirlerinde de İskenderiye okulunun alegorik yorum kaygısını izlediği görülmektedir.[100]

İskenderiye okulu bu noktada Philon'un varisi olmuşsa da ondan esinlendiği kadar da onu düzeltmiştir.[101] Bu yorum ve metinler üzerinde düşünme tarzı, ruhların bir ihtiyacına cevap

99. Clemens veya Origenes'te hâlâ görünür olan ezoterizmin izleri artık fark edilebilir olmaktan çıkacak kadar azalmakta, onların Stoa, Pythagorasçılar ve özellikle Philon tarzı felsefi yorumlarının yönlendirdiği şey, yani Origenes'i Hıristiyan dogmasını yorumlamasında ruhun doğuştan önceki hayatı ve ruh göçüyle ilgili Platoncu efsaneyi kabul etmeye götüren (veya ona gitmesine katkıda bulunan) yorum tarzı, gücünü kaybetmektedir. Yukarıda Origenes'te ezoterizmin herkes tarafından erişilebilir bir ruhsal yükselme imkânına boyun eğdiğini gördük. Kapadokya okulu düşünürlerinde bu unsur artık tamamen kazanılmış bir şey olacaktır. Onlarda alegori daha açık bir "tinsel yorum" anlamıyla -sonuçta bizim uzlaşmacı yorumumuza çok yakın olan ve Antakya okulunun en özgür zihinlerinin kesinlikle reddetmeyecekleri bir anlamda- "temaşa" (*theoria*) diye adlandırılacaktır. Öte yandan bu ad değişikliği zaten onların etkisi altında gerçekleşmiştir. Ve bu "*theoria*" kelimesi, entelektüel temaşa fikrini çağrıştırdığından, hiç şüphesiz oldukça kötü seçilmiş olan bir kelimeydi. Ama o, gene de mecazi anlama ayrılacak sınırlı kapsama işaret etmekteydi. Diğerleri yanında bir örnek verelim: "Papazın gömleğinin rengi mavidir. Bizden önce bu pasajı alegorik olarak yorumlayanlar içinde bazıları bu rengin havaya işaret ettiğini söylemektedir. Ben kendi adıma bu konuda karar verecek değilim. Ben bunun tinsel anlamda erdem olarak anlaşılabileceği fikrini reddetmiyorum" (Nyssalı Gregorios, *Vie de Moise*, "Sources chrétiennes" Koleksiyonu, sayı: 1, çeviren ve bir önsöz ekleyen Jean Daniélou, s. 124; texte *PG*, XLIV, sütun 388c). Hava alegorisi için Peder Daniélou, Philon ve Clemens'in "kozmik yorumu"na göndermektedir.

100. Manzum eserlerin didaktik açıklamasından ilahilerin şiirine geçen aydınlatıcı ikilik. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi eğer Efraim'in bazı ilahileri ve şiirsel alegorilerinin Müslümanların gelecek hayatla ilgili öğretileri tarafından kelimesi kelimesine alınmış oldukları doğruysa, Arap lafızcı sertliğin karşısında çaresiz kaldığı ikilik.

101. Bkz. yukarıda s. 301, 83 numaralı dipnot.

vermekteydi. O, Hıristiyan Antikçağ için, sırlara nüfuz etme ve onları tatmanın bir aracıydı. Latin Patristiği, bu bağlamda ilk olarak Tertulianus, sonra Aziz Gregorios, Aziz Ambrosios, Aziz Augustinus, hatta Aziz Jerome[102] vb de, İskenderiyelilerde olmayan bir ölçü duygusuyla, ondan hoşlanmıştır. Dinsel törenlerine Kilise Babaları'nın en güvenilir yorumlarını katan Kilise, alegoriyi gerçek bir yöntem olarak savunacaktır. Bir defa gerekli ayrımlar yapıldıktan sonra çileci-mistik mecazi anlamın araştırılması modern çağda da devam edecek, hatta daha da zenginleşecektir.[103] Arada bazı geriye doğru gitmelere uğramakla birlikte bugün o, yeniden bir rağbet görme olayını yaşıyor gibidir. Daha sonra uzlaşmacı olarak adlandırılacak ama Kilise Babaları'nın saygınlığı ve eskiliğinin özel bir değere büründürdüğü bir anlam. *Kitab-ı Mukaddes*'in ve İncillerin metinleri, tarihsel anlamları dışında, onlar üzerinde düşünme faaliyetinde bulunan insanlar için ve kişisel olarak, içinde kendisini Tanrı sevgisine adayan ruhun ve onun Tanrı'ya yükselişinin sözle ifade edilemez tarihinin yazılı olduğu bir esin kaynağı niteliğini kazanmışlardır. Bunun Peder Daniélou'nun haklı olarak açıklığa kavuşturmuş olduğu en açık örneklerinden biri, Nyssalı Gregorios'un *Musa'nın Hayatı*'dır. Bu kitapta Gregorios, *Çıkış*'ın (*Exode*) metni aracılığıyla bildiğimiz (ama başka bir plana taşınan) Platoncu şemalarına[104] uygun olarak iman sahibi ruhun tüm yükselişini anlatmaktadır. Öte yandan Gregorios'un bununla metnin tarihsel anlamını ortaya

102. Olayların tarihsel menzili üzerinde biraz yanılgı içinde olan Aziz Jerome, şüphesiz sadece "Origenesçiler"e değil, Origenes'in kendisine de şiddetle saldırmıştır. Hiç olmazsa Kapadokyalılara, özellikle Nazianzuslu Gregorios'a olan büyük borcunu kabul etmiştir.

103. Ruysbroek'in İskenderiye okulunun en aşırı eğilimlerini aratmayan alegori zevkini hatırlatmamıza gerek var mı? Buna karşılık Saint Jean de la Croix mistik öğretisini somut olarak örneklemek üzere abartmalardan ve yeni-Platoncu kaynaklı her türlü karıştırmadan arınmış bir biçimde Kutsal Kitap'ın birçok pasajından yararlanmayı bilmiştir.

104. Örneğin, ruhun Platoncu üçe bölünmesi burada *İncil*'deki kapının kiriş ve pervazları imgesiyle ifade edilmektedir (*Vie de Moise*, 353, b-c; bahsi geçen çev. s. 85). Hıristiyan yazarlar tarafından kullanıldığı biçimde *Phaidros*'un ünlü efsanesini (arabacı, araba ve kanatlı atlar) izlemek, öte yandan çok bilgi vericidir (bkz. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Yay. Aubier, Paris, 1944 s. 70, dipnot 1). Bu olay, Clemens, Origenes ve Gregorios'ta "(Platoncu) arabacı temasıyla (*İncil*'deki) süvari temasının birleşmesine" ve süvari temasının R. P. Danielou'nun dediği gibi (s. 70) "tutkular tarafından aşılmış" değil, onlarla yarışan *nous*'a (akıl) işaret etmek üzere daha önce Philon tarafından kullanılmış olduğuna işaret etmektedir. Philon, *Leg. All.*, II, 99, Yay. L. Cohn, s. 110.

koyma amacında olmadığı açıktır (hatta kitabın başında bunun tersini söylemektedir);[105] nasıl ki XVII. yüzyılda Peder Chardon alçakgönüllülükle fakat parlak bir şekilde İlya'nın Horeb üzerine yükselişinin uzlaşmacı anlamı olarak ruhların mistik yükselişiyle ilgili anlamı teklif ettiğinde *Krallar Kitabı*'nın gerçekliğine itiraz etmeyi kesin olarak düşünmeyecekse.[106] Patristiğin temsil ettiği ayrımlar yapmama çağında mecazi anlamla ilgili bu alegorik açıklamalar, kendilerini bir bütün olarak tinsellik ve teoloji olarak takdim edebilirlerdi. Bir defa daha eğer onun içine doğru olmayan bazı ifadeler karışmışsa, bu ifadelerin yorum düzleminden çok, ister spekülatif ister mistik teolojik bilginin öğretimi planında değerlendirilmeleri gerektiğini söyleyebiliriz.

Kelama gelince, o, bu şekilde anlaşılan bir alegorik yorumu uygulamayacaktır. O, tekrar edelim, çok kısa bir süre içinde kendisinin bağımsız bir bilim olduğunu görmüştür ve onun ihtiyacı olan şey, metinlerin lafzi anlamıydı. Bu, kutsal metinlerin bu yorum tarzının İslam'da bilinmediği anlamına gelmemektedir;[107] sadece, nasıl ki Hıristiyanlık'ta teoloji bir kez bilim olarak teşekkül ettikten sonra onu, yani bu yorum tarzını artık teoloji eserleri arasında aramayacaksak, kelamda da onu aramamamız gerektiği anlamına gelmektedir. İslam'da onu bize verecek olan tinsel ve "mistik" yazılar ve bazen belli bir anlam karışıklığıyla felsefe eserleri olacaktır -bu, türler ayrımı, aydınlatıcıdır-. Ancak Hıristiyanlık'ta tinsel yazıların derin bir biçimde teoloji hareketinin kendisi *içinde* yer almasına, *ondan beslenmesi*ne ve *onun tarafından aydınlatılması*na karşılık İslam'da onları uygulayacak olan tasavvuf (İslam mistikliği) ve felsefe (Yunan tarzında İslam felsefesi) kelamdan çok farklı, hatta bazen onun düşmanı olacaklardır. İbni Sina'yı, tüm sonraki dönem

105. *Musa'nın Hayatı*'nda 304c-305c arasındaki pasaja bkz. Bu pasaj Danielou tarafından çevrilmemiştir ve *İncil*'deki metinlere dayanarak olaylar hakkında tarihsel bir özet verme iddiasındadır. Tarihsel anlamdan mecazi tinsel anlama geçiş burada açık olarak pasajın sonunda (325c) ilan edilmektedir.

106. P. Louis Chardon, *La Croix du Jésus*, yayınlayan ve bir önsöz ekleyen Peder F. Florant, Cerf Yay., 1937, s. 512 ve kitabın sonundaki bütün diğer "İncil" örnekleri. Açıklamanın artık ne alegorinin ne de "*theoria*"nın açıklaması olmadığı doğrudur. Aziz Büyük Gregorios'un *Moralia*'sı ve tüm bir gelenek, onun içinde yer almaktadır. Ama korunan, aynı düzlemde bir öğretimdir. Onun alçakgönüllülüğünün bundan ötürü daha az etkileyici olmadığını söylememize gerek var mı?

107. Hatta Mu'tezililerin farklı yerlerde, gelenekçilerin, örneğin ezeldeki büyük "mîsâk" (antlaşma, ittifak) konusunda "efsanevi" bir açıklama getirmelerini eleştireceklerine işaret etmeliyiz.

tasavvufunu yeni-Platoncu monizme (varlığın tekliği öğretisine) götürmekle suçlayan İbni Hazm'ın görüşü belki yanlış değildir. Her halükârda, Hicri V. yüzyıldan itibaren, Sûfilerin ve "filozoflar"ın uzlaştırmacı[108] *Kur'an* tefsirleri tuhaf bir biçimde birbirlerine benzeyeceklerdir. Hayatının sonuna doğru kaleme aldığı küçük risalelerinde Gazali de onları benimsemiştir. O, Batınilere karşı şüphesiz "zâhirî" anlamı korumaya devam etmektedir ama onun (zîhirî anlam) hakkında verdiği yorum, bazen daha sonra hasmı olan İbni Rüşt'ün (ve vaktiyle Philon'un de yapmış olduğu) gibi onu, yani zâhiri anlamı "halk"ın kullanımına yönelik salt bir sembol değerine indirger gibidir.[109] Bu nokta üzerinde daha fazla durmamız, bizi konumuzdan uzaklaştıracaktır. Ve bu belki de üzülmemiz gereken bir şeydir. Çünkü bu yazarlar tarafından *Kur'an* ayetlerine giydirilen Yeni-Platoncu kılık, İskenderiye okulunun Hıristiyan yorumlarındaki benzeri kılığın ortaya koyduğu bazı problemleri aydınlatabilir. Ve Nyssalı Gregorios'a kadar temaşa (*theoria)* dünyasına yükselişte entelektüel bir irfanın (*gnose*) gecikmiş kalıntısı, Gazali'nin ve onunla birlikte tüm bir Müslüman geleneğinin çok sevdiği o *melekût* dünyası tasavvurunu[110] çağrıştırmaktadır.

O halde teşekkül yılları veya yüzyılları boyunca İslam'da, Hıristiyan dünyasında karşılaştığımız teolojik araştırmalarla *Kitab-ı*

108. Bu terimi yaklaşık anlamda kullanıyoruz. Aslında söz konusu tefsirler, yazarları tarafından, Kutsal Kitap'ın gizli, ama gerçek, Tanrı tarafından istenen anlamını ortaya koyan şeyler olarak tasavvur edilmekte ve böylece onlar İskenderiye okulunun "tinsel anlam"larıyla kesişmektedirler.

109. En iyi örneklerden biri, daha önce adı geçen küçük *Mishkat al-Anwâr* kitabıdır *(al-jawâhir al-ghawâli* içinde, s. 110-146). Bu kitapta (ikinci ve üçüncü kısımlar), 1) tamamen Platoncu olan ve Origenes'in kendi payına yeniden ele aldığı duyusal ve akılsal iki dünyayla ilişkili tüm bir sembolizm (veya alegorizm: *tamsil*) kuramı; 2) *Kur'an*'dan hareketle çok sayıda "sembolik" açıklama örnekleri; 3) tarihsel veya lafzi anlamın hem geçerliliği hem de sınırlılığının savunulması (Tanrı, Musa'ya "Hemen pabuçlarını çıkar" der, *Kur'an*, 20, 12; Gazali (a.g.e., s. 133) şöyle der: "Ben Musa'nın, 'Pabuçlarını çıkar' emrini iki dünyanın reddi olarak anladığını ileri sürüyorum. O hem dışsal olarak pabuçlarını çıkararak hem de içsel olarak (*bâtinan*) iki dünyayı reddederek verilmiş olan emre itaat etmiştir"); 4) insan ruhunun beş derecesine dayanan beş mümkün açıklama (yukarıda, s. 301-302) ve nihayet kitabın konusunu teşkil eden Nûr suresinin 35. ayetine uygulaması yer almaktadır. İbni Sina'nın (*Tis'u rasâ'il*, Kahire, s. 124-132) Pythagoras, Sokrates, Platon, hatta Aristoteles'in otoritesine dayanan ezoterizmin bir savunmasıyla birlikte geniş olarak şerh ettiği, bu aynı suredir (*İshârât*, Forget neşri, Leyde, 1892, s. 126-127). İbni Sina ve Gazalici sembolizmlerin karşılaştırması çok öğretici olabilir. Onlarda ortak olan kuş sembolizmlerine de bkz.

110. İçinde Tanrı'nın "tahtı"nın (*arche coranique*) bir şekilde Hıristiyanlık'taki "çadır tapınak"ın (*tabernacle*) rolünü oynadığı tasavvuru.

Mukaddes'in şerhleri arasındaki özdeşlik mevcut değildi. *Tefsir bilimi, kelamdan önce ve ondan bağımsız olarak teşekkül etmiştir.* Kelam, hem tefsiri kullanmış hem de onun üzerinde etkide bulunmuş fakat daima ondan ayrı kalmıştır. Hıristiyanlık'ta *Kitab-ı Mukaddes* her şeyden önce *ruhun haz verici bir gıdası*dır (Patristik dönemde vahyedilmiş sırlar üzerine her türlü entelektüel düşünme çabası da öyleydi). Bu, Antakya okulu için de geçerlidir. Bu okulda da olan şey, sadece çileci-mistik öğretimin yerini daha büyük bir isteklilikle ahlakla ilgili uygulamaların almış olmasıdır. Semantik, tarih, arkeoloji vb alanında zorunlu avadanlık henüz var olmadığı için, ruhun bu gıdasının, bilimsel bir yorumun geçmiş uygarlıklar, metinlerin tesisi ve onların tarihsel ortamlarına ilişkin bir dizi meseleyi çözmek üzere uygulanması ölçüsünde daha güçlü olduğunun fark edileceği zaman henüz gelmemişti. Aslına bakılırsa, antikçağın bütün okulları, ellerindeki imkânlar ölçüsünde, onu haber vermekteydiler ve Latin Patristiği, Aziz Jerom'la bu noktada özel olarak anılmayı hakketmekle, Augustinus *Kitab-ı Mukaddes*'in anlaşılması için "insan bilimleri"nin tüm faydasını sezmiş olmakla[111] birlikte, Origenes'in metinler tesis etme ve onları birbiriyle karşılaştırma konusundaki özen ve çabası unutulamaz.[112] İbranice'den doğrudan çeviriye hücum etmesinden önce Jerom'un ilk düşüncesi, Origenes'in *Kitab-ı Mukaddes*'in Yunanca versiyonlarını temel olarak almak olmamış mıydı? Değişmeyen bu metin eleştirisi çalışmasının Yunan Patristiğinin büyük yazarları içinde "alegori"nin en çok taraftarı olan insan tarafından başlatılmış olduğuna işaret etmek önemlidir.[113]

111. *De doctrina Christiana*, I, II, özellikle Yunanca ve İbranice bilmenin zorunluluğu üzerine 11. bölüm; tarihin faydası üzerine 28. bölüm; hayvanların, otların, yıldızların bilgisinin faydası üzerine 29. bölüm vb. Gramer, diyalektik, retoriğin de onda yeri vardır.

112. *Kitab-ı Mukaddes*'in Yunanca versiyonlarıyla ilgili kendi metnini tesis etmek için Origenes'in *Aquila, Summakhus, Septuaginta, Theodotion* metinlerini ne kadar titiz bir şekilde karşılaştırdığı ve kullandığını hatırlatmalı mıyız? Ve daha önce de Clemens, *Kitab-ı Mukaddes*'in anlaşılması için insan bilimlerinin yararlı olacağından söz etmekteydi (*Stromates*, I, 9, *PG*, VIII, sütun 740 vd).

113. Antakya okulu, kendi adına, şüphesiz kendisini bu işe vermiştir. Samsatlı Lukianos'un açıklamalı ve eleştirel neşri (*Septuaginta* metnini İbranice'siyle gözden geçirmesi) böyledir ve Mopsuestialı Theodor da *Septuaginta* metnini, *Summakhos*'u, gerektiğinde *Theodotion*'u, hatta bunlara ek olarak Süryanice *Peşitta*'yı karşılaştıracaktır. Yaklaşık aynı tarihte, yani IV. yüzyılın sonunda, Aziz Jerom, İskenderiye ve Mısır'ın; Hesychius'un versiyonunu, Antakya'ya kadar İstanbul'un Lukianos'un versiyonunu, Mısır ve Antakya arasındaki Filistin eyaletlerinin ise Kayserili Aziz

Burada Müslüman din bilginlerinin günümüze kadar *Kur'an* metinleriyle ilgili *herhangi bir gerçek anlamda bilimsel yorumu ne temenni edilir, hatta ne de mümkün bir şey olarak görmediklerine* işaret etmemiz de önemlidir.[114]

C. *Helenizmle Bütünleşme*

Her iki tarafta ortaya konan problemler ne kadar farklı olmuş olurlarsa olsunlar, kutsal metinsel bir verinin anlaşılması, kullanılması ve savunulması, kelam ve Hıristiyan teolojisi için ortak bir hareket noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Farklılıklar, yolculuk sırasında daha belirgin bir hale mi gelecektir, yoksa bunun tersine azalacak mıdır? Çünkü son tahlilde onların her ikisinin de gelişmesi aynı sisteme bağlı değil midir? Şüphesiz, kelamın kökü *Kur'an*'da, Hıristiyan teolojsinin kökü *Kitab-ı Mukaddes* ve İncillerde bulunmaktadır. Ama ister bir iyilik ister kötülük perisi olsun, Yunan düşüncesi onların doğuşunda hazır bulunmamış olsaydı, kelam tefsirden; Hıristiyan teolojisi de Kutsal Kitapların şerhinden ayırt edilebilir miydi?

Gerçeği belirtmek gerekirse, Şam dönemi boyunca ön-kelam, Hıristiyan düşüncesinin içindeki zararlı maddelerinden temizlediği Helenizmle hemen hemen hiç karşılaşmamıştır. Bu dönem dogmayla ilgili (aslında siyasal-dinsel) ilk kavgaların ortaya çıktığına şahit olmuşsa da kelam, daha önce belirttiğimiz gibi gerçek anlamda ancak bir sonraki dönemde, yani Bağdat'ın ilk zamanlarında teşekkül edecektir ve bu sefer o, Yunan felsefesinin mirasını karşısında görecektir. Müslüman çevirmenlerin veya Müslüman halifelerin hizmetinde bulunan Hıristiyan çevirmenlerin bütün güçleriyle kendilerini verecekleri şey, *kesinlikle edebi şaheserler, şiirler ve tragedyalar olmayacaktır.* Abbasilerin bu altın çağında Müslüman sanatkârlar esin kaynaklarını artırmak amacıyla tercihen İran kültürünün, İran duyarlılığının okuluna kaydolacaklardır.[115] İslam'ın kalbi Büyük Kralların Doğu'suna

---

Pamphilius ile Kayserili Eusebius'un yaymış oldukları şekilde Origenes'in versiyonunu okuduklarını söylemektedir (*Praef. İn Paral., PL,* XXVIII, 1324-1325).

114. Birinci bölümde Müslüman ve Hıristiyan "esinlenme" kavramlarını incelerken bunun derin nedenini belirttik. Bkz. s. 50, 21 numaralı dipnot.

115. Şiir, müzik ve süslemeyle ilgili küçük sanatlarda bunun ne kadar elle tutulur olacağı konusunda bkz. Hachemi Sebai, *La psychologie de l'Oriental* (Tunus'ta verilmiş olan konferans). Louis Gardet'nin *Humanisme*'inin çeşitli yerlerine de bkz. Birûnî'nin (VIII. yüzyılda Edesalı Teophilos tarafından Süryanice'ye çevrilmiş olan)

yönelmekte, buna karşılık beyni Yunan bilgeliğine büyük bir ilgi duymaktadır.[116]

Kaynağı bakımından Sami ifadeli, iki tektanrıcı dinsel düşünce, İslam ve Hıristiyanlık, sonuçta, *kavramsal avadanlıklarını Yunan filozoflarından almaya gitmişlerdir*. Ancak ikisi arasında hemen bir farklılık kendisini göstermektedir: İlk yüzyılların Hıristiyan teolojik düşüncesinin dili, Yunanca'ydı. O, bir Yunan kültür ve uygarlığı ortamında gelişmişti. Yunan kültürü, Doğulu Kilise Babaları'nın çoğunluğunun, deyim yerindeyse, içine işlemişti ve onlar arasında bazıları -II. yüzyılda Justinus, IV. yüzyılda Nyssalı Gregorios- tarihsel olarak, teolog olmalarından önce birer Yunan kültürü uzmanı olmuşlardı. Buna karşılık İslam'a Yunan düşüncesi *dışardan* gelmiş ve Abbasiler'den itibaren sonuçta İran'ın kültürel etkisinin Bizans'ın etkisine ağır basmış olduğu bir ortama nüfuz etmiştir. Suriye ve Mısır'da yaşayan *Hıristiyanların kendileri bile* kısa bir süre sonra Yunanca'nın yerine Arapça'yı geçirmişlerdir.[117] Böylece Yunan düşüncesi ancak *çeviriler üzerin-*

Homeros'tan söz etmesi, Sebai'nin vardığı sonuçları çürütmemektedir. Ancak müzik konusunda bu sonuçları biraz detaylandırmak gerekmektedir. Arap-Müslüman kültüründe devreye soktukları matematiksel kavramlardan dolayı müzik kuramları, Yunanistan'dan gelmiş olan "yabancı bilimler"le sıkı ilişki içinde olmuştur. Müslüman filozoflar arasında en büyükleri, yani Farabi, İbni Sina, müziğe tüm bir eser ayırmışlardır. İran etkisi, şüphesiz inkâr edilemez olarak kalmaktadır. Öte yandan Arap müziğinin makamlarının (katı Müslüman geleneğinin gözünde ne kadar şüpheli olmuş olursa olsunlar) klasik Yunanistan'ın müzik makamlarıyla ve dolayısıyla Gregoryen makamlarla akrabalığı vardır.

116. Bu dönem, sadece çeviriler değil, aynı zamanda büyük özel ve kamusal kütüphaneler dönemidir. Bunlar içinde Bağdat'ta Mu'tezili bir halife olan Me'mun tarafından kurulmuş olan *Bayt al-hikma* (bilgelik evi); Basra'da, içinde çalışmaya gelen bilginlerin belli bir maddi yardım aldıkları özel *Dâr al-kutûb* (kitap evi) vardır. Bir yüzyıl sonra, sapkın görüşlü Fatımilerin yönetimi sırasında Kahire, içinde "yabancı bilimler"le ilgili 18.000 kitabın bulunduğu muazzam bir "saray kütüphanesi" ve özellikle kan dökücü al-Hâkim tarafından kurulmuş ve içinde geleneksel eserler yanında felsefe, astronomi, geometri ve tıpla ilgili Yunan eserlerinin bol miktarda bulunduğu *Dâr al-'ilm* veya *Dâr al-hikma* (bilim evi veya bilgelik evi) ile tanışacaktır. Kahire'nin Salahaddin (Eyyubi) tarafından alınmasından sonra Sünni tepki maalesef bu kitapları yakacak veya sağa sola dağıtacaktır. Bütün bu kütüphanelerle ilgili olarak Bay El-Eche'in hazırlamakta olduğu tezine bkz.

117. Suriye ve Mısır'ın temsil ettiği bu eski Hıristiyan topraklarda İslam'ın gelişiyle birlikte etkide bulunmaya başlayan şey, gerçekten (bu konuda Arap dilinin Sami dehasının hâkimiyeti altında bulunan) yeni bir düşünce tarzı ve yeni bir duyarlılıktır. Bu yeni düşünce ve duyarlılık, Yunan kültür ve diliyle olduğundan daha kolay bir şekilde Süryani dili ve kültürüyle bütünleşmiştir. Daha sonra az çok tüm Abbasi İmparatorluğu içinde etkisini gösterecek olan İran etkisi, bunu biraz daha değiştirecektir. Öte yandan Mısır'ın ve komşu ülkelerin uzun ve şerefli İskenderiye geçmişi,

den Müslüman dünyası tarafından alınıp özümlenebilir olmuştur ve *bu çeviri perdesi, Müslüman dünyası* için, Latin Patristiği için olduğundan daha *kalın bir perde olmuştur.* Çünkü *Latin kültürü* kendi eğilimleri, hukuki ve didaktik hakim düşünceleri ne olursa olsun, *en derin özleminde Yunan kültürüne dayanmıştır. Arap-Müslüman kültüründe ise durum bu değildi.* Hıristiyanlık'tan İslam'a geçmiş olanlar veya hatta Müslüman sitesine kabul edilerek himaye altına alınmış olan Hıristiyanlar (zımmiler), Yunan düşünce biçimlerinin Müslüman ortamına uyarlanmasında her ne kadar büyük katkıda bulunmuş olsalar da *bu uyarlama her zaman yine Hıristiyanlık'ta olduğundan daha kırılgan, daha yüzeysel, daha tartışılan ve sürekli olarak kendisine karşı çıkılan bir teşebbüs* olarak kalmıştır.

Daha ileri gitmemiz ve kültürel verilerin ötesinde olayda rolü olan felsefi-teolojik kavramları yakalamamız mı gerekmektedir? Şüphesiz, Hıristiyanlık'ta Platon'un İyi İdeasından (veya Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisinden ve Ereksel Neden'inden) "Çıkış'ın (*Exodus*) metafiziği"ne[118], aynı zamanda aşkın ve içkin, mükemmel ve sonsuz, bir ve yaratıcı ve bir şahıs olan ve bağışıyla insanlara kendisini açan (Hıristiyan) Tanrı'sına geçmek için Yunan çerçevelerinin parçalanması zorunlu olacaktır. Hatta felsefi kaynaklara fazla yakın olan Yunan Patristiğinin bu konuyla ilgili olarak her zaman Latin Patristiğinin ifade açıklığına erişemeyeceğini söyleyebiliriz. Ancak Müslüman düşüncesinin "gelenekçi" çizgisinde kendisini hizmetine sokacağı şey, sadece mükemmel, sonsuz, bir, yaratıcı ve bir şahıs olan bir Tanrı değildir; aynı zamanda *kendisini var olan her şeyden ayıran bir aşkınlığa, soruşturulamaz kararlarında tam bir irade özgürlüğü ile çevrelenmiş mükemmelliğe sahip olan bir Tanrı*'dır. Burada artık içeriklerinin zenginleştirilmesi amacıyla *Yunan çerçevelerinin bir parçalanması* değil, *Hıristiyanlığın üzerine alacağı, benimseyeceği bazı unsurların, bazı kavramların tam bir reddi* söz konusudur. Belki geleneksel kelam ile Yunan tarzı İslam felsefesi arasındaki ilişkilerin dramını anlamak için ta buraya kadar geri gitmek gerekir.

Her halükârda Abbasiler döneminde bu kadar gözde olan Yunan düşüncesinin katkısı, teşekkül etme safhasında bulunan te-

onları özel bir ilgiyle, Arap kılığı altında Helenistik düşüncenin etkisini kabul etmeye hazırlamaktaydı.

118. Bu çok mutlu deyimi É. Gilson'dan (*Ésprit de la philosophie mediévale*) alıyoruz.

olojik bir düşüncenin dokusu içine tamamen doğal bir biçimde dahil olmak üzere gelmemiştir. O, *dışardan* gelmiş ve *dışardan gelen bir şey* olarak alınmıştır. Onun doğrudan etkisi, ilk zamanların imancı (*fidéiste*) gelenekçiliğini geleneğin bizzat kendisinin zararına olarak eleştirme yönünde olmuştur. Yunan düşüncesinin en derin şekilde etkisine maruz kalan ilk zihinler, örneğin materyalistler (*dahriyya*), yani "zamanın ezeliliği"ni savunanlarla mahkemelerin seve seve haklarında dava açtıkları zındıklar (*zanâdiqa*) olmuştur. Bu sonuncular, şahıslarında Yunan ve Doğu etkilerini, yani Manikeist veya Mazdeist etkileri birleştiren insanlardır. Bu ilk zihinlerden bir diğeri Ebû Bakr al-Râzî'dir (Ebubekir Razi), yani (Hicri 313 veya 323'te ölen) Latin Ortaçağı'nın "Razès"i, "beş ezeli varlık", Yaratıcı, Ruh, Madde, Zaman ve Mekân öğretisini ortaya atan insandır.[119] Öyle ki, ilk kelam okulu, yani Mu'tezililer, bu yenilikçilere *karşı* felsefi sonuçların kendilerinin değil de çok sayıda Yunan çerçeve kavramının tümüyle Müslüman bir adaptasyonunu yapma girişiminde bulunan insanlar olmuşlardır. Adaptasyon daha da ileri götürülmüştür. O, Eş'arici-Maturidici tepkide yeni ve ciddi bir sınırlandırmaya uğrayacaktır. Bu sırada Yunan tarzında İslam felsefesi kendi payına kelama kendisini dış bir veri olarak takdim edecektir. "Geleneksel öğretim" bu felsefeyle mücadele ederken, bu kez de onun çok gerçek etkisine uğrayacaktır. Böylece *kelam*, *Yunan unsurundan* en azından entelektüel avadanlığının *bazı çizgilerini*, nadiren ulaşılmış bir denge arayışı içinde, *bir savunma silahı, çok güçlü saldırılara karşı bir kendini koruma aracı olarak* almak isteyecektir.

Oysa Hıristiyan dinsel düşüncesi bundan tamamen farklı şekilde çalışacaktır. Onun Yunan felsefi kültürüyle ilişkileri, Yunan kültürü tarafından duyarlı hale getirilmiş bir atmosfer içinde gerçekleşmiştir.

Özellikle çarpıcı birkaç örnek vereceğiz. Hıristiyanlığı savunan ilk yazarlar, kendilerinden kurtulmayı düşünmeleri şöyle dursun, *Yunan veya Yunan-Latin kültürlerinden gurur duyarlar* ve bu kültür, çoğunluğu putperestlikten Hıristiyanlığa geçmiş olan II. yüzyıl Kilise Babaları'nda onların *Hıristiyanlığı savunmalarının en mükemmel vasıtalarından biri* olur. İşte "filozof" Aziz Justinus; *Savun-*

119. Paul Kraus ve S. Pinés'in *El*'deki maddelerine ve Razi'nin Paul Kraus tarafından bir araya getirilmiş ve yayınlanmış metinlerine bkz. *Rasâ'il falsafiyya*, birinci kısım, Kahire, 1939, özellikle "beş ezeli varlık" üzerine metinler, s. 195-216.

ma başlıklı eserinin adının kendisinin haber verdiği gibi "Atinalı filozof ve Hıristiyan" Athenagoras; zarif üsluba sahip bir aydın olan Antakyalı Aziz Teophilos; *Octavius Januarius*'u edebi bir şaheser olarak görülmüş olan Romalı avukat Marcus Minucius Felix vb. İşte bir başka örnek: uç bir örnek olarak içinde Yunan mitolojisine bol sayıda göndermeler, sadece Platon'dan değil, Homeros'tan, Herodotos'tan, Euripides'ten yapılan bol sayıda alıntılar bulunan Athenagoras'ın *Hıristiyanların Savunması* adlı kitabı.[120]

Bununla birlikte Athenagoras'ın kültürü biraz ikinci elden gibi görünmektedir. Zaten kendisi de "tüm çağdaşlarının yaptıkları gibi" antolojilerden yararlanmış olduğunu itiraf etmektedir.[121]

Aziz İrenaeus'un çağdaşı olan ve II. yüzyılın son yıllarında öğretimde bulunan İskenderiyeli Clemens'in kültürü bize daha hakiki ve daha kişisel görünmektedir.[122] Clemens, hiç şüphesiz, Atina'da ve pagan bir ailede doğmuştur.[123] Onun amacı bizi Hıristiyan irfanının üst bilgisine ve böylece Kelam'ın açıklamasına götürmektir. Ama Kelam, ders veren bilgin olmadan önce tutkuları disiplin altına alan eğitmen (*pedagogue*) olacaktır. Ve eğitmen olmadan önce de o, "insanları kurtuluşa davet eden din değiştirtici" olacaktır.[124] Bu son rolde Clemens'in kaleminde, Kelam'ın seve seve bir Yunan kültürü hocasına dönüştüğünü kabul etmek gerekir. Burada da Platon'la birlikte eski Yunanistan'ın bütün şairleri, *Kitab-ı Mukaddes*'in yardımına çağrılırlar.[125] III. yüzyılın sonuna doğru Antakya okulunun eğilimleri de daha fazla Yunan atmosfe-

120. *Hıristiyanların Savunulması*'nı çevirisinin ("Sources chrétiennes", sayı: 3) sonuna koyduğu "alıntılar listesi"ne baktığımızda G. Bardy'nin *Kitab-ı Mukaddes*'ten 29, dindışı yazarlardan ise 70 alıntıyı aldığını görmekteyiz.

121. G. Bardy, a.g.e., giriş, s. 24.

122. Bugün Clemens'i, II. yüzyılda Pantaenus tarafından idare edildiği söylenen İskenderiye Teoloji Okulu'nun, Hıristiyanlığa girmeye hazırlanan kişilere din eğitimi veren okulun, yöneticisi yapma konusunda tereddüt edilmektedir (bkz. Peder Cl. Mondesert, *Protreptique*'in çevirisi, "Sources chrétiennes", sayı: 2, giriş, s. 11). Clemens, her halükârda çok muhtemelen kendi adına beğenilen bir hoca olmadan önce Panteanus'un öğrencisi olmuştur. Septimus Severus'un Hıristiyanlara uyguladığı zulüm sırasında önce Mısır'a, sonra Kapadokya'ya kaçmak zorunda kalmıştır. O, Piskopos Demetrius'un isteği üzerine tam da bu zulüm olayı sırasında okulun resmi yöneticisi görevini üstlenmiştir.

123. A.g.e., Peder Cl. Mondesert'in Clemens'i takdimine bkz.

124. "Göksel rehber, Kelam" diyor Origenes, "insanları kurtuluşa davet ettiğinde *Protreptikos* veya din değiştirtici olarak adlandırılır."

125. Hâlâ derin bir biçimde putperestlikle dolu bu ortamda Yunan Olimpos'unun bütün tanrıları ve bizzat Zeus'un kendisi "kendilerine tebelleş oldukları varlıklar"ın mahvolmasına sebep olan "büyük şeytanlar" olurlar.

rinin dışına yerleşmez. Fakat Platoncu hakim eğilimlerinden ötürü sözünü ettiğimiz Hıristiyanlaşmış Yunan kültürünün en istekli ve marifetli hizmetkârları, özellikle İskenderiyeliler ve daha sonra da az çok onlara bağlı olanlardır.

IV. yüzyılın Büyük Kapadokyalı düşünürleri ne güzel bir aydınlar, hatipler, hatta şairler topluluğunu meydana getirirler: Basileios ve dostu Nazianzuslu Gregorios, Basileios'un kardeşi Nyssalı Gregorios.[126] Her ikisi bir hatibin oğlu olan Basileios ve bir süre için hitabeti piskoposluğa tercih etmiş olan kardeşi Nyssalı Gregorios.[127] Ve Nazianzuslu Gregorios'un Kapadokya'daki Kayseri'de, Filistin'deki Kayseri'de, İskenderiye'de, nihayet Basileios'la dostluk bağları kuracağı Atina'da eğitim gördüğü bilinmektedir. İşte Yunan şairlerinden yapılan alıntılardan daha iyisi, Nazianzuslu Gregorios'un inkâr edilemez bir çekiciliğe sahip, aynı zamanda hem tasviri hem lirik olan şiirleri;[128] yine içinde düşüncelerin çağrışımına göre kutsal metinlere yapılan göndermelerle mitolojik anmalarla birbirine karıştığı Basileios ile Gregorios arasındaki mektuplaşma.[129]

Hıristiyanlık, tüm Yunan ortamına, daha önceki yüzyıllardan daha büyük ölçüde nüfuz etmiştir. Bu nüfuz etme o kadar derin olmuştur ki, pagan antikçağdan yapılan alıntılar, bundan böyle artık, ancak bir aile hatırasının gülümseyen yüzünden ibarettir. Tanrılar, gerçek şeytanlardan çok daha büyük ölçüde zararsız simgeler haline gelmişlerdir ve bu yenilenmiş Yunan kültürünü besleyen şey, bu kez Hıristiyan değerlerin kendileridir. Bu, Hıristiyanlığın ancak Yunan ortamı içinde gelişme imkânına sahip olmuş olduğu anlamına gelmemektedir; onun ilk yüzyıllardan itibaren özel olarak ince dünyevi bir kültürle karşılaşmasından itibaren, bu kültürü üstlenme, benimseme ve kendi aşkınlığından hiçbir şey kaybetmeksizin çok gerçek insani bir değeri yüceltme kabiliyetine sahip olduğunu kanıtlamaktadır.

126. Ve (onlarla birlikte) Nazianzuslu Aziz Gregorios'un Alman kuzeni olan ve eserleri maalesef kayıp bulunan Konyalı Aziz Amphilokos.

127. Nazianzuslu Gregorios'un bu konuda ona yazmış olduğu mektuba bkz. *PG*, XXXVII, mektup 11, sütun 41-44.

128. *PG*, a.g.e., *Carmina*, sütun 397-1699. Bu şiirlerin bazıları ve Gregorios'un bazı mektupları, Paul Gallay tarafından çevrilmiştir: *Grégoire de Nazianze, poèmes et lettres*, "les grands ecrivains chrétiens" Koleksiyonu, Yay. Vitte, Lyon-Paris, 1941.

129. Gregorios'tan Basileios'a gönderilmiş olan ve manastır hayatının çekicilikleri üzerine 4, 5 ve 6 numaralı mektupların (a.g.e., sütun 24-32), özellikle 4 ve 5 numaralı mektupların şakacı havası anlamlıdır.

Zamanın Hıristiyan dünyasının diğer ucunda Latin Kilise Babaları'nın kendi adlarına imanlarının hizmetine koştukları şey, doğrudan Roma klasik kültürü ve dolaylı olarak Yunan mirasıdır. Orada Cicero'nun *Hortensius*'u, *Enneadlar*'ın yolunu açar ve Cassiciacum'un (Augustinus'un İtalya'daki kasabası) entelektüel kır yaşamı Kapadokyalıların sıcak dostluğunun bir karşılığı gibidir. Güzel dil duygusu ve bilgisinin Aziz Hieronymos (Jerome) ve Augustinus için bir süreliğine Kutsal Metinlerin anlaşılmasına engel olma tehlikesi yarattığını hatırlatmamıza gerek var mı? Öte yandan Ambrosios'un ilahileri, Aziz Paulinus'un şiirleri ve mektuplaşmaları, V. yüzyılda İspanyalı Prudencius'un şiirleri ve çok sayıda başka şeyleri de biliyoruz.

Böylece her iki taraf, yani Latinler gibi Yunanlılar da hitabetin kötüye kullanılmasına karşı seslerini yükseltmişler, ona boyun eğdiklerinden ötürü kendi kendilerini eleştirmişler ve Hıristiyan bilgeliğini sofistlerin yalancı ışıltısının karşısına koymuşlardır.[130] Ancak bu boş entelektüel cirit oyunlarıyla, örneğin Protestan Reformu'nun başlangıcındaki "Yunan bilgeliği"nin şiddetle mahkûm edilmesi arasında ortak olan ne vardır? Hıristiyan bilgeliği, şüphesiz kelimelerin gürültüsünden başı dönmüş sofistlerin ve hitabetçilerin düşmanıdır. Ama bu Patristik yıllarda o, yolu üzerinde bulduğu Yunan bilgeliğine bir çeşit rehber olur, onu kendini aşmaya götürür. Peder Mondesert'le birlikte söylenebilecek şu sözler sadece İskenderiyeli Clemens için geçerli değildir: "[...] Clemens, Yunanlı ve Hıristiyandır, çok samimi olarak, çok tutkulu olarak hem biri hem diğeridir. O, dinsel idealiyle kültür idealini birleştirmek ister. Böylece onu ilgilendiren, sadece yeni dinin eski felsefi hakikatlerle ilişkileri değildir; o çok daha ileri gider ve tüm hayatın, edebiyatın, sanatın, toplumsal ve ailevi hayatın, işin, boş zamanın, kısaca her şeyin Hıristiyan olmasını, Hıristiyanlaşmasını ister. O, daha şimdiden imanının içine nüfuz et-

130. Örneğin, Nazianzuslu Gregorios'un (Adiamantos'a gönderdiği) 235 numaralı mektup: "Genç bir insan gibi yeniden sofistliği sevmeye başlıyorsun. Bize gelince, biz onu bıraktık çünkü Tanrı'nın yardımıyla ve O'nun için bakışlarımızı yukarıya çevirdik." Hitabetçilerin bilimi yerine teklif edilen şu sevimli Hıristiyanlaştırma: "[...] Bütün bu şeyleri kazanmanı ve güzelliğe hizmet için kazanmış olacağın şeyi kullanmanı temenni ediyorum. Her yerde hakim olması gereken Tanrı korkusu boş şeylere üstün geldiği takdirde onları iyi bir biçimde kullanmış olacaksın" (Gallay çevirisi). Vurgu ve atmosfer farklılıklarına karşılık Augustinus'ta da aynı şeylerle karşılaşmıyor muyuz?

tiği, idealinin esin kaynağı olduğu bir kültürün ilkelerini formüle etmeye çalışmaktadır."[131] Clemens "Hıristiyan hümanist sıfatını en mükemmel anlamda hak eden ilk insan"[132] olmakla birlikte birkaç yüzyıl süresince başka birçok insan daha kendiliğinden gerçekleşmiş olan bu uyumu yaşayacaktır. Bu, XVI. yüzyıl Rönesans'ının hesaplı ve deyim yerindeyse yapay hümanizminde olduğundan daha başarılı bir biçimde gerçekleşmiş olan bir uyumdur. Patristik çağda canlandırılması söz konusu olan şey, ölü bir kültür değildi ve onda araştırma, bir başka Hıristiyan hümanizminin, son derece hakiki olan ortaçağın büyük altın yüzyıllarının hümanizminin zararına sürdürülmemekteydi. Kilise Babaları'nın hümanizminin çekiciliğini meydana getiren şey, kendiliğindenliği, geleceğe tamamen açık olan imkânlarıydı. Onda tarihsel olarak kapanmış olan geçmişin yeniden ortaya çıkmasına yönelmenin herhangi bir izi yoktu.

Ama öte yandan her hümanizmde olduğu gibi onda da dengenin bozulması yönünde bir tehlike yok muydu? Yunan unsurunun en ciddi parçası, bu tehlikeyi içinde taşımakta ve en zengin kültür ortamı, yani önce İskenderiyeliler, sonra Kapadokyalılar bu tehlikenin yakınından geçmekte değil miydiler? Bununla Platoncu öğretiye gösterilen özel ilgi ve benimsemeyi kastediyoruz. Onun daha İskenderiye okulunun alegoriciliğinde devreye girdiğini gördük. Ancak daha dolaysız olarak o (bugün bu terimlerden anladığımız anlamda) felsefe ve teoloji arasındaki ilişkilerin kendisinde karşımıza çıkacaktır.

Fakat durum ne olursa olsun, burada kelamın tutumundan çok uzakta bulunmaktayız. İslam dünyası da Abbasilerin başlangıcında gerçek bir hümanizm hamlesiyle, biraz geniş halk kitlesinden ayrı ve İran kadar Yunanistan'ın da etkisi altında olan bir aydınlar hümanizmiyle tanışacaktır. Ama Mu'tezililerin gözü peklikleri bir kez dizginlendikten sonra, *kelam bu hümanizmden hemen hemen hiç pay almayacaktır*. Ve burada tarihsel kaderlerin ne kadar farklı olduğu görülmektedir. Müslüman din bilginlerinin savunulması söz konusu olan "din bilimleri" üzerine daha ileriye götürülmüş düşüncelerinden doğmuş olan kelam, bununla birlikte, dışardan gelmiş olan Yunan felsefesinin etkisi sayesinde teşekkül edebilmiştir. Aynı zamanda hem onunla mücadele edip hem de okul-

131. R. P. Cl. Mondesert, *Propreptique*'e giriş, a.g.e., s. 17-18.
132. A.g.e., s. 18.

lara göre ondan bazı etkiler alan kelamda argümantatif yöntem eksikti. Hıristiyan dinsel düşüncesi *I. yüzyıldan itibaren Yunanlı veya Yunanlılaşmış bir ortam içinde kendisinin bilincine varmış ve gelişmiştir.* Hıristiyanlaşmış Yunanlı, Yunanlı olarak kalır. Fakat şeylerin gücü sonucu ve özellikle Emeviler zamanında İslam'ı kabul eden Bizanslı, Araplaşmak zorundadır. Doğmakta olan kelam, Yunan düşüncesinin kendisine nüfuz etmesine izin verdiği andan itibaren, (kelimenin geniş anlamında) okullarda örgütlenir. Buna karşılık buna ters bir hareketle Hıristiyanlığın kendisi Yunan zihniyeti ve düşüncesine nüfuz eder ve bundan dolayı ta baştan itibaren didaktik bir biçime bürünmek ihtiyacını duymaz. Hıristiyan teolojisi örgütlenmiş bir bilim olarak teşekkül ettiğinde, bu yeniden Antik Yunan'dan gelen etkiler sayesinde olacaktır ama bu etkiler o zaman ancak diğer faktörlerin etkisi altında ve başka ihtiyaçlara cevap vermek üzere alınıp benimsenecektir.

D. *Felsefenin Rolü*

Athenagoras'ın sezinlediği, Clemens'in açık bir biçimde peşinden koştuğu ve büyük Kapadokyalı düşünürlerin o kadar doğal bir biçimde içinde hareket ettikleri bu Hıristiyan Helenizminin çekici yanları, bize, antik mirasın kutsal bilim için teşkil ettiği temel problemi unutturmamalıdır. Bu kez söz konusu olanlar, şairler veya tragedya yazarları değildir; İslam'da meydana gelen şeye tamamen benzer olarak, filozoflardır.

Ortak bir problem mi? Fakat ne kadar farklı bir şekilde formüle edilmiş ortak bir problem. İslam'da yalnızca heterodoks felsefenin doğrudan ve gönüllü olarak Platon-Plotinos-Aristoteles'in kendisini baştan çıkarmasına boyun eğdiğini biliyoruz.[133] Yunan etkisi doğmakta olan kelam üzerinde de kendisini göstermekle birlikte bu, onun (Yunan etkisinin) akılsal kanıtların diyalektik kullanımını sağlaması veya onları tehlikeye düşürmesi yönünde dolaylı bir biçimde olmuştur. Tarihsel olarak konuşmak gerekirse, "kahramanlık" çağında bir yanda Mu'tezile kelamı diğer yanda Eş'ari veya

133. Bazı Şii veya İhwân-ı Safâ gibi Şii etkiler taşıyan muhitlerin ve onlar gibi veya onlar aracılığıyla ne kadar çok İslam filozofunun, Gazali'nin kendisinin ve İşrâk filozofunun Stoa'ya ve ondan daha da fazla Pythagoras'a borçlu oldukları şeyi unutmaksızın. Çok karakteristik olan Stoacı düşüncenin İslam düşüncesi üzerine etkisi için bkz. S. Horovitz, *Über den Einfluss des Stocismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, ZDMG* içinde, cilt LVII, 1903, s. 177 vd. Osman Emin'in yakınlarda yayınlanmış olan (Arapça) eserine de bkz. *Araplarda Stoacılık*, Kahire, 1945.

Maturidi kelamı olmak üzere iki grup, sadece yaratılmış veya ezeli *Kur'an* etrafında değil, aynı zamanda ve daha derinden Şeriat'ın karşısında akla verilmesi gereken önem ve değer konusunda birbirlerine karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte 1) Eş'arilerin kendileri *akılsal delillerin en azından diyalektik kullanımını reddetmemişlerdir* -gerçekte bunun tam tersi söz konusu olmuştur- ve "sonraki" dönem Eş'arileri, nihai teolojik tutumlarında esasta hiçbir değişiklik yapmaksızın felsefeden gelen unsurları, "girişler" olarak kelamla bütünleştirmeye çok istekli olmuşlardır; 2) *hiçbir kelam okulu* (Antik Yunan felsefesi tarzında) *tamamen otantik olacak ve içinden teknik avadanlığını alacağı bağımsız bir felsefe*nin *varlığını kabul etmeyi veya böyle bir felsefeyi geliştirmeyi* kesinlikle düşünmemiştir; 3) felsefe ve teoloji burada bağımsız disiplinler olarak birbirlerinden ayrılmamakla birlikte *kelamın "felsefi" bölümleri akılsal "teoloji" bölümlerinden, bu bölümler da kendi paylarına geleneksel meselelerle ilgili bölümlerden fiilen ayrı olarak kalacaklardır.*

Kelamın ilk "felsefe"si, kaynağı Mu'tezililer olan ve Eş'arilerin biricik fail olarak Tanrı'yla ve saf tanrısal iradecilikleriyle ilgili büyük temalarının hizmetine koşacakları *atomlar ve "hâller" (modes) felsefesi* olmuştur. Öte yandan onlarda *ilk mantıksal adımlar, esas olarak, diyalektik çıkarımlar (inferences)* biçimini almaktaydı. Daha sonra Batı İspanya okulunun değil, Doğu felsefesinin, yani gerçek bir etkisi, her şeyden önce, çoğunlukla reddedilen, bazen hayran olunan, her halükârda kaynağı 'Adud al-din al-İ'ci' olan "sonraki" kelamcılar tarafından bilinen İbni Sina'nın etkisi kendisini ortaya koymuştur. Bu dönemde diyalektik yöntemin yerine geçmek, bazen onun üzerine eklenmek üzere (Aristoteles'in) kıyas yöntemi ortaya çıkmış, Eş'ari atomculuğuna ise içinde yeni-Platoncu etkiler bulunan bir düşünce hareketi gelip eklenmiştir. Bu hareket, şüphesiz Aristotelesçi çerçeveler içinde yer almıştı ama öte yandan o, onları *Enneadlar*'dan gelen unsurlarla karıştırarak bu çerçeveleri her zaman patlatmaya da hazırdı.[134] Benzerden

134. Bazı İslam filozoflarında Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin temelde bir ve aynı oldukları yönündeki kökleşmiş inancın ve bu iki felsefenin uyumunu kanıtlamanın son derecede yararlı bir iş olacağı görüşünün kaynağı belki *Aristoteles'in Teolojisi* adlı sahte eserin yaratmış olduğu karışıklıktır ve Farabi'nin *Platon ve Aristoteles'in Uzlaştırılması* ve *Platon ve Aristoteles'in Amaçları* adlı kitapları vb bundan kaynaklanmaktadır. Fakat *Doğulular*ın *Mantığı*'nın önsözüne inanırsak (*Mantıq al-Mashriqiyyin*, Kahire neşri, Hicri 1328, s. 2-4), İbni Sina bu noktada Farabi kadar saf değildi.

benzere geçen eski çıkarım yöntemi (analojik fıkhi kıyas), şüphesiz terk edilmemişti ama Gazali'den bu yana mantık -bundan her zaman Aristoteles'in mantığını anlamalıyız- "alet bilim" niteliğini almıştı ve Müslüman din bilginleri *Organon* ve *İsagûcî*'yi kendi ihtiyaçlarına uyarlamaktaydılar. *Muhafazakârlık taraftarları ise yalnızca formel mantığı gerçekten benimseyeceklerdir.*

Hıristiyanlık'ta (felsefeyi) çevreleyen atmosfer, yani bir bütün olarak kültürel değeri bakımından o kadar olumlu bir biçimde benimsenen Yunan kültürü, filozofların anlaşılması üzerinde de etkisini göstermemezlik edemeyecektir. Büyük felsefi tezler, artık belki dinsel gelenekleri aydınlatmak için gelen ama aynı zamanda tehlikeye düşürmesi de mümkün olan dış unsurlar olmayacaklardır. Bu gelenekler, kültürlü Hıristiyanlara, kendilerini, son derece doğal olarak, geçmişin tinselci (*spiritualiste*) unsurlarının bir tamamlanması, yeniden ayağa kaldırılması ve aydınlığa kavuşturulması olarak takdim edeceklerdir. Buna ek olarak tüm Patristik dönem boyunca *Hıristiyan dünyasında imanın ölçütü olan akıl tartışmasının bir benzeri var olmamıştır.* Ta baştan itibaren formüle edilmemiş olsa da fiilen Hıristiyanlığın kalbine kazınmış olan doğa ve doğaüstü ayrımı ve imanın doğaüstü değeri, kendisini kesin bir biçimde kabul ettirmiştir. Miladın ilk yüzyıllarında ortaya konulmuş olan problemin, bütün menzilinde *akıl ile iman arası ilişkiler problemi, felsefe ile teoloji arası ilişkiler problemi olmadığını* kabul etmemiz gerekir. O daha sınırlı bir problem, *Yunan bilgeliğiyle (daha tam olarak Platoncu ve Yeni-Platoncu çizgilerle) kutsal öğreti arasındaki ilişkiler problemi*dir. Aristoteles (Hıristiyan dünyasında) kesinlikle bilinmeyen biri değildi ve bu Aristotelesçi çerçeveler varlıklarını korumaktaydılar; nasıl ki, onlar öte yandan Yeni-Platonculukta da varlıklarını koruyacaklarsa da. Yeni-Platonculukta da mantığın öğretimi *Organon*'dan istenecektir ve Porfirios'un *İsagûcî*'si daha onun zamanında *Organon*'la birleşecektir.[135] Ancak bu çerçevelerin içinin doldurulması artık Aristoteles'ten istenmeyecektir. Araştırmalarının coşkusunun tek başına akılla iman tarafından aydınlatılmış aklın ışıklarını birbir-

135. Ta başından beri Patristik tarafından bilinen, İslam filozofları tarafından düşünme sanatında büyük rehberler olarak coşkuyla kabul edilen, bu kanalla "sonrakiler"in kelamı üzerine ışıklarını saçan, IX. yüzyılda ortaçağ Latin dünyası tarafından kısmen, XII. yüzyılda bütünüyle yeniden keşfedilen ve bunun sonucunda adeta entelektüel bir devrime yol açan bu iki mantık eserinin etkisini anlatmak, tüm bir tarih kaleme almak olacaktır. Bir sonraki bölüme bkz.

lerine karıştırması veya daha çok birinciyi (aklı) ikincinin (iman tarafından aydınlatılmış aklın) içine daldırması ölçüsünde, en teolog olan Kilise Babaları'nın, deyim yerindeyse içgüdüsel olarak, en berrak felsefi esinlerini almak üzere kendisine yöneldikleri şey, önce Platoncu, sonra Yeni-Platoncu öğreti, IV. yüzyıldan sonra ise çoğunlukla birbirine karışmış olarak onların her ikisi olmuştur. Ancak bu kez -ve İslam dünyasında meydana gelecek olan şeyin tersine-, (Kilise Babaları'nda) bu Platoncu çizgi Aristoteles'ten ayırt edilecektir. Bunun sonucu olarak da o, hiçbir zaman Doğulu İslam filozoflarında kendisine bürüneceği o "sistem" görüntüsünü kazanmayacaktır.[136] Yeni-Platonculukla karıştırılmış olmakla birlikte Aristoteles gerek doğrudan felsefe gerek dolaylı olarak Mu'tezile kelamı veya sonraki dönemin Eş'ari kelamı üzerinde derin bir biçimde etkide bulunmuştur. Bir tür tarihsel paradoksla, bu etki Antik Hıristiyanlık'ta İslam'a göre daha az yoğun bir etki olacaktır. O, az çok Stoacılıkla karışmış olarak Antakya okulunda veya Şamlı Yuhanna'da, daha az olmak üzere, Kapadokya okulunda karşımıza çıkacaktır. Fakat o, sanki başka bir zaman için yedekte tutulmaktaydı.

Yunan bilgeliğiyle kutsal bilgi arasındaki ilişkiler sorununa II. yüzyıldan itibaren verilen iki cevap vardı ve bu cevaplar, görünüşte birbirine zıt fakat temelde her ikisi de doğru olan cevaplardı. Onlar, birleştirilmeleri gereken iki eğilimi temsil etmekteydiler.

Hıristiyanlığı kabul etmeden önce filozof olan Aziz Justinus, onu kabul ettikten sonra da filozof olarak kalacaktır. Çünkü felsefe onun için tüm hakikatin araştırılmasıydı ve Justinus bu hakikate daha o dönemde Tanrı demekteydi. Birbiri ardından Stoacılık, Aristotelesçilik, Pythagorasçılık tarafından hayal kırıklığına uğratılan Justinus,[137] bir süreliğine Platonculukta ve onun İdeaları temaşa etmesinde dinlenecektir. Fakat bilgiye karşı susuzluğunu giderecek olan şey, Hıristiyanlık'la karşılaşması olacaktır ve Hıristiyanlık onun için en mükemmel anlamda "felsefe" olacaktır. Bu,

136. Ana farklılık, ortaçağ Latin düşünürleri İbni Sina'nın saf (her şeye rağmen dikkate değer ölçüde Aristotelesçileştirilmiş) Yeni-Platonculuğunu, yine saf Augustinusçu çizgiyle bütünleştirmek istediklerinde, ondan yeterli derecede kuşkulanmayacaklardır. Ét. Gilson'un İbni Sinacı Augustinusçuluk üzerine bir sonraki bölümde zikredilecek olan incelemelerine bkz.

137. Çünkü *Trifon'la Diyalog*'un bize açıkladığına göre (önsöz, *PG*, VI) Aristotelesçilik konusunda kendisine ders veren hoca, paragöz bir adamdır.

Hıristiyan hakikatini, deyim yerindeyse kendiliğinden bir biçimde antikçağ bilgeliğinin gerçek hakikatlerinin daha önce temizlemiş ve yönlendirmiş olduğu gelişme ve aşma çizgisine, eğer isterseniz, Aziz Paulus'un Atina Ariapagos meclisinde yapmış olduğu konuşmanın çizgisine sokan ilk eğilimdir: "Atinalılar, ben sizi her bakımdan en dindar insanlar olarak gördüm [...]."[138] Fakat Justinus, bir Yahudi, haham ve (Büyük) Gamaliel'in öğrencisi olan Paulus'un Ariapagos'un dilini konuşmak üzere İsa sevgisi içinde göstermek zorunda olduğu bu uyarlama çabasında olmak zorunda değildi çünkü o pagan bilgeliğin incelikleri arasında zaten sanki ana yurdundaymış gibi rahatça dolaşmaktaydı: Hiç şüphesiz, onun başarısı ve "hemen hemen"leri yanında sınırlılıkları da bundan ileri gelmektedir.

Yunan felsefesini aşan ama öte yandan onu olduğu gibi kabul eden Justinus'un tutumununun karşısında Aziz İrenaeus'un tutumu bulunmaktadı. Bu, felsefeye karşı güvensizlik tutumudur. Bu sefer de Paulus'un Korintlilere (Birinci) Mektubu'nu hatırlatacağız: "Aranızdaki bilge insanlar nerede? Okumuş kültürlü insanlar nerede? Bu çağın tartışmacıları nerede? Tanrı 'bu dünyanın bilgeliğini deliliğe' dönüştürmedi mi? Evet, biz Yahudiler için skandal, Yunanlılar için delilik olan şeyi, yani çarmıha gerilmiş İsa'yı [...] vaaz ediyoruz."[139] Fakat yanlış anlamayalım: *İrenaeus'un güven duymadığı felsefe kendi planında ve kendi yöntemleriyle teolojik bilgiyi tümüyle uydurma bir tarzda inşa etme iddiasında olan felsefedir.*[140] Ve (İreneaeus'un) *Adversus Haereses* (*Sapkınlıklara Karşı*) adlı eserinde karşı çıktığı, antik bilgelikten çok sapkın irfan (*gnose*) tarafından imanın yerine geçen bir şey olarak kullanılan bilgeliktir. Sapkın irfan (gnostiklik) o zamanlar Hıristiyanlık için ciddi bir tehlike teşkil etmekteydi. İrenaeus'un tutumu, şüphesiz bir tepkiydi. Ama onun (gnostiklerin) irfanla ilgili hülyalarının tahribatına nihai olarak son vermeye muvaffak olmuş olduğunu unutmamamız gerekir. Öte yandan İrenaeus, eserlerinde felsefe ve teolojinin planlarının ayrımı ilkesinin gizil olarak bulunması anlamında Justinus'tan daha ileride görünmektedir. En azından onun tarafından ortaya konulmuş olan kutsal metnin doğru

138. *Resüllerin İşleri*, XVII, 22-23.
139. *Korintlilere Birinci Mektup*, I, 20-23.
140. Buna karşılık Aziz Justinus felsefeyi Hıristiyan imanının ifadesiyle bütünleşen bir şey olarak kabul etmekteydi.

yorumu temeline dayanan "iman kuralı"yla (*règle de foi*)[141] ilgili yüksek ölçütü, bunu varsaymaktaydı. Daha sonra planların bu ayrımını ve felsefenin teoloji tarafından kullanılmasını birleştirecek, onların Justinus tarafından fiilen (ama gerekli kavramsal ayrımlar olmaksızın) uygulanmış olan sentezini yapacak olan başkaları gelecektir. Öte yandan Aziz İrenaeus'un yöntemi kutsal metinsel temel üzerinde büyük ölçüde argümantatif ve akılsal bir yöntem olacak ve *Adversus*'un II. kitabı gnostikliğin kurala uygun bir reddine teşebbüs edecektir.[142]

Hıristiyanlık'ta bu iki eğilimin ikisi de ta başlangıçtan itibaren meşru olarak ortaya çıkmıştır. Onların her ikisi de kendisini Aziz Paulus'a dayandırabilir ve Aziz Paulus'un Ariapagos'taki görünür başarısızlığı, birinci eğilimin itibarını azaltmak için kesinlikle yeterli değildir.[143] Çünkü onların her ikisi de aynı aşkın Hakikatin, tanrısal sırrın anlamının hizmetindedir. Öte yandan söz konusu olan artık Paulusçu (dar anlamda) büyük esinlenme değil de farklı zihin eğilimleri, hatta çalışma yöntemleri olduğuna göre Kilise Babaları'nda olduğu gibi bu yöntemlerin her biri sevginin varlık düzeninde ve tanrısal bağışın etkisi altında kendi tehlike ve sınırlılıklarıyla kendisini ortaya koyar ve yine onların her biri böylece bir diğeri tarafından tamamlanmayı gerektirir. Belki on-on bir yüzyıl sonra, Hıristiyan dünyasının diğer ucunda, teolojinin bilimsel statüsünün zorunluluğunu ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ayrımları talep eden nedenlerden biri bu olacaktır.

Patristik dönem boyunca bu iki eğilim, az çok birbirinden ayrı kalacak ancak Latin IV. yüzyılında açık olarak birbiriyle uyumlu bir biçimde birleşmeye başlayacaktır. Yunan Patristiğinde önce II. yüzyıldan III. yüzyıla,[144] daha sonra III. yüzyıldan IV. yüzyıla sürekli bir incelme ve imanın rolü ve gerçek anlamında doğaüstü

141. Bkz. *Adversus Haereses*, I, III, önsöz ve 1-4. bölümler (*PG*, VII, sütun 843-855).
142. Bu II. kitabın önsözünde açık bir şekilde ortaya konan amaç (a.g.e., sütun 709).
143. Veya daha doğrusu, bu başarısızlık, önceden her seçmeciliği (*syncrétisme*) mahkûm eden ve doğaüstü değerlerin aşkınlığını ilan eden Tanrı tarafından istenen bir işaret olarak kalmaktadır. Tanrı, Peder Festugière'in çekici yorumunun teklif ettiği gibi (*L'enfant d'Agrigente*, Cerf, Yay. coll "Chrétienté", sayı: 6, s. 95-100) bedenin gözleri için bir delilik olan bu daha yüksek bilgeliğin hizmetine koşulmuş alçakgönüllü bir insani bilgeliğin kullanılmasını mahkûm etmemektedir; konular ve ışıklar arasında ayrım yapılmasını talep etmektedir.
144. İskenderiyeli Clemens açık olarak eski filozoflar tarafından kazanılmış olan hakikat payını açığa çıkarmak için Aziz Paulus'un Ariapagos'taki konuşmasına dayanmaktadır (*Stromates*, I, 19, *PG*, VIII, sütun 805).

değeri konusunda her zaman daha berrak bir görüşle benimsenecek olan şeyin, Justinus'un yöntemi olacağını söyleyebiliriz.

Bu açıdan II. yüzyılın son yıllarıyla III. yüzyılın ilk yarısı uç tutumların çağı olmuştur. Batı Latin dünyasında Aziz İrenaeus'un güvensizliğini, daha az haklı olarak vurgulayan Tertulianus, Roma geleneğine layık bir şekilde hukuki bir kavramı ön plana alarak bu tutumu birçok teolojik problemi hukuki kavramlar içinde ortaya koyup çözecek ölçüde ileri götürerek felsefenin katkısını reddeder.[145] İslam'da Tertulianus'un psikolojik bir karşılığını bulmamız gerekirse, onu, kelamdan çok -tümü pozitif insani yasanın temeli olan, yazılı olmayan bir doğa yasasını kabule dayanan Roma hukuk gelenekleriyle yalnızca pozitif bir yasaya, ilahi pozitif yasaya dayanan Müslüman hukuk gelenekleri arasında tesis edilmesi mümkün büyük farklılığı bir kenara bırakırsak- *usûl al fıqh*'ın eski ustaları arasında veya daha iyisi, daha modern dönemde, Hanbeli İbni Teymiyye'nin temsil ettiği büyük mücadele insanında aramamız gerekir.

Tertulianus'un hukuk düşkünlüğü, teolojik araştırmaların özgür atılımını kısırlaştırmaya, kurutmaya götürebilirdi.[146] Günümüzde sık sık uğradığı tüm olumsuz değerlendirmeleri kendi payımıza benimsemeksizin[147] onun katkısını daha geniş bir bakış açısından aydınlatmak ve ait olduğu yere yerleştirmek için Latin dilinde Augustinus'un sentezinin gerekeceğini söyleyebiliriz. Her halükârda yaklaşık olarak aynı tarihte, onun zihniyeti ve yönteminin tam karşısında iki en ünlü temsilcisi Clemens ve

145. Örneğin, Tertulianus'ta *Kitab-ı Mukaddes* bir belge (*instrumentum*) değerini kazanır; Gelenek, ona sahip olan Kilise'nin lehine ona hakikati güvence altına alan bir emretme (*praescriptio*) hakkı verir ve dinsel ilkeler kitabı (*symbole*) veya amentü, bir *lex fidei* (İman yasası) değerine sahiptir vb. Yine böylece, Tertilianus'un adaleti yerine getirme, insanı beraat ettirme (*justification*) teolojisinin merkezine liyakat ve kusur, adil ücret, borç ve alacak kavramları yerleşmektedir. F. Cayé'nin *Précis de Patrologie*'deki hızlı açıklamasına bkz (I, s. 236).

146. Ve onun özel durumu, yani içinde hukukçulukla o kadar iyi uyuşan aydınlanma (*illumination*) öğretisi, Montanizm lehine Katolik kilisesini terk etmesi, bunun uç bir örneğini vermektedir.

147. Çünkü felsefenin düşmanı olan bu hukukçunun, felsefenin sıkı bir şekilde teolojiye hizmet etmesine imkân veren bir vokabüleri oluşturma konusunda katkısı az olmamıştır. Katı ifadeleri, şüphesiz bazen İsabilime çok dar bir hava vermektedir ama onun İsa'nın iki doğasını (*substantiae*) ve tek şahsını (*parsona*) tasdik ettiği ve böylece Latin Patristiğini, Yunan Patristiğinin o kadar acısını çektiği kavram karışıklığından kurtardığını unutmamalıyız.

Origenes olan İskenderiye okulu bulunmaktaydı.[148] Bu, Doğu'da paganlığın son parlaklığının kendisini ortaya koyduğu dönemdi. Bu paganlık, Doğu kültlerinden, özellikle Pythagorasçı Tyanalı Apollonios'a (I. yüzyıla) dayandığını ileri süren Güneş kültü, Manikeist ikiciliğin başlangıcı olan Mitra kültü ve özellikle bütün bunların tepesinde yer alan Yeni-Platoncu çilecilik ve entelektüel temaşa öğretisinden meydana gelen bir seçmecilikti.

İskenderiye okulu kendilerini doğaüstü planında inceltip yücelterek, Yeni-Platoncu irfanın içinde taşıdığı iyi şeyi doğru görüşe dönüştürerek ve bazen biraz karıştırmakla birlikte kendisi de doğru görüş temeli üzerinde bir irfan tesis ederek, bütün bu eğilimlere hakim olmayı bilmiştir. Clemens ve Origenes'le birlikte Yunan felsefi düşüncesi, Hıristiyan vahyinin aşkın verileriyle, deyim yerindeyse son şeklini almıştır. Ve Clemens'te belki Philon'dan uyarlanmış fakat geleceği çok parlak olacak bir formülün sanki bir eşdeğeriyle karşılaşmaktayız: Bu, *kutsal bilginin, özellikle burada kutsal metinsel verinin kavranmasının hizmetinde olan felsefe (ve bilim) formülü*dür.[149]

İskenderiye okulunun öğretisel ifadeleri, şüphesiz bazen Tertulianus'unkilerden daha az tehlikeli değildir.[150] Ama bizi özellikle ilgilendiren şey, Tanrı'yla ilgili olarak teklif edilen bilgi türüdür. Bu, kaynağını ve meşruluğunu ayrıcalıklı bir sezgide bulan, aynı zamanda hem haz verici hem de diskürsif bir bilgidir. Burada, Hıristiyan ortamında bu sezgi, ancak doğaüstü, imana dayanan[151]

148. Tertulianus'un temel Katolik eserleri genellikle 200 yılı civarına tarihlendirilmektedir. Clemens, İskenderiye'de 190-220 yılları arasında ders vermiş ve eserlerini yazmıştır. Origenes'in eserlerini 218 yılı civarında kaleme almaya başladığı düşünülmektedir.

149. Bkz. *Stromates*, I, 5, *PG*, VIII, sütun 721-724. Sadece birkaçını zikretmek gerekirse, Nazianzoslu Aziz Gregorios, Aziz Augustinus (aşağıya bkz.) ve Şamlı Yunanna'da da aynı anlayışla karşılaşılacaktır. Bkz. J. M. Congar, *Théologie* maddesi, *DTC*, sütun 355. Bu noktada Philon'un etkisiyle ilgili olarak bkz. Wolfson, *Philo*, cilt I, s. 155-158. Henüz Thomascı anlamda *philosophia ancilla theologia* anlayışının söz konusu olmadığını eklememize gerek var mı? Latin Ortaçağı'nda ifadenin kendisi uzun zaman (örneğin, bir Aziz Pierre Damien tarafından) tümüyle Patristik dönemden alınmış bir anlamda ve felsefeye kendisine özgü bir alan tanımaksızın kullanılacaktır. Ama başka birçok noktada olduğu gibi bu noktada da Aziz Thomas, geçmişten ayrılmaksızın ondan esinlenecek ve onu son şekline eriştirecektir.

150. Tertulianus, hatta Katolik döneminde, üçlemeyle ilgili son derecede şüpheli ifadeler geliştirmiştir. Öte yandan Origenes'in ilk günah, ruhların dünyaya gelmelerinden önceki hayatı vb konularına Platon'un efsanelerini uygulamasındaki başarısızlıkları bilinmektedir.

151. *Stromates*, II, 2 (*PG*, VIII, sütun 993 vd).

ve insanı kurtuluşa eriştiren iman gibi sevgi tarafından biçimlendirilen bir sezgi olacaktır. Clemens doğaüstü temaşa temeline dayanan bu Tanrı bilgisini, bazen "irfan" (*gnosis*) bazen "felsefe" diye adlandırmaktadır ve onun kaleminde "filozof"ile "irfan sahibi", aşağı yukarı aynı insan olmaktadır. İman, felsefe sayesinde "irfan" olarak açılmakta, gelişip serpilmektedir.[152] Origenes de selefinden daha az "irfan"dan söz etmekle birlikte onun ana dayanağını korumaktadır. Aziz Paulus'un bir metniyle uyum içinde olmak üzere, Origenes'te irfan sahibi (*gnostique*) ve mükemmel olan insan, basit Hıristiyan'dan ayırt edilmektedir. Ancak bu, *türsel* bir ayrım değildir; basit bir *derece* ayrımıdır çünkü ne kadar "kararlı biçimde filozof olursa olsun"[153], Clemens'te irfanın haz verici bilgisi, Kutsal Kitap'ın ve Kilise'nin[154] temsil ettiği geleneğin çizgisi içine yerleşmektedir. Origenes'e gelince, o vaaz, öğretim ve "kilisenin kuralı"na zorunlu başvurma üzerinde o kadar ısrar etmektedir ki,[155] onu öğretiyle ilgili uygulamalar bakımından değil de söz konusu kavramlar bakımından, bu konuda herhangi bir çelişki olmaksızın, Aziz İrenaeus'un derin biçimde Katolik olan çizgisi içine yerleştirebiliriz.[156] İrfân, temelinde iman olan bir şey olarak kalmakta ve mistik birlik, sevgiden beslenmektedir. Böylece Kapadokya okulundan Sahte-Dionizos'a, ondan İtirafçı Maxi-

152. A.g.e., II, XI (*PG*, VIII, sütun 984).

153. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, 8. baskı, s. 282.

154. Her şeyden önce seçilmişler topluluğu olarak düşünülen Kilise tarafından -Harnack'a karşı olarak, görünen hiyerarşik kiliseye, hatta bilgisiz Kilise'ye karşı olan Kilise tarafından değil- (Bkz. Cayré, a.g.e., I, s. 181; P. Mondesert, a.g.e., Giriş, s. 21).

155. "Yalnızca hiçbir bakımdan Kilise'nin ve Havarilerin geleneğinden ayrılmayan hakikate inanmamız gerekir" *Periarchôn* I, önsöz, Leipzig neşri, 1913, s. 8. G. Bardy'in etkileyici incelemesine bkz. *La Règle de foi d'Origene*, *Rech. des sciences religieuses* içinde, 1917. Lubac, *Hom. Ex.*, Giriş, s. 62'ye de bkz.

156. Her halükârda Origenes "sistem adamı" anlamında "filozof" değildir. Zaten Ammonius Saccas'ın öğrencisi olan biri, klasik antik dünyanın farklı sistemlerinin ancak göreli bir değere sahip oldukları sonucuna varabilirdi. Clemens'ten Origenes'e Hıristiyan düşüncesinin, "kutsal metin" (*pagina sacra*) üzerinde karşı çıkılamaz bir kök salmasına tanık olmaktayız. Hocalarının düşüncesini sistemleştirmek isteyen sonraki Origenesçiler bu düşünceye ihanet etmişlerdir; Augustinusçuların da Augustinus'un atılımını -ona illa ihanet etmişlerdir demiyoruz ama- biraz sertleştirecekleri gibi. Fakat Origenes'in düşüncesi Augustinus'un düşüncesine oranla imanın değerleriyle ilgili olarak yapılan çok yüksek ayrımların daha az etkisi altındaydı. Bundan ötürü bu düşünceyi -şüphesiz, yanlış olarak- sistemleştiren Origenesçiler karakteristik öğretisel hata içine düşmüşlerdir. Buna karşılık, felsefi sonuçları ne olursa olsun, Augustinusçular bu hatadan kolayca kaçınmışlardır.

mus veya Evagrius'a kadar tüm Latin Ortaçağı'nın etkisi altında kalacağı tinsel bir çizgiye giden yol açılmıştır. İfadelerin oturmamışlığının daha karmaşık akımlara yol açacağı doğrudur. Yunan ve Rus Kilisesi'nin, onlara göre tanrısal birliğin tek mümkün haklı gerekçesi olan tanrısal özden "gerçekten ayrı olan yaratılmamış enerjiler"le ilgili tezlerini tesis etmek üzere kendisine dayanacakları şey, Kilise Babaları'nın kelimesi kelimesine alınan sözleri olacaktır.[157] Buna karşılık tanrısal bağışın hayatının, tanrısal hayattan alınan yaratılmış bir pay olduğunu ileri süren Aziz Thomas ve Aziz Jean da la Croix, bunu söylemekle bu Yunan Patristiğinin sözleriyle değil ama onun en emin düşüncesiyle birleşeceklerdir.

Clemens veya Origenes'in irfanına İslam'da bir işaret noktası bulmak istersek, öyle görünüyor ki, onu kelamda değil de "tasavvuf"ta veya İslam mistisizminde aramamız gerekmektedir. Gerçekten İskenderiye irfanından söz ederken Sûfilerin "marifetini" hatırlamamamız mümkün müdür? Bu, aynı zamanda haz verici ve diskürsif olan bilginin Gazali'nin bazı metinlerini aklımıza getirmemesi mümkün müdür?[158] "Marifet" de tasavvufta imanın yerine geçmez. O da kendisini, yani imanı aşmak anlamında ondan ayrılır; ama böylece en azından başlangıçta onu *gerektirir.* İskenderiye okulu düşünürleri ile Sûfileri birbirinden ayıran şey, irfan veya marifet karşısında imanın rolü değildir: İskenderiyelilere göre zaten basit iman fiiliyle erişilmiş olan gerçek anlamda doğaüstünün içeriğiyle onların her zaman kendisine sadık kalmak istedikleri "kilise kuralı"dır.

Böylece bu basit insanların imanı ve Origenes'in varlığını ileri sürdüğü mükemmel insanların imanıyla İslam'da Eş'arici kelam kitaplarında yer alacak kadar klasikleşecek olan *taklîd* (yani basit

157. Wladimir Lassky'in daha önce, muhtelif yerlerde, özellikle s. 68-71'de ve s. 74-77'de adı geçen eserine ve bu konuda Gregorios Palamas'la Barlam ve Akyndine gibi "Doğulu Thomascılar" arasındaki tartışmanın özetine bkz. Aynı şekilde Dieu Vivant, sayı: 1'de yayınlanmış olan *la Théologie de la lumière ches Saint Grégoire de Thessalonique*'e, özellikle § 3 ve 4'e bkz.

158. *İhyâ*'nın IV. *rub*'unun çok sayıda pasajıyla *Risâlat al-ladunniyya* gibi bazı risalelerine bkz (daha önce adı geçen *Jawâhir al-ghawâli* içinde). İnsanın aklına Farabi veya *İshârât*'ın, içinde arifin yukarıya doğru çıkışının tasvir edilmiş olduğu sondan bir önceki bölümü gibi İbni Sinacı metinler de gelebilir. Ancak İbni Sinacı irfan, şüphesiz en kusursuz Sûfi geleneğin irfanından daha entelektüeldir, diskürsif olarak saf felsefi bir temaşaya daha fazla bağlıdır ve böylece İskenderiyelilerin geleneksel irfanı ile İbni Sina'nın marifeti arasında tesis edilen her karşılaştırma, yüzeyde doğru bir karşılaştırmadır.

insanların geleneksel ve edilgin inanmalarına dayanan imanları) ve kelam ehlinin kendilerinin sahip olduklarını iddia ettikleri bilime dayanan imanları (*iman 'an 'ilm*) arasında bir karşılaştırma yapmak ilginç olacaktır[159] ve kelam, bu noktada Origenes'ten daha ileri gidecektir. Origenes için sıradan insanların imanı, yani irfansız iman geçerlidir fakat kırılgandır. Birçok kelam yazarı ise *taklid*'in geçerliliğinin bizzat kendisine karşı çıkacaklardır. Ilımlı Eş'arici çözümlerin bilimsiz imanın geçerli olarak kaldığını söyleyecekleri doğrudur ama bu sadece daha yükseğe çıkma gücüne sahip olmayanlar için geçerlidir. Öte yandan burada söz konusu olan şey, artık mistik sezgi değildir, kelamın verdiği şekilde "inançlarla ilgili deliller"in basit çıkarsamacı bilimidir. Origenes'e gelince, o, her Hıristiyan'ın imandan bilime geçebileceğini ve geçmesi gerektiğini belirtmekteydi.[160] Bunun nedeni bilimle, daha doğrusu tanrısal şeylerin kavranmasıyla ilgili anlayışı içine Origenes'in her şeyden önce tanrısal bağışın hayatının bir derinleştirilmesinden gelen iç aydınlanmaları sokmasıydı ve ona göre hiçbir Hıristiyan bundan mahrum edilemezdi. Sûfiler gibi bazı kelam yazarları[161] "bilgiye dayanan iman"ın üzerinde mistik imanın tüm bir farklı aşamalar hiyerarşisini tesis edecekler ve onların sıradan insanlarla (*'avamm*) arifler veya seçkinler (*khavass)* arasında yaptıkları ayrım, sonuç olarak İskenderiye okulunun basit insanlarla mükemmel insanlar arasında yaptıkları ayrımdan çok daha köktenci olacaktır. Kelam kitaplarında bu imanın dereceleri hiyerarşisi karşımıza çıktığında Hıristiyan teolojik düşüncesinin İskenderiyelilerle buna biraz benzeyen bir yola girmek üzere olduğunu hatırlamamız ilginç olacaktır.

Geleneğe bağlı olsa bile, bu Hıristiyan irfanının bir sonraki yüzyılda saflaşacağı söylenebilir.[162] Onun Nazianzuslu Gregorios'un (*Teolojik*) *Konuşmalar*'ında, teoloji eserinin kendisiyle sıkı bir biçimde bütünleşmiş olarak iyice saflaştığını görece-

159. Örneğin Bâcûrî, *Jawhara*, s. 26. Bu ayrımın ünlü "imanın artması ve azalması" problemine verilen cevapla hiçbir ilgisi yoktur.

160. Cayré'nin göndermede bulunduğu *Comm. İn Matth.*, XII, 15 (*PG*, XIII, 1017)'deki pasaja (bkz. yukarıda s. 304, 93 numaralı dipnot) *Homélies sur la Genèse*'de benzeri titreşimleri olan bir pasaja işaret ettik.

161. Yine Bâcûrî, a.g.e.

162. Öte yandan alegorinin kendisinin de arınmış olduğu gibi, Ariusçuluğu mağlup eden Aziz Athanasius ile Kör Didymos farklı derecelerde olmak üzere bunu yapmak suretiyle Origenes ile Kapadokya okulu arasında bağlantıyı sağlamışlardır.

ğiz.[163] Nyssalı Gregorios da bu irfana bazen imanın dışında kendi kendine yetme iddiasında olduğu durumda düşman muamelesi yapmakta bazen ise o, yani irfan, Tanrı'ya götüren mistik yolda belli bir aşama değerine bürünmektedir.[164] Böylece o, temaşada (*theoria*) iman tarafından aydınlatılmış aklın gözüyle sırra haz verici bir biçimde nüfuz etme yolunda tüm duyusal olanın ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Bu, Gregorios'ta bu konuda belli bir ikiliğin, belli bir anlam karışıklığının devam etmediği anlamına gelmemektedir. Tanrı'yla sevgi aracılığıyla birleşme çağrısı işitilmekte ama ona hâlâ, şüphesiz sevgi yoluna girmesi ve onunla aşılması mümkün olan, bununla birlikte kendine özgü amacı, konusu, özü bakımından Tanrı değil, akılsal dünya, "meleklerin sitesi, Müslüman mistiklerin *melekût*'u olan eski entelektüel bir temaşa"nın çekiciliği karışmaktadır ve Gregorios'un Hıristiyan yeniden inşasının hedefi, başlangıçtaki adaleti yeniden kazanmak veya daha tam olarak insani varlığın değil, tümüyle Platoncu bir antropolojiye göre özü bakımından ve bütünü itibariyle akılsal dünyaya ait olan bir ruhun gerçek doğasına ulaşmak görünmektedir.[165]

163. Bu açıdan 27. Konuşma ile 28. Konuşma'nın başına bkz (*PG*, XXXVI), Fransızca'ya çeviren Paul Gallay, *Gregoire de Nazianze, les discours théologiques*, Yay. Vitte, Lyon-Paris, 1942, birinci ve ikinci konuşma s. 3-35; 28. Konuşma'nın paragrafları, mutlak bir ezoterizm adına değil, kalp ve akılla ilgili bazı hazırlıklar ve kabiliyetlerin gerekli olması ölçüsünde teolojinin herkese, arada bir ayrım yapmaksızın öğretilemeyeceğini göstermek üzere Musa'nın Tanrı'yı görmesini alegorik bir anlamda yorumlamaktadır. Gazali'nin *İktisâd*'da kelamın ilaç olarak ihtiyatlı bir biçimde kullanılması yönündeki görüşünü bununla karşılaştırılmalı fakat açık olarak ondan ayırt etmeliyiz.

164. Bkz. *Vie de Moise*, 376d-377b ve yukarıda zikredilen çeviri, s. 110-111. Bu anlam karışıklığı ve varlığını devam ettiren ezoterizmin izi, Peder Danielou, *Platonisme et théologie mystique*'de (s. 152-154 vd) çok iyi bir biçimde analiz edilmiştir.

165. Gazali'nin ne kadar çok metnini, örneğin *Risâlat al-ladunniyya*'sini (a.g.e. s. 23-27) bununla karşılaştırabiliriz. Öte yandan bütün Müslüman mistikleri gibi Gregorios da insan ruhunun, dünyadaki fiili varlığından önce, ezelde, Tanrı'daki bir ilk yaratılmasını göz önüne almıyor mu? "*Kitab-ı Mukaddes* 'Tanrı insanı yarattı' dediğinde, bu sözüyle tüm insanlığı işaret etmektedir. Gerçekten bu yaratımda Adem'in adı geçmemektedir [...]. Tanrı'nın önbilgisi ve kudretiyle insanı yaratmasından sonra kucaklanan, tüm insanlıktır" (*La création de l'homme*, Peder Jean Laplace çevirisi, "Sources chrétiennes", sayı: 6, s. 159-160; *PG* metni, XLIV, sütun 185b). Şimdi "Tanrı'nın düşüncesinde yaratımdan önce var olan bu insan", ideal bir tip değildir, Peder Danielou'nun (a.g.e., s. 160, 1 numaralı dipnot) belirttiği gibi somut olarak tüm insanlıktır; ve yine P. Laplace'ın Peder von Balthas'ı şerh ederken dediği gibi "Bu yaratım, mevcut insanlığın tümüyle somut düşüncesinin yaratımıdır, dolayısıyla onun bir dünyevi cennet düşüncesiyle herhangi bir ilgisi yoktur" (a.g.e., Giriş,

Demek ki burada insanın doğası, mükemmelliğinin formel ilkesi ve onda tanrısal bağışın hayatı konusunda karışıklık devam etmektedir.[166] Her halükârda sezgisel kavrama çabasında irfan, artık en yüksek amaç değildir; o "aşka dönüşmektedir." Ve Nyssalı Gregorios'un tasvir ettiği, Sahte-Dionizos'un ve onun arkasından tüm ortaçağ teolojisinin kendi paylarına alıp benimseyecekleri şekilde *ruhun aşk yoluyla içine nüfuz edeceği Karanlık'ın yolu*nu biliyoruz. İrfân burada, tüm yeni Platoncu çağrışımlarla zenginleşmiş bir durumda bulunmaktadır. Ama bu kez, o, kesinlikle ruhun her türlü belirlenim ve düşüncenin üzerinde Bir'le birleştiği o kısa Plotinosçu tutuşmalar için değil, karanlık görünen ve gözleri kör olmuş ruhun rehber olarak Aşk'ı aldığı çok parlak, fazla parlak ışık içinde uzun bir gezi, hiçbir zaman bitmeyen uzun bir ilerleme için kendini aşan ve feda eden bir irfandır. Burada artık basit insanların imanı ile mükemmel insanların imanı arasında bir ayrım değil, mükemmel olmaya davet edilen ruhun içinde ilerlediği bir yolun aşamaları söz konusudur. Hıristiyan teolojik düşüncesi, sözünü ettiğimiz bu IV. yüzyılda tüm entelektüel ezoterizm (Batınilik) efsanesini dışarı atacaktır (ve bu konuda Latin Patristiği Yunan Patristiğinden daha açıktır). İlk yüzyıllar boyunca etkisinden kurtulamadığı bir baştan çıkarılma olarak bu ezoterizmi devam

s. 51). Bu, *misâk*la ilgili Müslüman efsanesini (Tanrı'nın efendileri olduğunu ilan etmeleri için bütün insan ırkını zaman içindeki yaratımından önceki bir zamanda, yani ezelde yaratması görüşünü) çağrıştırmıyor mu? Ve Gregorios'un Hıristiyan bakış açısı içinde, şüphesiz Peder Danielou'nun yaptığı gibi "mistik beden"den ve "total İsa"dan [bütünsel İsa] söz edebiliriz. Burada, görünen dünyanın yaratımı karşısında *misâk*ın önceliği kadar açık bir öncelik söz konusu gibi görünmektedir. Bunun kaynağında, acaba ortak Platoncu düşünce mi yoksa Müslüman tefsircileri ve kelamcıları üzerinde Yunan Kilise Babaları'nın etkisi mi bulunmaktadır? Mu'tezililer *Kur'an*'ın ünlü pasajını (7, 171) *misâk* yönünde yorumlamayı reddedeceklerdir. Ancak Sûfilerle birlikte tefsir yazarları ve Eş'ariler onu kabul edeceklerdir. Öyle ki, İslam'da bu "ilk yaratım", sonunda, Hıristiyanlık'ta olduğundan farklı olarak, bir dogma değerine, en azından ortak bir inanç değerine sahip olacaktır. İbn el-Nedim, Nyssalı Gregorios'un Arapça'ya çevrilmiş bir *tabi'at al-insân*'ını (insan doğası) zikretmektedir.

166. Ahlaksal arınma yoluyla *apathaia*'ya ulaşmakla Aşk yoluyla Karanlıklar'a girme arasında "bu *theoria* dünyası"nın "çift anlamlı durumu" üzerine M. de Gandillac'ın görüşünü seve seve paylaşıyoruz (*A propos de Gregoire de Nysse*, *Dieu Vivant* içinde, sayı: 3, s. 132). Ama bundan dolayı Peder Danileou'nun yorumunun yanlış olduğunu düşünmüyoruz. Eğer çift anlamlılık varsa, o Gregorios'tadır ve Peder Danileu, Peder von Bathasar'dan daha fazla "akılsal dünya" üzerinde ısrar etmekte haklıdır (a.g.e., s. 133, dipnot 2). İrfânın kalıntıları, M. de Gandillac'in istediği gibi *apathia*'yı ve *theoria*'yı saf ve basit olarak bir aynı arınma sürecinin iki yüzü, ön ve arka yüzü yapmaya izin vermeyecek kadar açık bir durumda bulunmaktadır.

ettiren, sapkın irfan olmuştu. Başlangıç İslam'ı, eskilerin geleneksel İslam'ı ise bunun eşdeğeri olan bir şeyle karşılaşmamıştır. Ama Yunan etkisinin derin bir biçimde kendisine nüfuz etmiş olduğu her yerde ve Hıristiyanlık'ta olduğundan daha kurnazca bir tarzda onunla karşılaşacağız. Hallâc ve başka birkaç kişiyi bir yana bırakırsak, yüzyıllar boyunca Sûfilik'te ve hatta bazen kelamda ("bilgiye dayanan iman"a verilen değerde) bazen işlenmiş bir biçimde bazen ise yetersiz bir biçimde yenilgiye uğratılmış olarak Yunan-Yeni Platoncu-entelektüalist bir baştan çıkarılmanın mümkün tanığı olarak onunla karşılaşacağız.

Discours catechetique'ine rağmen Nyssalı Aziz Gregorios, şüphesiz asıl anlamında bir teologdan (aynı zamanda hem spekülatif hem pratik ama öncelikle pratik bir bilim) çok, mistik (özü itibariyle spekülatif-pratik bir bilim) bir yazardı. Onun Platon'a bağlılığı, öte yandan Stoa'dan (felsefi vokabüler) ve Aristoteles'ten almış olduğu etkileri unutturmamalıdır. Platoncu formülasyonlar onda problemler yaratmaktaysa, bu, okuyucunun onları kavramsal avadanlık olarak almak istemesi ölçüsündedir.[167] Ve bu

167. Burada maalesef bütün genişliğiyle ele almayı düşünemeyeceğimiz bir mesele ortaya çıkmaktadır. Peder Danielou (*Platonisme et théologie mystique*, Giriş, s. 9), Peder Arnou (*Platonisme des Pères*, *DTC*, sütun 2310 vd) ve Peder Festugière'i (*L'Enfant d'Agrigente*, s. 119-146) Kilise Babaları'nın, Hıristiyanlığı Platoncu bir yönde çarpıtmış oldukları izlenimini vermelerinden ötürü eleştirmektedir. Ve o, E. von İvanka'ya dayanarak şunları yazmaktadır: "Platoncu yapı o halde burada bir rastlantıdır. Bu, başka yerde Budist tekniğin çerçeveleri ödünç alınarak kendisini ifade edilmesi mümkün olan aynı temel düşüncedir" (a.g.e.). Biz ise şunu belirteceğiz: Peder Festugière tarafından eleştirilen (*L'Enfant d'Agrigente*, s. 144) Aziz Augustinus'un düşüncesi kadar Kapadokya okulu teologlarının düşüncesinin de "tamamen Platoncu" olduğu bize kesin görünmektedir (P. Danielou). Ancak öte yandan biz gerek Peder Festugière'nin gerek Peder Danilelou'nun bu Kilise Babaları'nın Platonculuğunu "fazla blok halinde" almalarını eleştirme eğiliminde olacağız. Daha doğrusu Peder Festugière'ye yapacağımız eleştiri, bir yanda Plotinos veya Porfirios diğer yanda Kilise Babaları arasında buna rağmen varlığı devam eden farklılığın altını çizmemiş olmasıdır. Onun özetlemesine göre ruhun Tanrı'yı kavraması için kendi kendisini "saf özünde" kavraması yeterlidir. Ama artık burada söz konusu olan, ruhun "saf özü" değildir ki. O, Tanrı'nın kendisinde sadece doğası bakımından değil, bağışıyla ve derin hayatıyla bulunduğu ruhtur; Tanrı'nın bağışıyla Tanrı'dan pay alan ruhtur (Danielou, a.g.e., s. 8'e bkz). Bu ise her şeyi değiştirmektedir. Bu hakikati yoğun olarak yaşayan Kilise Babaları için sevgi, Tanrı'yla birleşmenin doğaüstü vasıtası olan sevgi; etkin üstünlüğünü, önceliğini korur. Çok sayıda Kilise Babasında bu hayati Hıristiyan hakikatinin ifadesinin biraz karışık olduğu doğrudur. Ama örneğin, Nyssalı Gregorios'un teolojik-mistik öğretisinin seleflerinin öğretisine göre ne kadar daha ince olduğunu gördük. Buna onun birçok halefine, özellikle Fotiseli Diadokos ve hatta Evagrius'unkine göre onun daha mükemmel olmasını da eklemeliyiz. Dolayısıyla sistemli bir Platonculuğun bir Hıristiyan tecrübesinin ifadesi için en üstün

formülasyonların kendilerine karşılık olduğu gerçeklikler her iki tarafta (İslam ve Hıristiyan dünyasında) formüle ediliş biçimlerinden rahatsızlık duymaktadırlar. Bu formüllerin ve risalelerin Gazali'sinde veya İbni Arabi'de karşılaşılan benzeri formüllerin karşılaştırılması, bu açıdan son derecede aydınlatıcı olacaktır ve bu formüllerin ve efsanelerin aynı olmasından veya hemen hemen aynı olmasından kesinlikle (her iki tarafta) spekülatif kavrayışın da aynı olduğuna geçmememiz gerekir.[168] Nyssalı Gregorios'ta ve

---

bir koşul olduğuna kesinlikle inanmıyoruz. Özellikle kafi derecede ince ve samimi olarak yeniden üzerinde düşünülmüş herhangi bir kavramsal çerçevenin ("Budist teknik"ten göç ederken P. Danielou'nun ima ettiği bu değil mi?) uygun olabileceğine de inanmıyoruz. Belki şimdi tartışmanın tam göbeğinde bulunmaktayız. Burada söz konusu olan şey nedir? Tanrısal şeylerle (ve vahyedilmiş sırlarında Tanrı gibi ruh ile Tanrı arasındaki ilişkilerle) ilgili diskürsif konuşma anlamında bir teoloji mi yoksa psikolojik olarak kavranan mistik bir tecrübe mi? Eğer söz konusu olan ikinci seçenekse, zaman ve yerle ilgili koşulları göz önüne alırsak, gerçek bir tecrübenin çok farklı kavramsal çerçevelere göre ifade edilmesinin mümkün olduğu konusunda aynı görüşteyiz. Ve örneğin, Hallâc'ın mistik tecrübesi, hiç şüphesiz birçok Hıristiyan teologunun mistik tecrübesinden daha derindi. Bundan dolayı Hıristiyan bakış açısından, Hallâc'ın Muhammedî Nûr üzerine düşüncelerinin mistik bir tecrübenin ifadeleri olarak bir Aziz Jean de la Croix'nın analizleriyle aynı değerde olduğunu söylemememiz mi gerekmektedir? Peder Danielou, hiç şüphesiz bunu kabul etmeme konusunda bizimle aynı görüşte olacaktır. Peki bu, Hallâc'ın tecrübesini, *içerden* (*ab intra*) bir müdahale olmaksızın anlamamızı, gerektiğinde onu öznel olarak yeniden inşa etmemizi mümkün kılan nesnel bir referanslar sisteminin elimizde bulunmasından ötürü değil midir? Burada bireysel tecrübe planında kalmaya devam etmekteyiz. Fakat doğrudan aktarılabilir bir öğretim söz konusu mudur? O halde teoloji sadece bir dinsel psikolojiye, bireysel durumların aralıklı bir dizisinin içerden analizine indirgenebilir mi? Kilise Babaları'nın hedefledikleri şey, şüphesiz bu değildi. Onların kendisine hizmet etmek istedikleri, ellerinden geldiğinde diskürsif bir tarzda ifade etmeye çalıştıkları şey, nesnel bir hakikatti. Platonculuğun bu noktada onlara yardımcı olduğunu ama öte yandan aynı zamanda onları rahatsız ettiğini kabul etmemiz gerekir. Onlar sürekli olarak Platonculuğu saflaştırmışlardır. Ama gerekli olan şey, onu mağlup etmeleri, aşmalarıydı. Eğer buna muvaffak olduysalar, bunun nedeni, Peder Danielou'nun Gregorios'la ilgili olarak söylediği gibi "onların kendi kendisini arayan bir düşünce" olmalarıydı (s. 153); yeni yolları reddetmeleri bir yana, açık ifade ve ayrımlarında gelecekteki yeni ilerlemelere götürecek olan yolu açmalarıydı ve bilhassa -burada en büyüklerinden söz ediyoruz- tanrısal bilgeliğe sadık kalmalarıydı. Platonculuklarının en güvenilir ve Hıristiyan bir düşüncenin bütünsel ifadesine nihai olarak uyarlanmış en uygun kavramsal çerçeve olmaktan uzak olduğunun delillerini gösterme görevini ise daha sonra onların çok sayıda öğrencisi üzerlerine alacaktır.

168. Sûfilerin *melekût*'u ile Origenes'in veya Gregorios'un akılsal dünyasını (*kosmos noetos*), Müslüman *misâk* ile Hıristiyan Kilise Babaları'nın "ilk yaratım"ını birbiriyle karşılaştırma imkânımız oldu. Ama İslam'da insan ile Tanrı arasındaki ilişkilerde *melekût* veya *misâk*'ın oynadığı rolle, Kilise Babaları'nda "akılsal dünya" veya" ilk yaratım"ın oynadıkları rol tümüyle başkadır.

ondan daha da çok "teolog" Nazianzoslu Gregorios'ta Platoncu veya İskenderiyeci eski şemaların kullanılması, onlarda, ortamları, eğitimleri ve yeterli olmayan teknik avadanlıklarından ötürü, "sırların bu haz verici kavranması"nın, özlemini duydukları ve aynı dönemde veya hemen hemen aynı dönemde Latin Patristiğinin kendisini onun hizmetine koşmak suretiyle gelişip serpildiği hakikatin gerçekleşmesinin bürünmek zorunda kaldığı biraz uygunsuz olan bir kıyafetiydi. Bu sonuncuyla, yani Latin Patristiğiyle ilgili olarak, Arap-Müslüman kültürü üzerine doğrudan bir etkisi hemen hemen hiç olmadığından ötürü, böylece yalnızca kendisini kutsal bilginin teşekkül tarihi içine yerleştirmek üzere kısa bir hatırlatmayla yetineceğiz.[169]

Kapadokyalılardan önce gelen kısa bir konaklama yeri, Aziz Hilarius'tur. Bir önceki yüzyılda Tertulianus ve Novatinus gibi Kilise Babaları, vahyedilmiş veri üzerine akılsal düşünme ve geliştirmeyi salt hukuki verilere feda etme tehlikesini doğurmuşlardı. Hilarius, Batı'dan kesinlik zevkini ve belli bir entelektüel alçakgönüllüğü, Doğu'dan ise spekülatif değerler zevkini alarak Doğu ve Batı'nın teolojik araştırmalarının o zamana kadarki sonuçlarının kalıcı bir sentezine giden yolu açma başarısını göstermiştir.[170] Bu, Hilarius'un her şeyden önce İskenderiye okuluna karşı görünmesinden ötürü, ifadesi bakımından daha da dikkate değer olan bir sentezdir veya şöyle söyleyelim: Bu, İskenderiye okulu üzerinden Aziz İrenaeus'un katkısıyla buluşan bir sentezdir. Bu sentez, mutlak bir değer olarak tesis edilen "felsefe"ye, güvensizlik gösterir. Hıristiyanlığın sırrının bilgisinin kendisine açıldığı insanın imanı ile basit insanın imanı arasında bir ayrım yapmayı reddeder. Dahası o, şunu söyler: "İman basitlikte, adalet imanda, dindarlık imanı itiraf etmede yatar. Tanrı bizi ebedi mutluluk hayatına zor

169. Teşekkül etme sürecinde kelamın Augustinus'un eserini tanıma imkânını bulmamış olması, üzüntü vericidir. Müslüman birlikleri İspanya'yı alıp Galya'nın ortalarına doğru ilerlediklerinde, Augustinus'un düşüncesi, şüphesiz orada hâlâ hüküm sürmekteydi ve onun hatırası, Aquitanyalı Aziz Prosper, Ruspeli Aziz Fulgence ve Arlesli Aziz Césaire'ye ve onların yarı-Pelagiusçularla kavgalarına yakın bir durumdaydı. Hicret'in 14. yılında ölmüş olan büyük derlemeci Sevillalı İsidore, geçmişin tüm hatırasını canlı tutmaya devam etmekteydi. Ancak büyük kültürel değişmeler VIII. yüzyılda, o zamanlar yalnızca Müslüman birlikler tarafından işgal edilmiş bir ülke olan İspanya'da gerçekleşmemiştir. Müslüman İspanya'nın tarihsel kültürel rolü birkaç yüzyıl sonra ve deyim yerindeyse ters yönde (yani Hıristiyan dünyasında İslam olarak) kendisini gösterecektir.

170. Ariusçuluğa karşı çıkışından dolayı Frigya'dan kovulan Aziz Hilarius'un orada Doğu düşüncesi hakkında kişisel bir bilgi edindiği bilinmektedir.

sorularla çağırmaz."[171] Öte yandan entelektüel diyalektik, imanın kurucu bir unsuru değilse, ondan başka bir düzene aitse de, yeri geldiğinde iman onu kendi ışığına tabi kılarak sırrı bütünüyle açıklığa kavuşturmak veya kanıtlamak için değil, fakat onun anlamına daha derinlemesine nüfuz etmek için kullanır.

Dogmaları formüle etmekte doğurduğu güçlükler ne olursa olsun,[172] Aziz Hilarius böylece bir öncü rolü oynamıştır. Bununla birlikte İskenderiyelilerden gelen çok gerçek zenginliklerin kendisi tarafından ihmal edilmesi ölçüsünde onun mesajı eksik kalma tehlikesini içermekteydi. Fakat IV. yüzyılın sonuna doğru ve V. yüzyılın başında Tanrı'nın bağışı üzerine tartışmaların ve Pelasgius'un doğacılığına karşı verilen mücadelenin hâkimiyeti altında bulunan Batı Latin dünyasında, karşımıza, kendisinde her şeyin aklın ve yüreğin tek bir hareketiyle hakikate tam bir sahip olmaya, yani en yüksek mutluluğa yöneldiği Aziz Augustinus, kaybedilemez mutluluktan haz alma içinde hakikatin sevinci (*Gaudium de Veritate*)[173] çıkmaktadır. Augustinus tümüyle büyük Patristik akıma aittir ve onun diskürsif araştırmasının içinde hareket ettiği ışık, Kutsal-Ruh'un müminin içine akıtmış olduğu haz verici bilgelik, bilgeliğin bağışıdır.[174]

171. *De Trin.*, X, 70 (*PG*, X, sütun 397). "Respuit captiosas et inutiles philosophiae quaestiones fides constans", şöyle de demektedir: "neque humanarum ineptiarum fallaciis succumbens, spolium se praebet veritas falsitati." (Aynı eser, I, XIII, PL, X, sütun 34; Cayré tarafından I, 350'de kısmen alıntılanmaktadır). Fakat dünyevi felsefenin, yani burada tamamlanmış ve kapalı bir bütün olarak alınan antik felsefenin Kapadokyalı düşünürler tarafından daha iyi bir muameleyle karşılaşmadığını unutmamamız gerekir. Nazianzuslu Gregorios'a (*Discours thelogiques*, PG, XXXVI, Gallay çevirisi, Birinci Konuşma, § 10, s. 20-22) ve *Musa'nın Hayatı*, 328d'de (Danileu çevirisi, s. 55-56) bu "dünyevi felsefe"yi "kısır ve çocuksuz Firavun'un kızı"yla sembolleştiren Nyssalı Gregorios'a bkz. "Her zaman doğurmaksızın hamile kalan dünyevi eğitim budur. O kadar uzun bir hamilelikten sonra felsefe bu kadar çabaya değer olan hangi meyveyi meydana getirmiştir? Onların tümü, Tanrı'nın bilgisinin aydınlığına ulaşmadan düşük yaparlar." Bu "kısır ve çocuksuz kız"ın, gene de Musa'yı (yani doğaüstü Hıristiyan hayatı) nehirden kurtardığı ve koruduğu bir gerçektir. Ve alegorinin bu ek kısmı, Kapadokyalı düşünürlerin, onlar arasında Nyssalı Gregorios'un antik felsefeye borçlu olduğu şeyi simgeleme konusunda daha doğru bir şeyi temsil etmektedir.

172. Çok ince Doğu terminolojisi üzerinde görüşünü belirtmek istediğinde onda *De Synodis*'te belli bir tereddüt kendisini göstermektedir (*omoiousios* ve *omooousios* meselesi). Buna karşılık İznik Konsili'nde karara bağlanmış ifadeler temelinde kendi terminolojisi son derece doğru görünmektedir. Bkz. Tixeront, *Hist. dogm.*, II, s. 262 vd.

173. Bkz. R. Gagnebet, *La nature de la théologie speculative*, *RT* içinde, Ocak 1938, s. 7-8'de Augustinus'un *İtiraflar*'ına gönderen 1 numaralı dipnot.

174. Jacques Maritain'in, *Les Degrés du Savoir*, "de la sagesse augustinienne", s. 583-

Augustinus'un "imanla inanılan şeyi akılla görme arzusu" formülünün[175] içine yerleştirmemiz gereken perspektif budur. Bu, asıl anlamında akılsal hazırlıkların görmezlikten gelinmesi demek değildir ama onlar zaten imanın anlaşılması (*intellectus fidei*) ve *ergo, intellige ut credas, credo ut intelligas* [O halde inanmak için anlamak istiyorum ve anlamak için inanıyorum] sloganında son şekillerini almışlardır.[176] Ve doğaüstü iman en yüksek spekülatif araştırmanın temelinde bulunur.

Böylece burada sanki ikili bir çizginin birleşme noktasında bulunmaktayız. Bu çizgilerden biri vurguyu imanın, din bilgininki gibi sıradan insanın imanının doğaüstü değeri üzerine yapan İrenaeus'un, Hilairius tarafından benimsenen çizgisi; diğeri görünüşte ona zıt olan, irfanın, entelektüel ama buna rağmen (mistik) haz verici bilgisiyle imanın derinleşmeye ve kendisini aşmaya yöneldiği İskenderiye okulunun çizgisidir. Augustinus'ta bu iki akımın kendiliğinden birleşmesi zirvelerde gerçekleşmektedir. Korintlilere *Birinci Mektup*'la Aziz Paulus'un Ariapagos meclisindeki konuşmasının üst birliği nihayet anlaşılmaktadır: *Doğaüstü iman, Tanrı'yla ilgili şeyleri konu alan tüm akılsal araştırmaya özgü öznel ışıktır.* O, temeli akıl olan spekülatif çabayı aydınlatır, aklın diskürsif çalışmasını kendi hizmetine alır. Bütün insani bilgiler böylece onun, yani imanın yardımcıları olurlar. Onlar Tanrı'yla ilgili şeyleri daha iyi bilmek, anlamak ve tatmak için onları kullanan mümin tarafından üstlenilen şeyler gibidirler.[177]

584 vd çok güzel düşüncelerine bkz. Biz, bazı noktalarda F. Cayré'den (*İnitiation à la philosophie de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1947) ayrılıyoruz.

175. *De lib. arb.*, II, c, 2, 6'nın çok ünlü olan metni. *Epist.*, 120, I, 3 ve *In Ps*, 118, XVIII, 3'de de aynı şey söz konusudur.

176. Aziz Augustinus'un düşüncesini "Anlamak için inanıyorum" (*credo ut intelligas*) formülüne sıkıştırmak, bu düşünceyi sistemleştirmek ve kuşa çevirmektir. Ortaçağın bazı Augustinusçu akımları bütün güçleriyle bu yöne gideceklerdir. Fakat Augustinus'un kendisinin tutumu için E. Portalie'nin *DTC*, sütun 2338'de "priorité de la raison et de la foi sous divers aspicts" maddesine ve özellikle É. Gilson, *İntroduction à l'étude de Saint Augustin*, s. 33-35'e bkz. Gilson şöyle yazmaktadır: "Tamamlanmış biçimi altında akıl ve iman ilişkileri üzerine Augustinus'un öğretisi üç aşamayı içerir: akılla imana hazırlanma, iman fiili ve imanın içeriğinin anlaşılması." Aziz Thomas da tam olarak bu düşüncesinin uzantısı içine yerleşecektir: Çünkü kendi alanlarında felsefeye ve insan bilimlerine tanınan bağımsız değer, ortaçağ Augustinusçularının gereğinden erken inanacakları gibi, *intellectus fidei*'nin (imanın anlaşılmasının) atılımını engellemek şöyle dursun, ona sırların kavranması ve onlara diskürsif bir yaklaşma konusunda artan bir etkililik sağlayacaktır.

177. Demek ki insan bilimlerinin hâlâ ancak bir alet ve hazırlık olarak değeri söz konusudur. Ama o burada (aydınlanma kuramı ne olursa olsun) aklın doğal ışı-

Bu, aklın kendi alanında bağımsız olması mı demektir? Yoksa felsefi bilgilerin basit olarak insani değerine mi işaret eder? Augustinus'un eserinde bu soru sorulmaz. Onun sorulması için bir neden de yoktur. Bu, bazı önemli sonuçlar doğurur. Burada üstlenilen ve kullanılan felsefe, sonuçta, Kapadokyalı düşünürlerde aynı gerekçelerle Platon ve Yeni-Platoncu bir temele ve eğilime sahip olan felsefedir. *Ama o, felsefe olarak* önem taşımaz; *bir ve tek, bölünmez bir atılım içinde spekülatif ve mistik bir teolojinin içinde önem taşır.* Hiç şüphesiz bundan ötürüdür ki, Tanrı'yla ilgili şeyler konusunda çok güvenilir bir duygu tarafından aydınlatılmış olan Augustinusçu düşünce fazla diskürsif bir kesinliğin felsefi mantıksal uzantılarında çıkış yolu olmayan tezlere gitme tehlikesini gösterdiği her seferinde deyim yerindeyse havada kalır.[178] Böylece felsefeyi teoloji içine alan Augustinus'un yaptığı iş, İbni Sina'nın yaptığı işin tam karşıtı olan bir noktaya yerleşir. Çünkü İbni Sina'nın yaptığı şey, bunun tam tersi bir şey, yani *iç sırları olmayan bir teolojiyi felsefenin içine almaktır.* Ortak Plotinosçu kaynaklara rağmen bu kökten farklılığı Latin Ortaçağı'nın İbni Sinacı Augustinusçuluğuyla karşılaştığımızda unutmamamız gerekecektir.

Bundan ötürü büyük selefinin çok sayıda sezgisini ama formel konu ve ışıkları bakımından daha açık ayrımlara göre kendi payına alıp benimseyen Aziz Thomas, tam da bu sezgilere sadık olmak için bu kez felsefi planda Plotinos'u kesinlikle inkâr etmeksizin, Plotinosçu atılım yerine Aristotelesçi temeli geçirmeye yönelecektir: Ve daha sonra Hippo piskoposunun öğrencileri "Augustinusçu okul"u kurmak ve hocalarının Platoncu ve Yeni-Platoncu verilerini felsefenin kendi planı içinde sistemleştirmek istediklerinde, şüphesiz tutarlı bir bütüne ama içinde ilk sezgi-

ğıyla imanın doğaüstü ışığının birbirinden ayırt edilmesi ölçüsünde Yunan Kilise Babaları'nda olduğundan çok daha kesin bir anlam kazanmaktadır. Hippo piskoposu (Augustinus) tarafından göz önüne alınan insan bilgisinin bu kullanımını örneklemek üzere Peder Congar (a.g.e., *théologie* maddesi) *De Ordine*, II, 16'ya göndermektedir: "Disciplinae liberales efferunt intellektum ad divina" [Liberal disiplinler akıl sahibi insanı kutsal olana götürür]. Ona daha önce Nazianzuslu Gregorios'ta karşılaştığımız teze yakın düşen yönde şu bölüm eklenebilir: "Arduas quaestinose ne attingant non instructi disciplinis" ve yine *De Doctrina Christiana*'nın tüm II. bölümüne dayanabiliriz (bkz. yukarıda s. 312, 112 numaralı dipnot). Bu kitapta, hangileri olursa olsun, tüm insan bilimleri sahip oldukları en iyi yanlarıyla Kutsal Metinlerin hizmetine koşulmaktadır.

178. Bkz. Jacques Maritain, a.g.e., s. 585-586.

lerin birden çok kez sertleştiğini ve doğru olmayan bir biçimde şematize edilmiş olduğunu görecekleri bütüne gideceklerdir.

Sonuç

Yukarıda ele aldığımız kutsal metinsel kaynakların kullanılması, Helenizmle bütünleşme problemlerinden belki daha çok, bu akıl (Yunan bilgeliği) ve iman ilişkileri problemi, bizce, Hicret'in ilk yüzyılı içinde, kelamın ve Hıristiyan teolojisinin içinde bulunacakları perspektiflerin farklılığının altını çizmektedir. Kelam, çok erken bir tarihte farklı okullara veya en azından farklı eğilimlere sahip olmuştur.[179] Kanıtlama yöntemlerini de o, yine farklı miktarlarda kullanmıştır. Bu Eş'ari okulunun kendisinde belirgin bir durumdadır. Kutsal metinsel delillerle başlangıçta basit olarak birlikte bulunan bu yöntemler Hicret'in V. yüzyılından itibaren ise yoğun bir biçimde kelam eserlerini kaplamıştır. Başlangıçta Bâkıllânî tarzı kelamcıların kendisinde Kur'ani dogmanın zorunlu bir akılsal çeviri yazısını gördükleri atomcu bir dünya görüşüne bağlı olan bu yöntemler, daha sonra esneklik kazanmış ve "atomlar ve hâller"in yerine Aristoteles-Plotinosçu unsurları geçirerek karmaşıklaşmıştır. Her iki durumda da diskürsif yöntemin benimsenmesi okulların önüne aslında meşru olmakla birlikte kelamdan ayrı olan ve kelamın ışığından farklı bir ışık altında hareket eden bir felsefe meselesini hiçbir zaman koymamıştır. Kelam "felsefi bölümler"i alıp olduğu gibi bünyesine katmıştır.

Tüm Patristik çağ boyunca felsefe ve teoloji ayrımı Hıristiyanlık'ta da kendisini ortaya koymamıştır. Kilise Babaları için kutsal öğretiden ayrı olan bir "felsefe", ancak pagan olabilirdi. Onlara göre imanın ışığı her şeyi üstlenmektedir. Onlar felsefe ile teoloji arasında bir yandan bir olgu olarak böyle bir ayrımın meşruluğunu reddederken, öte yandan ilke düzeyinde de böyle kavramsal bir ayrım tesis etmezler.[180] Kendiliğinden olmasından ötürü ve kendiliğinden olması ölçüsünde böyle bir ayrım yapmama verimli olmuştur. Bu, zamanı geldiğinde yapılması gerekecek zorunlu ayrımları bir imkân olarak içinde bulundurmaktaydı.

179. Mu'tezililer tutarlı bir topluluk teşkil etmekten uzak olmuşlardır. Muzaffer oldukları anda bile onlar bir eğilimler topluluğunu bir araya getirmekte ve böylece, bir okul teşkil etmemekteydiler. "Skolastik" karakter, Eş'arilerde daha belirgin olacaktır. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 77.

180. Bu, bunun tersine ortaçağda çok büyük bir düşünür olan Aziz Bonaventura tarafından benimsenecek olan tutumdur.

İskenderiyeliler için "felsefe" irfandır, yani *mümin için tanrısal sırlara nüfuz etmeyi mümkün kılan aydınlanmış ve haz verici bilgidir.* Augustinus için söz konusu olan şey, sadece içinde imanın Tanrı'nın bilgisinin, ifşa eden ve ifşa edilen bilginin, koşulu ve temeli olduğu "kutsal öğreti"dir.

Böylece karşılaştırmanın iki tarafının durumu şudur:

1. Kelam, teşekkül etmesinden kısa bir süre sonra bağımsız disiplin statüsüne erişmiştir. Ama o bu noktadan hızlı bir şekilde (fiilen) felsefi düzene ait olan akılsal bir çalışmayı kabul etmeye geçer; fakat o bu çalışmayı dogmaları savunma yönündeki kendi görevinden ayırt etmez; tersine onu benimser ve aynı plan üzerinde bünyesine ilave eder.

2. Ona ister daha çok ister daha az değer verelim, Hıristiyan düşüncesinin Patristik aşamasında ise teolojinin, kendisini tam ve bağımsız bir disiplin, bir bilim yapacak farklılaşmış bir duruma yükselmemiş olduğu kesindir. Hakikatin sırf akılsal düzlemde araştırılması onu ilgilendirmez. O şüphesiz, Yunan felsefesini benimser ve içgüdüsel olarak felsefi planında kendisine doğaüstü hakikatleri simgeleştirmeye en uygun görünen akımı (yani Platonculuğu) seçer.[181] Akıl ile iman arasında bir zıtlık tesis etmesi şöyle dursun, onları birleştirir ve bunu o kadar tam olarak yapar ki, *iman onda aklın çalışmasının koşulu* olur. Aziz Augustinus'ta o zaman "akılsal girişler" düşüncesi ortaya çıkar ama bu düşünce gerçekten *felsefi değil, tümüyle apolojetik bir planda* ortaya çıkar. Kelimenin gerçek anlamında "felsefi girişler" Augustinus'ta mevcut değildir. Patristik, bu ayrımın yapılmamış olması sayesinde aynı zamanda aklın çalışmasına da başvurur ama ona, yani akla kendine özgü bir alan, özel bir bilgelik tahsis etmeyi de kesinlikle düşünmez.

Yunan Patristiğinin son büyük çağında, şüphesiz bir "önskolastik" olarak düşüncenin daha sıkı bir örgütlenmesinin şurada burada ve Kilise Babaları'nın en mistik olanlarında, örneğin bir İtirafçı Maximus veya Evagrius'ta kendisini ortaya koyduğu söylenmiştir. Patristik çağın tanımış olduğu organik düzenlemenin en uç noktasını biz yine Şamlı Yuhanna'da bulduk ve Şam-

181. "Kilise Babaları'nın Platonculuğu"nun nihai açıklaması belki budur; yani simge ve işaret değeri. Onun yetersizliği, bunun yanında Hıristiyan teolojisinin işlenmesinde asıl anlamında felsefi temel olarak alınmak istendiğinde tehlikeleri bundan kaynaklanmaktadır.

lı Yuhanna'nın İslam'ın başlangıçlarıyla aynı dönemde yaşamış olması anlamlı olarak kalmaktadır. Onun eserinde ortaya çıkan şey, akıl ile iman arasındaki ayrımın bir taslağıdır ama açık bir biçimde formel ilkeden yoksun olduğu için etkili olmayan bir taslaktır bu. Gerçek anlamında akılsal bir unsurun, kutsal bilimin atılımına karışmış olma yerine (şüphesiz Antakya'dan miras alınan bir çizgide) onun bu atılımı için bir *araç* değerini kazanması ölçüsünde bu kez Aristoteles'ten alınmış olan tanımlar kendilerini gösterir. Daha sonra kutsal bilimle ilgili olarak Aristotelesçi aracın veya Platoncu atılımın ne anlama geldiklerini kendimize soracağız. Her halükârda Yunan Patristiğinin ve özellikle Kapadokyalıların varisi olan Aziz (Şamlı) Yuhanna'nın eseri, kelamın yapacağından daha açık bir biçimde biri doğal diğeri doğaüstü iki ışık altına yerleşen iki farklı bilginin hiyerarşisini göz önüne almaz. Ama bunun nedeni kelamın tersine Hıristiyan teolojisinin bu dönemde hâlâ statüsünün normlarını aramakta olmasıdır.

Böylece eğer burada bir karşılaştırma yapabildikse, bunu bir yanda kelamın, diğer yanda Patristik Hıristiyan teolojisinin karşılıklı gelişmelerinin aynı aşamasında bulunmamaları ölçüsünde yaptık. Bu gelişmenin hızı bakımından kelamın, Hıristiyan teolojisinden "ileride" olduğunu söyleyebiliriz çünkü doğuşundan üç yüzyıl sonra o, problemlerinin ve yöntemlerinin esasına sahip olacak, öyle ki, artık teşekkül etmiş sistemler topluluğu görüntüsü kazanacaktır. Buna karşılık Hıristiyan dünyasında akıl ve iman, felsefe ve teoloji birbirinden ayrılmamış olarak kalacaktır.

Bu bize her iki dünyada aynı formel objeyi arayamayacağımız göstermektedir. Patristiğin öncelikle peşinde koştuğu şey, *tanrısal sırları anlamak*tır. Kelamın kendisini hizmetine koştuğu şey ise *dogmaların apolojetik savunulması*dır. Bu, temel ve sözü edilen her ortak problemde *secundum quid* benzerliğin radikal bir farklılık içinde ortaya çıkmasını açıklayan bir farklılıktır. Fakat açık formülasyonların Patristik ayrımlaşmamış bilgeliği daha doğrudan iletilebilir bir akçe haline getirdiğinde durum ne olacaktır?

II. Bölüm
Skolastik Çağda
(Ortaçağ Düşüncesi, Felsefe ve Kelam)

I. Giriş Niteliğinde Tarihsel Veriler
  A. Kısa paralellikler (IX. yüzyıldan XII. yüzyıla)
  B. Arapça'dan yapılan çeviriler ve onların kronolojisi
II. Problemin Durumu
  A. Genel çizgi
  B. Üç büyük aşama
    1. Jean Scot Eriugena
    2. Aziz Anselmus
    3. XII. yüzyıl okulları
III. Çözümün Maddi Unsurları
  A. Türlerin ayrımı ve kronoloji
  B. Öğretim sistemi ve evrimi
  C. Arapların gelişi ve sonuçları
IV. Formel İlkelerinde Çözüm
  A. Bilimle bilgeliğin barışması
  B. Felsefi avadanlık
  C. Aziz Thomas, felsefe ve kelam
V. Aziz Thomas'dan Sonra
  A. Kısa referanslar
  B. Sonuç

Dört yüzyıl sonra, XII-XIII. yüzyıllarda (İslam'la Hıristiyan dünyası arasında) ikinci karşılaşma meydana geldi. Bu sefer doğrudan söz konusu olan artık kelam değil İslam felsefesi, dönemin tutucu (*orthodoxe*) Müslümanlarının kendisiyle mücadele etmek-

ten vazgeçmedikleri ama öte yandan en büyük *mütekellimler*in sonunda isteyerek veya istemeyerek (*volentes nolentes*) de olsa kavram çerçevelerinin birçok yanını aldıkları Yunan tarzında felsefe olacaktır.

Karşılaşma İslam dünyasının diğer ucunun sınırında, Hıristiyanlık tarafından yeni fethedilmiş olan Batı topraklarında meydana gelmiştir veya daha tam bir biçimde söylemek gerekirse, onu mümkün kılan, Toledo ve İtalya'nın aracılığı olmuştur.[1] Çünkü onun sahnesini Hıristiyanlığın kalbinde yer alan Paris ve Oxford Üniversitelerine yerleştirmemiz gerekir. VIII. yüzyıl Şam'ında olduğunun tersine kendisine çeviri yapılan dil, artık Arapça değildir; Arapça üzerinden Latince'dir. Demek ki söz konusu olan şey, artık yan yana olan ve birbirleriyle iletişim halinde bulunan iki yaşayan kültür değildir; tarihsel bağlamından ayrılmış, kitaplar aracılıyla nakledilen ve bazı hata ve karışıklıklarla bir başka düşünceye nüfuz eden bir düşünme tarzıdır.

Genel sonuçlarımız kısaca ve benzer bir biçimde bir önceki bölümde Patristik çağ üzerine çevirdiğimiz bakışımızın bizi götürdüğü sonuçlarla örtüşecektir: Karşımızda gördüğümüz şey, bu kez ters yönde olmak üzere, yani Hıristiyan Skolastiği'nin İslam felsefesinden yapmış olduğu teknik ve avadanlıkla ilgili ödünç almalardır ama bu ödünç almalar, söz konusu olan tezlerin esasıyla ilgili kökten farklılıklarla bir arada bulunmaktadır. Bu ayrım, şüphesiz ilk anda kendisini ortaya koyamamıştır. Bunun için Hıristi-

1. Daha önce H. Bédoret tarafından aydınlığa kavuşturulmuş olan Toledo'nun katkısı (*Les premières traductions tolédanes de philosophie, Revue néoscolastique de philosophie*, 1938, s. 80 vd, 374 vd ve 519 vd yayınlanmış olan üç makale) *Liber de Causis* meselesiyle ilgili olarak kendisinden ayrılmakla birlikte (aşağıya bkz.) Bédoret'nin bu çalışmasını geniş bir biçimde kullanan Peder G. Théry tarafından (*Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Yay. Heinz, Oran, 1944) vurgulanmıştır. Sicilya, Napoli veya Bologna çevrelerinin etkisinin daha az olduğu doğru olmakla birlikte XII-XIII. yüzyılların entelektüel devrimlerinin hazırlanmasında İtalya'ya ikinci dereceden bir rol veren görüşün (*Tolède*, s. 115-116) biraz fazla acele ortaya atılan bir görüş olmasından korkmaktayız. İlişkiler sıktı ve Toledo ve İtalya'da karşımıza çıkan insanlar, genellikle aynı insanlardı. Sicilya ve İtalya'nın diğer merkezleriyle ilgili olarak yukarıda adı geçen P. Théry'inki kadar sevgiyle yapılacak monografik bir incelemenin sadece II. Frederik'in sarayında gerçekleştirilmiş olan Arapça'dan Latince'ye çeviriler konusunda değil, fakat ve özellikleManfred'in verdiği atılımla Krysostomos'un, Basileios'un, Şamlı Yuhanna'nın çevirmenleri olan Venedikli Jacques, Sicilyalı Nicolas, Messinalı Bartholomeo ve Pisalı Burgundio'nun ve diğer başkalarının kendilerini adamış oldukları Yunanca'dan Latince'ye çeviriler konusunda da bize birden fazla değerli bilgiler vereceğini düşünüyoruz. Aşağıda zikredeceğimiz Van Steenberghen'in görüşüne de dikkat edilmelidir.

yan düşüncesinin birden fazla baştan çıkarılmayı yaşaması ve yine birden çok kez tehlikelerle karşı karşıya gelmesi gerekmiştir Ama bu onun için belki de iyi olmuştur çünkü bunlar sayesinde o, gitgide artan bir ölçüde kendisinin ve kendine özgü doğasının bilincine varmıştır. Şimdi anlatacağımız şey, bu diyalogun safhalarıdır.

I. Giriş Niteliğinde Tarihsel Veriler

A. *Kısa Paralellikler*

Önce iki tarihsel karşılaşma noktasını birbirinden ayıran dört yüzyılı yerli yerlerine yerleştirmek için hızlı bir ikili gözden geçirmede bulunalım. Konuyu basitleştirmek için Hıristiyan takviminin kronolojisini benimseyeceğiz.

IX. yüzyılda Fotios ile Papalık arasındaki kavgalar döneminde Kilise'nin birliği ilk kez tehlikeye düşecektir. Bu dönemde benimsenen düşüncelerin, bundan daha da çok, çeşitli tarihsel olayların -Bizans'ın, Latinler tarafından iyi anlaşılmayan siyasal-dinsel kavgalarının- etkisi altında, uzun zamandan beri canlı bir durumda bulunan Doğu Kilisesi'nin ayrılıkçı eğilimleri giderek daha elle tutulur bir hale gelecektir ve bu, büyük Müslüman imparatorlukların parlaklığının en yüksek derecesine ulaştığı bir zamanda olacaktır.

Ayrılıkçılıktan söz ediyoruz, kesinlikle bir gerilemeden söz etmiyoruz. Bir önceki bölümde *dâr al-İslam*'ın içine aldığı Hıristiyan topraklarında dili Arapça olan tüm bir Hıristiyan teoloji literatürünün geliştiğini gördük. Ve bu (esas itibariyle Nesturi ve Yakubi) Hıristiyan düşüncesi, şüphesiz ancak savunmacı bir pozisyonda kendi üzerine dönme imkânını bulmuştur ve XV. yüzyıldan itibaren de o bu sırada artık Müslüman dünyasının kendisinin de kaderi olan o uzun yarı sessizlik ve duraklama döneminden payını almıştır. Ama Bizans topraklarında kuramsal düşünceler -hatta bazen parlak bir biçimde- varlıklarını sürdürmüştür. XI. yüzyılın büyük dinsel bölünmesi bu düşüncelere kesinlikle bir son vermeyecektir. Bu bölünme onu hatta bir süre için Batı Latin teolojisiyle, özellikle Thomascı düşünceyle temas halinde tutacak ama XIV. yüzyılda Gregorios Palamas'ın tepkisi sırasında ondan ayırmaya başlayacaktır.[2] II. Mehmet'in darbeleri altında İmparatorluğun

2. Burada Yunan Kilisesi'nin Demetrios Kydones ve özellikle Georgios Scholarios tarafından başlatılmış olan tüm Thomascı akımını kastediyoruz. Bkz. aşağıda s. 430, 235 numaralı dipnot.

çöküşünün ona zararlı olacağı doğrudur. Ancak o zaman bile Rus Kilisesi kendisinin doğrudan varisi olduğunda Bizans Kilisesi'nin uzun şerefli geçmişi varlığını sürdürecektir.

Bununla birlikte IX. yüzyıldan itibaren ve özellikle de daha sonraki yüzyıllarda Bizans'ın kültürel parlaklığını Abbasilerin Bağdat'ının kültürel parlaklığıyla karşılaştırırsak, bilanço, ikincinin lehine olmayacak mıdır? Burada amacımız bir değer yargısında bulunmak veya düşünceler ve kültürlerin karşılıklı iç zenginliklerini bir değerlendirmeye tabi tutmak değildir. Tümüyle tarihsel bir tespit düzleminde kalırsak, zamanın Doğu dünyasında en büyük evrensel potansiyele sahip kültürel gelişme, büyük Müslüman başkentinin içinde bulunduğu topraklar üzerinde yer almıyor muydu? Kendilerini savunduğu için sürgüne gönderilmiş olduğu tasvirlerin gözü pek savunucusu, Roma Kilisesi'yle birliği devam ettiren Ortodoksluğun baştemsilcisi olan ve Roma'nın üstünlüğünü savunan, Teodorus Studito'nun (759-826) ona vermiş olduğu atılım altında Stoudion Manastırı, insan aklının imkânlarını Tanrı'nın hizmetine koşmayı düşünürken, Filozof Leo ile Fotios, şüphesiz yenilenmiş bir klasik kültürün[3] sözcülüğünü yapmaktaydılar. Fakat Charles Diehl, Bizans imparatorunun, Bağdat'ı ve Harun Reşid'i, Me'mun'u örnek alarak bilim ve sanat koruyuculuğuna soyunmuş olduğunu söylemekte büyük ölçüde haklıdır. İki başkent arasında siyasi mücadelelerin ara verdiği zamanlarda varlığını sürdüren kültürel ilişkiler çok ilginçtir. Ama atılımın geldiği yer kesinlikle Bağdat değil miydi?[4] Bu üstünlük X. yüzyıl Bizans'ında, yani coşku içinde belki fazla ağır bir geçmişin üzerine eğilmiş olan derin bilgi sahibi insanların ve ansiklopedistlerin, el kitaplarının ve derlemelerin yüzyılında daha açık bir biçimde görünecektir. Doğu'nun geri kalan dünyadan (Batı Latin dünyasından) kendini soyutlamasından bu yana büyük Patristik soluğun biraz tükenmiş olup olmadığını kendimize sorabiliriz.

Gerçekten Hıristiyan kültürü ve özellikle Hıristiyan teolojisinin atılımı bundan böyle Batı'da yoğunlaşacaktır. Geç ortaçağın karanlık saatleri arasında, X. yüzyıl denen sert ve karışık yüzyılda

3. Daha önce sözünü ettiğimiz "Kilise Babaları'nın Helenizmi"nden tamamen farklı olan bir kültürün. Canlandırılması söz konusu olan şey, XVI. yüzyıl Batı Rönesansı döneminde olduğu gibi çoktan ölmüş olan bir geçmiştir.

4. Bkz. Ch. Diehl ve Georges Marçais, *Le monde oriental de 395 a 1081* (*Histoire Générale*, P. U. F., 944), s. 332.

ortaçağ, araştırmaların çiçeklenmesine ve XII. yüzyılın okullarıyla XIII. yüzyılda Skolastiğin serpilip gelişmesine doğru ilerleyecektir.

Bu gelişmenin birkaç safhasını tespit edelim.

1. *IX. yüzyılın ilk iki üçte birlik dönemi*: Bu, Bağdat'ta kelamın "kahramanlık dönemi", Mu'tezililiğin zaferi, muhafazakârların zulme uğraması dönemidir. O aynı zamanda 850 civarında "büyük "gelenekçi" tepki dönemi, bu kez Mu'tezililerin kendilerinin zulme uğradıkları zamandır. Öte yandan yine o, Halifeler tarafından desteklenen veya teşvik edilen büyük çevirilere girişildiği, kütüphaneler ve "bilim evleri"nin kurulduğu zamandır. Bu yüzyılda Doğu felsefesi Kindi'yle birlikte ilk adımlarını atar. Batı'da bu bir dostluk antlaşmasıyla Harun Reşid'in Şarlman'a, eski yazarların anlatmaktan hoşlandıkları gibi[5] Kıyamet Kilisesi'nin (İsa'nın mezarının bulunduğu ileri sürülen "Saint Sépulcre" Kilisesi'nin) anahtarlarını teslim ettiği zamandır. Karolenj İmparatorluğu dönemine gerçek bir rönesans damgasını vurmuştur ama Antik Yunan dünyasına ait eserler içinde ancak Boetius'un Latince çevirisiyle Platon'un *Timaios*'u ve bazı mantık kitapları[6] kalmıştır. Bu, Şarlman tarafından yeni kurulmuş olan "okullar" dönemidir: Alcuin, bu okullara Cassiodorus'un Latin Antikçağı izleyerek VI. yüzyılın ortalarına doğru sınıflamasını yapmış olduğu yedi liberal sanatın genel planını kabul ettirmiş, bu sanatları *trivium* ve *quadrivium* olarak ikiye ayırmıştır.[7] Gramer onda hakim yeri işgal etmekteydi. Bundan bir yüzyıl sonra, Kahire'de Fatimiler ta-

5. Bundan Eginhard'ın *Vita Caroli*'sine göre (XVI. bölüm) kutsal yerler ve Kutsal Topraklar üzerinde oturan Hıristiyanlar veya hacı olmak üzere oraya gelen insanlar üzerinde bir koruma hakkını anlayalım. Bizans İmparatoru'nun ve İspanya Emevilerinin düşmanı olan Şarlman, siyasi alanda Abbasi halifesinin deyim yerindeyse doğal müttefiğiydi.

6. Aristoteles'in *Kategoriler*'i ile *Peri Hermeneias*'ı ve Porfirios'un *İsagûcî*'si, yani ileride birden çok kez kendisiyle karşılaşacağımız *logica vetus*'un (eski mantık) esası.

7. Bu, Yunanlıların *Eptateucon*'udur ve Chartreslı Thierry'in bize hatırlattığı gibi (Prol. de '*Eptateucon*, Paret, Brunet ve Tremblay tarafından kaleme alınmış *la Renaissance au XII. siècle, les écoles et l'enseignement* içinde, s. 97'de zikredilmektedir) ilk kez Latin dünyasına Marcus Varro tarafından ithal edilmiştir. Bundan böyle klasikleşecek olan yedi sanata tıp ve ziraat eklenmiştir. Bu yedi sanat, Martianus Capelle (V. yüzyıl) ve özellikle bir yüzyıl sonra bu noktada Sevillalı İsidor'a esin kaynağı olacak olan Cassiodorus'ta (VI. yüzyıl) yeniden karşımıza çıkacaktır. Onun *trivium* (gramer, diyalektik, retorik) ve *quadrivium* (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) olarak ikiye ayrılması Alcuin'a geri gidiyor gibi görünmektedir. Bkz. yukarıda birinci kısım, III. bölüm, s. 147-148.

rafından kurulacak Ezher Büyük Cami'inde, yani devlet üniversitesinde bu yedi disiplinden meydana gelen programın rağbet göreceğini biliyoruz.[8] Alcuin'in okullarında gramerle ilgili analiz ve eleştiri, zamanın temel retorik ve diyalektik imkânları, kutsal metnin bilgisine uygulanacaktır. Yunan Patristiğinden suyun üzerinde kalmış olan sadece seçmelerdi. Ama Bizans İmparatoru Kekeme Mihail sayesinde Latin Hıristiyanlığı tüm bir büyüleyici geçmişin yeniden keşfedilen ilk halkası olarak Sahte-Dionizos'un orijinal metnini tevarüs etmiştir.[9] Jean Scot Eriguena, Nyssalı Gregorios ve İtirafçı Maximus'tan yapılan seçmeler yanında, bazen daha fazla bazen daha az olmak üzere geniş ölçüde bu metinden esinlenecektir.

2. *IX. yüzyılın sonu-X. yüzyıl*: Bu, ikili bir tepki, Bağdat'ta Eş'arici, Semerkant'ta Maturidici tepki sonucu kelamın sabitleşmesi dönemidir. Mu'tezililerin aleyhine baskı sürmektedir fakat

8. Bkz. Louis Massignon, *Situation de l'İslam*, Yay. Geuthner, Paris 1933, s. 23. Varro ve Cassiodorus'tan geçerek Yunanlılardan Alcuin'e uzanan çizgide Yedi Liberal Sanat, Hıristiyanlık'ta o kadar iyi bilinen bir şeydir ki, bu noktada İslam üniversitelerinin bir etkisini düşünmek söz konusu olamaz (buna karşılık üniversitelerin örgütlenmesi ve öğrencilerin hayat tarzı konusunda kesin bir şey söylemek istemiyoruz). Latin Batı'nın İslam üzerinde etkisi de daha muhtemel görünmemektedir. Bize göre en basit varsayım, her iki dünyada farklı şekilde kanalize olmuş olan ortak bir etkinin (Yunan Antikçağı) varlığını kabul etmektir.

9. Sahte-Dionizos külliyatı kesinlikle Batı'nın, orijinal dilinde Antik Yunan'dan bütünüyle almış olduğu ilk metinlerden biridir (belki de ilkidir). O, şüphesiz bunu *Göksel Hiyerarşi* ile Paris'in ve Fransa krallarının koruyucusu olan Aziz Denys (Dionizos) arasında yapılan karıştırmaya borçlu olmuştur. VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Papa I. Paulus'un Kısa Pepin'e bir mektubu, ona Ariapagos üyesi Dionizos'un Yunanca yazılmış eserlerini gönderdiğini bildirmektedir. Dönemin Frank çevreleri onları hemen hemen hiç kullanmamış görünmektedirler. Fakat bundan yarım yüzyıl sonra Bizans İmparatoru Kekeme Mihail, Dindar Louis'ye hediye olarak Sahte-Dionizos'un eserlerini göndermiştir. Bu, Saxe'ın tarihinin yanlış bir yorumuna dayanarak Mabillon'un ileride söyleyeceği gibi onun kesinlikte Latince bir çevirisi değildir; bu sefer de yine Yunanca orijinal metnidir. Buna külliyatın ilk çevirisini yapan Saint-Denys Manastırı başpapazı Hilduin tanıklık etmektedir (bkz. G. Théry, *L'Entrée du Pseudo,-Denys en Occident*, *Mél. Mandon*, cilt II, s. 23-30). Kendisi de Ariapagos üyesi Dionizos'la özdeşleştirilen Paris Piskoposu Aziz Denys'e mal edilmeye devam eden Sahte-Dionizosçu metinler bundan böyle sürekli olarak Latin teolojisini esinlendirecektir. Dönemin çevirilerinin kusursuz olmaktan uzak olduğunu belirtmemiz gerekir. Tümü büyük harfle yazılan (*onciale*) Yunanca yazmaları okumak güçtü. Okuma, hataları doğuruyordu. Saint Denys Manastırı'nda olduğu gibi okuyucu-keşişe dinleyici-çevirmen-keşişin, daha sonra dinleyici-yazıcı keşişin katılması işitme hatalarını da meydana getirmekteydi. Scot Eriguena bazen Hilduin'in çevirilerini düzeltmiştir, bazen düzeltmemiştir (bkz. G. Théry, *Tolède*, s. 40-43).

sert Hanbeliler tarafından kışkırtılmış Bağdat halkının zaman zaman Eş'arilerle de görülecek hesapları olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu zaman zarfında Yeni-Platoncu çizgisinde Yunan etkisi, İslam felsefesinin en çekici düşünürlerinden biri, "mistik" Farabi üzerinde kendisini gösterir. Doğu Yahudi düşüncesi feâsifeye çok yakın olan, Latin Ortaçağı tarafından kendisine çok değer verilen İsaac İsraeli'yi (Ebu Ya'kub İshâk bin Suleymân al-İsra'ili) ve Tanrı'nın birliği ve adaleti üzerine dayanan problematiğinin esasını Mu'tezile'den alan Saadia Gaon'u (Sa'id b. Yusuf al-Feyyûmî) tanır.[10] Buna karşılık Latin Batı'da "demir yüzyıl"da bulunmaktayız; "okullar" alışılan Yedi Sanat uygulamasını sürdürmekte, *trivium*'un diyalektiği gramere göre biraz daha ön plana geçmekte, Papa II. Sylvester (Aurillaclı Gerbert), zamanın bilinen Aristoteles mantığını (*logica vetus*'u) şerh etmekte ve tümeller probleminde Aziz (Chartreslı) Fulbert'le birlikte kavram realizmine doğru gitmektedir.

3. *X. yüzyılın sonu, XI. yüzyıl ve XII. yüzyılın ilk yılları*: Müslüman düşüncesinin gelişip serpildiği, Latin Hıristiyanlığının yenilendiği yüzyıldır bu. X. yüzyılın son, XI. yüzyılın ilk yıllarında sıkı Eş'arilik, Bâkıllânî'nin atomculuğunda diyalektik ifadesini bulur. Doğu felsefesi, en büyük temsilcisi, bütün zamanların en mükemmel filozoflarından biri olan İbni Sina'yla, Latinlerin Avicenna'sıyla zirvesine ulaşır. XI. yüzyılın ikinci yarısına doğru Eş'arilik, İmam el-Harameyn ile gelişmeye başlayacak ve bu sonuncunun bir öğrencisi olan, düşmanları olan felâsifeden (Aristoteles'in) kıyas yöntemini ve gerekirse yeniden gözden geçirdiği Aristoteles-Plotinosçu tezleri almakta kesinlikte tereddüt etmeyen büyük Gazali, "yenilerin yolu"nu açacaktır. Ama o, küçük kelam risalesinden, hatta filozoflara reddiyesinden çok daha fazla çileci-mistik eseriyle zamanı üzerine ve ölümünden sonra da tüm Müslüman düşüncesi tarihine damgasını vuracaktır. İnceleme konumuz resmi Müslüman teolojisi, tarihsel olarak olduğu şekilde kelam değil de genel olarak akıl ve iman ilişkileri olmuş olsaydı, *İhyâ*'nın ve küçük risalelerin Gazali'sini sorguya çekmemiz gerekirdi.

10. M. Ventura, *la philosophie de Saadia Gaon*, Vrin Yay., Paris, 1934'de ana eseri olan (ve ortaçağ Yahudi eserlerinin çoğu gibi Arapça yazılmış olan) *Kitâb al-amânât wa l-i'tiqâdât*'ın analitik açıklamasına bkz. Georges Vajda, *Le commentaire de Saadia sur le Sefer Yesira*, *REJ*, yeni seri, cilt VI, Sa'id ile ilgili bibliyografik bilgiler ve göndermelere de bkz.

Batı'da (Magrib) İslam felsefesinin parlak çağı ise henüz gelmemiştir. Bununla birlikte büyük bir düşünürün adı göze çarpmaktadır: Yeni-Platoncu *Fons Vitae*'nin (*Hayat Çeşmesi*) günümüzde Sefarad gibi Aşkenazi ayini içinde de kullanılan İbrani ilahilerinin yazarı olan Yahudi Salomon bin Gabirol (Ebû Eyyub Suleyman bin Yahyâ bin Cabirol).[11] Ortaçağ, *Fons Vitae*'nin yazarının kim olduğunu bilmemiştir ve onu bazen bir Hıristiyan bazen (ve tercihen) bir Müslüman yapmıştır. Ancak eserin etkisi bundan ötürü daha az olmamıştır. O, Aziz Thomas tarafından tartışılmış ve reddedilmiş, Duns Scotus tarafından ise desteklenmiş ve savunulmuştur.[12]

Bu aynı yüzyılda, İlk Haçlı Seferi'nden yaklaşık kırk yıl önce, Patrik Mihail Kirularios zamanında, Hıristiyanlık, birtakım tarihsel yanlış anlamalar sonucunda Yunan Kilisesi'nin Batı Kilisesi'nden ayrılmasının gerçekleştiğini görmüştür.[13] XIII ve XIV. yüzyılların görecekleri kısa birlik dönemleri yeniden birleşmeyi sağlayamayacaktır. Latin Batı'da XI. yüzyıl okulları, şüphesiz diyalektik oyunlarını ve kutsal metinlerle ilgili gramersel açıklamalarını devam ettirmekteydiler. Ancak bu yüzyılı, kendisinde başka normlara, başka taleplere göre ve daha ileri götürülmüş akılsal bir sistemleştirmeyle Kilise Babaları'nın temaşacı soluğuyla tekrar karşılaştığımız büyük bir sima hâkimiyeti altına ala-

11. Bu yüzyıl, İspanya'da bir hahamlık okulunun yöneticisi (*dayyân*) ve önce Arapça yazılmış çileci-mistik bir kitap olan *Kalbin Görevleri*'nin -A. Chouraqui tarafından yapılan çevirilerinden bir seçme, *Dieu Vivant*, 10. sayıda yayınlanmıştır- yazarı olan Bahya bin Paqûda'nın da içinde yaşadığı yüzyıldır. *Kalbin Görevleri*'ni Gazali'nin *İhyâ*'sıyla karşılaştırmamak zordur ve uzun süre onun üzerinde *İhyâ*'nın etkisi görülmek istenmiştir (örneğin, İsaac Husik, a.g.e., s. 80). Ancak Georges Vajda tarafından benimsenen Paul Kokovtzov'un sonuçlarından sonra bu tezin terk edilmesi gerekmektedir (*Pensée Juive*, s. 87, dipnot 1 ve *La Théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*, Cahiers de la Societe Asiatique, VII, 1947, s. 8). Bu sonuçlar Bahya'nın edebi etkinliğini 1080'den önceye (o halde Gazali'nin eserlerinin yayılmasından, hatta onun son risalelerinin kaleme alınmasından önceye) yerleştirmektedir. Havra gelenekleri onu daha da önce haber vermekte ve Bahya'yı elli sene öncesine yerleştirmektedir.

12. Duns Scotus, İbni Sinacı bağlantılarından dolayı Bahya'yla büyük ölçüde aynı görüşleri paylaşmaktaydı.

13. Haçlı seferlerinden hiç söz etmememize belki şaşılacaktır. Fakat genel bir bakış açısından onun kültürel etkisi (ticari ilişkiler, efsaneler ve popüler edebiyat, hatta bilimler) büyük olmuşsa da çeviri faaliyetleri ve felsefi teolojik mümkün temaslar, şüphesiz Suriye-Filistin Frank Krallığı etrafında örgütlenmemiştir. Haçlı seferleri tarihi, ancak İmparator Frederik vesilesiyle bu tür temaslar içine sokulabilir. Bu durumda da o ancak dolaylı olacaktır. Ortaçağda İslam hakkında bilinen şeylerle ilgili olarak bkz. Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell' Islam in Europa nel XII et nel XIII secolo*, Vatikan, 1944.

caktır: önce Bec Manastırı başpapazı, sonra Canterbury başpiskoposu olan Aziz Anselmus. Augustinus'un *crede ut intelligas*'ına (anlayabilmen için iman et) düsturuna Anselmus'un *fides quarens intellectum*'u (anlamaya çalışan iman) görüşü karşılık olmaktadır. Anselmus'un ateşli monografilerini kendileriyle karşılaştırmamızın uygun olacağı şey, sistemli kelam eserleri değildir; daha çok mistik bir yazar olarak Gazali'dir. Ve belki o zaman Anselmus'ta Gazali tarafından sezilmiş, fakat esas ilkesi onun tarafından kavranmamış olan denge türünün aynısını bulabiliriz.

4. *XII. yüzyıl*: XII. yüzyılın ilk yarısında kelamda Maturidi okulunun en büyük temsilcilerinden birini, (1142'de ölen) Ebû Hafs al-Nasafi'yi (Nesefi) ikinci yarısında kendi payına, gelenekselleşmiş bir problematiğin genel çerçevesi içinde en farklı etkilerin birbirleriyle birleştikleri çözümleri benimseyen en cesur Eş'aricilerden birini, Fahreddin Razi'yi selamlayabiliriz. Fakat bu yüzyıl aynı zamanda Fas ve Endülüs'te Batı İslam felsefesinin, yani İbni Bacce'lerin (Avempace),[14] İbni Tufeyl'lerin (Abubacer),[15] özellikle ortaçağın Averroes'i, şerhçisi olan İbni Rüşt'lerin[16] yüzyılıdır. Endülüs Yahudi düşüncesi Maimonides'ten yaklaşık bir kuşak önce felsefenin kelama karşı kavgasını benimseyen ve kelamı reddeden Yeni-Platoncu Joseph bin Zaddiq'la ünlenir. İbn Jabirol gibi şair ve filozof veya daha çok şair ve teolog olan Yehuda Ha-levi, *Fons Vitae*'yi reddeder. Nihayet yüzyılın ikinci yarısı Moise Maimonides'in (Mûsâ bin Meymûn), İspanya ve Mısır'da yaşamış büyük *Rabbi Moyses*'in gelişip serpildiğini görecektir. Maimonides, reddettiği kelamı iyi bilir ve felsefenin sorunlarını bir usta olarak ele alır. Kendisinden önce gelenleri gölgede bırakır ve *Şaşkınların Kılavuzu*'nun[17] Skolastiğimizin kaynaklarından biri olmasına karşılık Maimonides kısa süre içinde Havra'nın aynı zamanda hem filozof hem teolog olarak gözde bilgini ve hahamlık amentüsüyle ilgili on üç maddenin yazarı olur. *Mişna* üzerine şerhleri ve Yahudi yasasıyla ilgili düzenlemesi (*Yad Ha-Hazâkâh*) Yahudi cemaati için *Şaşkınların Kılavuzu*'ndan daha büyük bir önem kazanacaktır.[18]

14. Ölümü H. 533/M. 1138.
15. Ölümü H. 581/M. 1185-1186.
16. Ölümü H. 520-595/M. 1120-1198.
17. İbni Rüşt, Magrib'te şerhlerini yazarken Maimonides'in Mısır'da kaleme aldığı kitap.
18. Burada ortaçağ Yahudi felsefesiyle ilgili olarak çok kısa hatırlatmalarla yetin-

Latin Batı'da bu aynı XII. yüzyıl, Abelardus ve Aziz Bernard'ın büyük tartışmasıyla başlayacaktır. Aziz Bernard'ın Patristik çizgisi, öğretim yöntemlerinin yenilenmesinde de katkısı olacak olan St. Victor okulu (Victorinler) tarafından savunulacaktır. Büyük teoloji özetleri (*Sommes*) giderek daha fazla teolojiyle ilgili açıklamaları sistemleştirirken, Abelardus'un diyalektiği Lombard'ın *Sententia*'sı tarafından yönlendirilecektir.[19] Bu yüzyılda *Yeni mantık* ortaya çıkar. Latin XII. yüzyılı diyalektiğin lehinde veya aleyhinde yapılan büyük tartışma çağı olarak kalır ve bu açıdan ona tekrar döneceğiz.

Ancak 1125 ile 1150 arasında çok büyük önemi olan ikili bir olay meydana gelir: Bu, *Organon*'un tam metninin yeniden keşfi ve Arapça'dan Latince'ye yapılan ilk çevirilerin ortaya çıkışı, özellikle de İbni Sina'nın Latinler tarafından tanınmasıdır. İslam'da XIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar İ'ci ve onun çok sayıda şerhçisi tarafından temsil edilen Eş'arilerin "yeni yol"u, İbni Sina etrafında yapılan kavgalarla varlığını sürdürür.[20] Latin Batı, İbni Sina'ın eserlerinin gelişine nasıl bir tepki gösterecektir? İbni Rüşt, 1230'lardan itibaren Hıristiyan dünyasına nüfuz etmeye başladığında İbni Sina'yla bu bir önceki yüzyılda kurulmuş olan temas kendi payına bu yeni olayı nasıl karşılayacaktır?

B. *Arapça'dan Yapılan Çeviriler ve Onların Kronolojisi*

XII. yüzyılın bu "diyalektik" tartışmasının ne anlama geldiğini ve bir sonraki yüzyılın skolastik sentezinin temsil edeceği şeyin ne olduğunu kendimize sorarak problemin esasını ele almaya başladığımızda, derhal Müslüman dünyasından veya bu dünya aracılığıyla gelmiş olan tüm bir unsurla karşılaşacağız. Eğer bu unsuru ihmal edersek, iki büyük Hıristiyan yüzyılın kavranılması zorlaşır. Öte yandan Latince'ye çevrilmiş olan Arapça metinler Latin Batı'ya tek bir defada değil, her biri kendine özgü çizgilerini muhafaza eden birbirini izleyen dalgalar halinde gelmiştir.

Hızlıca tarihsel temel veriler olarak bu çevirilerin genel içeriğini ve kronolojilerini hatırlatalım:

---

mekte ve sadece Hıristiyan teolojisinin teşekkülü üzerinde biraz belirleyici bir etkisi olmuş olan yazar ve eserleri zikretmekteyiz.

19. XII. yüzyılın ikinci yarısının *Büyük Özet* (*summa*) yazarları kendilerini her şeyden önce *Sententia*'yı şerh etmeye adayacaklardır.

20. Bkz. M. Horten, *EI*, *Falsafa* maddesi, s. 54, 1. sütun.

VIII-IX. yüzyıllarda Suriye ve Irak'ın Yunanca'dan (veya Süryanice'den) Arapça'ya yapılan çevirilerin büyük merkezleri olmuş olmalarına karşılık, XII. yüzyılda Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerin merkezi her şeyden önce Toledo ve onunla birlikte Burgos ve İtalya (Sicilya ve Napoli) olacaktır.[21] Burada çok önemli, ama şimdiye kadar yeter derecede üzerinde ısrar edilmemiş görünen bir noktaya işaret etmemiz gerekmektedir: Bağdat'taki çevirilerin kendisine nüfuz etmek istedikleri şey, *tüm Yunan klasik kültürü değildi*, sadece *Yunan felsefe ve bilim eserleriydi*. Aynı şekilde ortaçağda Latince'ye çevrilen eserler de Arap dilinde kaleme alınmış herhangi bir göze çarpan eser değildi. Gerçekten de İspanya ve İtalya'daki çevirmenlerin Latin dünyasına takdim edecekleri şey, *Arap-Müslüman kültürü olma özelliğiyle Arap-Müslüman kültürü* değildi. Şüphesiz, *Kur'an* 1141 yılında Pierre le Vénérable'ın talebi üzerine Toledo'da Latince'ye çevrilmiştir.[22] Muhammed'in hayatı ve öğretisi üzerine bazı belgeler de bu çeviriye eklenmiştir ve bu, yine şüphesiz daha önceki veya sonraki yüzyılların inanılmaz yanlışlarından daha iyiydi.[23] Ancak bu girişimin "reddiyeler"e bir temel metin sağlamak dışında bir amacı yoktu.[24] Ve (Ludovico) Maracci, XVII. yüzyılın sonuna doğru

21. Bkz. yukarıda s. 344, 1 numaralı dipnot.

22. Bkz. Mandonnet, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*, *RT*, 1893, cilt I ve Pierre Manuel, *La première traduction latine du Coran*, *ETI*, 2. üç aylık dönem, 1945. Meselenin bugünkü durumu ve göndermeler için Monneret de Villard, *Studio dell' İslam*, s. 8 vd bkz.

23. Bu yanlışların kaynağı Haçlı seferlerinden veya İspanya'daki savaşlardan dönüşte getirilmiş olan "popüler efsaneler"di. Ama XII. yüzyılda Tourslu Hildebert ve Guibert de Nogent gibi dönemin eğitimli insanları da daha doğru bilgilere sahip değildiler ve Toledo'da yapılmış olan *Kur'an* çevirisi ancak sınırlı bir aydınlatma sağlamıştır çünkü XIII. yüzyılda bir efsaneler toplamından başka bir şey olmayan *Roman de Mahon*'la karşılaşmaktayız. Bu kitapta bazı hadislerin kullanıldığını görmekteyiz ama bunlar Buhari tarafından sahih olarak kabul edilmiş olan hadisler değildirler. Alexandre du Pont'un (1258) Paris'te 1831'de yayınlanmış olan *Roman de Mahon*'una bkz. *Giornale storica della literatura italiana*, 1880, s. 217 vd yayınlanmış olan A. d'Anconna'nın, *la leggenda di Maometto in Occidente*'deki incelemelerine ve göndermelerine ve Ch. Pellat'nın *La legende de Mahomet au Moyan Age* et *le Roman de Mahomet'ine* (*ETI*, 3. ve 4. üç aylık dönem, 1943) de bkz.

24. Gerçekten de Pierre le Vénérable, ancak ilk kitabı bize kadar gelmiş olan bir reddiye yazmıştır (*PL*, CLXXXIX, 663-720). Pierre Manuel, a.g.m., s. 101, dipnot 3'e bkz. U. Monneret de Villard'ın *Studio dell' İslam*'ına da bkz. Bu son eser vesilesiyle Matmazel M. T. d'Alverny'nin uyarısını belirtelim: Yazar, Hıristiyan al-Kindi'nin savunmasıyla Toledolu Pierre tarafından çevrilen ve Vincent de Beuauvais tarafından zikredilen "dialogue d'un Sarrasin et d'un Christian"ı özdeşleştirmeye cesaret edememektedir. Ama bu savunma ortaçağda bilinmekteydi ve onun yazmaları da halen

yapmış olduğu *Kur'an* çevirisinin bir "çeviri", "her zaman sadık olmayan" bir çeviri olmaktan çok bir şerh, bir açıklama (*paraphrase*) olmasından ötürü eleştirilecektir.[25] Her halükârda hadisler, onların ortaya koyduğu problemler, bilinmeyen şeyler olarak kalmaktaydı. Fıkhın temel eserleri, Gazali'nin büyük *İhyâ* kitabı, bilinmeyen şeylerdi. Bu konuda ateşli Endülüslü polemikçi İbni Hazm'ın çok sayıda eserinden ancak çok küçük bir kısmıyla ilgili bir istisna yapabiliriz. Gerçek anlamıyla edebiyat yine çok sınırlı bir ölçüde bilinecek ve edebiyat alanıyla ilgili olarak tercihen popüler veya yarı popüler eserler Latince'ye çevrilecektir.[26] Yapılan bu çevirilerde *kelamın, yani Müslüman teolojisinin kendisi de fazla rağbet görmeyecek, kelam, Yahudi filozof ve teologlar nezdinde gördüğü ilgiden çok daha azıyla* yetinmek zorunda kalacaktır. Latin Ortaçağı'nın Gazali'si, ne *İhyâ*'nın ne *İktisâd*'ın Gazali'sidir. Hemen hemen[27] sadece *Mekâsid*'in (*Filozofların Maksatları*), yani Yunan tarzı İslam felsefesinin basit ve açık bir sergilemesini içeren ünlü kitabın Gazali'si olacaktır. İspanya'nın kendisinde de Hıristiyanlık, İbni Tumert'ten ve Muvahhid reformundan bu yana Eş'ari çizgisinin temsil ettiği resmi "kelam" ı, *Somme contre les Gentils* tarafından acımasız bir biçimde ele alınan bir *loquentes in lege maurorum*[28] yapacaktır.

Fakat Arap-Müslüman unsur, *Antik Yunan'ın bilimsel ve felsefi zenginliklerini nakletmesi ölçüsünde* büyük ilgiyle karşılanmıştır. İlk olarak alınan şey, bilimsel unsur olmuştur. O, Arapların tüm kişisel çalışmalarından zenginleşmiş olarak Latin dünyasına gelmekteydi. X. yüzyıldan itibaren ve tüm XI. yüzyıl boyunca astronomi, astroloji, tıp, tecrübi bilimle (ve sihir) ilgili Arapça eserlerin çevirileri artmıştır. XII. yüzyılda İngiltere'deki Hereford kenti

---

mevcuttur. Bkz. P. Casanova, *Muhammed et la fin du monde*, suppl. s. 113-118; *EI*'de L. Massignon tarafından yazılmış *al-Kindi* maddesi.

25. Hiç şüphesiz, XII. yüzyılın sonuna doğru Toledolu Mark adında biri tarafından *Kur'an*'ın bir çevirisi daha yapılmıştır. Ancak bu çeviri yayınlanmamıştır. Pierre le Vénérable'ın isteği üzerine yapılmış olan çeviri, Maracci'nin yeni çevirisine kadar eldeki mevcut tek çeviri olmuştur.

26. Bkz. Gardet, *Humanisme*, s. 32-33.

27. "Hemen hemen sadece" diyoruz çünkü bir yanda Maimonides öbür yanda Raymond Martin, Gazali'nin metinleri hakkında daha geniş bir bilginin varlığına tanıklık etmektedirler. Bu konuya tekrar döneceğiz.

28. Burada *Mutakallimûn*'un etimolojik anlamını kelimesi kelimesine verme konusundaki endişeyi görmekteyiz.

gerçek bir Arap incelemeler merkezi olmuştur.[29] Bir süre sonra felsefi planda Toledo'daki çevirilerin devamını teşvik eden belki Pierre le Vénérable tarafından talep edilen *Kur'an* çevirisi olmuştur. Fakat *tercih edilen alan hemen hemen sadece felsefe alanıydı.* Böylece Latin Ortaçağı'nın felsefeyle karşılaştığında hissettiği duygu, biraz kendi mirasına yeniden kavuşmuş olduğu duygusu olmuştur. Roma İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında kurtarılmış olan Platon ve Aristoteles'in ender metinleri yüzyıllardan beri deyim yerindeyse bir otorite değerine sahiptiler. Boetius ve Cassiodorus büyük klasik kültürden alıp korumuş oldukları şeyden ötürü o kadar büyük bir itibar görmekteydiler. 1125 yılından itibaren Boetius'un o güne kadar kaybolmuş olan çevirileri ve diğer kaynaklar, Aristoteles'in *Organon*'unun bütününü Latin düşüncesinin önüne koymuştur. Bu *logica nova* (yeni mantık) ile başlayan şey, "diyalektik" bir devrimdir. Ve birkaç yıl sonra Aristoteles'in gerçek eseri, sadece mantığı değil, onunla birlikte fiziği (ve bir süre sonra ahlakı ve metafiziği), onların yanında ve az çok onlarla karışmış olarak tüm bir Yeni-Platoncu metinler topluluğu kendilerini gösterirler.[30] Bu eserler veya metinler, Batı'ya önce Afrodisyaslı Alexandros ve Themistius gibi Yunanlı şerhçiler, daha sonra özellikle yüksek düzeyde filozoflar, dilleri Arapça, dinleri İslam olan Farabi'ler, İbni Sina'lar, İbni Rüş'tler tarafından açıklanmış, kullanılmış, özümlenmiş olarak gelmişlerdir.[31] İki isim kendini göstermektedir: Aristotelesçi olduğu kadar Yeni-Platoncu da olan İbni Sina ve daha geç bir tarihte, büyük şerhçi İbni Rüşt. Latinlerin entelektüel açlığı bütün bunları, adeta daha önceden kendilerine ait olmuş olan bir aile mirası gibi alır. *İslam dünyasında kendilerine şüpheyle bakılan ve tartışma konusu olan İslam filozofları ortaçağ Hıristiyan düşüncesi tarafından* mutlak olarak *Araplar, Arap filozofları olarak saygıyla selamlanırlar.*

Arap filozoflarını ve onlarla birlikte Aristoteles'i Hıristiyan dünyasına getiren tarihi yolların ayrıntılarıyla ilgili olarak okuyucuyu daha önce yapılmış veya şu anda yapılmakta olan ça-

29. Bkz. Monneret de Villard, *Studio dell' İslam*, s. 2 vd ve göndermeleri. Özellikle J. H. Thompson ve A. de Vyver'in sözü edilen çalışmalarına da bkz (a.g.e., s. 2; 1 ve 2 numaralı dipnotlar).

30. Sahte *Aristoteles'in Teolojisi* (*Enneadlar*'dan seçilmiş metinler), *Liber de Causis* (Proclos'un yorumlanmış metinleri) vb.

31. O zamanlar en tanınmışları İsaac İsraeli ve İbn Jabirol olan Yahudi filozoflarını unutmaksızın (bunlara bir süre sonra Rabbi Moyses -Maimonides- katılacaktır).

lışmalara göndereceğiz.[32] Burada sadece birkaç hatırlatmada bulunacağız. XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Abelardus'un, Aziz Bernard'ın, Hugues de Saint Victor'un çağında bulunmaktayız. 1085'den beri yeniden bir Hıristiyan şehri olmuş olan Toledo'nun yöneticisi koltuğunda Fransız Başpiskopos Raymond de Sauvetât (1126-1151) oturmaktadır ve Toledolu Raymond adıyla daha çok tanınan Raymond de Sauvetât buradaki çeviri faaliyetlerini teşvik ve himaye eden büyük sanat ve bilim koruyucusu olacaktır. Halefi Piskopos Jean (Juan Hispano) da onun eserini devam ettirecektir.

İlk ikisi XII. yüzyılda, üçüncüsü XIII. yüzyılda meydana gelen ve zaman bakımından bazen birbirlerine karıştırılacak kadar birbirlerine yakın olan üç çeviri dalgası şunlardır:

1. İbni Davud ve Dominicus Gundisalvi'nin yaptıkları çeviriler (İlki Arapça metni şifahi olarak Gallo-Romanca'ya, diğeri ondan Latince'ye çevirmektedir).[33] Çevrilmiş olan belli başlı yazarlar ise şunlar olmuştur: *Secretum Secretorum*'un (*Sırr al-Asrâr*) Sahte-Aristoteles'i, Kindi (*De İntellectu*), Farabi (*De İntellectu, De Scientiis, De Ortu Scientiarum* vb), İbni Sina (*Şifâ*, iki kısım), Gazali (*Mekâsid*), İbn Jabirol (*Fons Vitae*). 1128'de başlayan ve Başpiskopos Raymond'un ölümünden sonrasına kadar uzanan bu ilk dalgada Doğulu ve Yeni-Platoncu felsefenin esası, Latin düşünürlerinin ulaşabilecekleri bir duruma gelmiş bulunmaktaydı.

32. Özellikle P. Bédoret'nin daha önce zikredilen çalışmasına ve P. Théry'nin eserinin I. ve II. bölümlerine (*Tolède*, s. 3-72) bkz.

33. Bkz. G. Théry, a.g.e. 1943-1945 yıllarında *Al-Andalus*'ta yayınlanmış bir dizi makalede P. Alonso (bkz. 1943, *Notas sobre los traductores toledanos, Domingo Gundissalvi Juan Hispano* ve 1945, *las fuentes literarias del "Liber de Causis"*) ve yukarıda adı geçen *Tolède* adlı eserinde P. Théry, İbni Dâvûd'un (Avendauth) kişiliği üzerinde bulunan sırrı aydınlığa kavuşturmaya çalışmışlardır. P. Alonso onun Toledo başpiskoposu olan İspanyalı Jean (Juan) olduğunu söylemektedir. Bu Jean, ona göre, uzun zamandır Gundissalvi'ye mal edilen *Tractatus de Anima*'nın ve bir *Physica* ile *Logica*'nın yazarıdır. P. Théry ise Toledo başpiskoposu olan ve *de Anima*'nın, *de İntelligentiis* diye de adlandırılan bir *Liber de Causis primis et secundis*'in yazarı olan İspanyalı Jean ile Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra laik olarak kalan, Kilise'de görev almayan İspanyalı Jean (bizim İbni Dâvûd'umuz) arasında ayrım yapmaktadır. O, bu sonuncuyu (Proclos'un bir şerhi olan) *Liber de Causis*'in Arapça metninin yazarı yapmaktadır. İleri sürülen kanıtlar Albertus Magnus'un metinlerine ve el yazmalarını kopya edenlerin açıklamalarına (*explicit*) dayanmaktadır. Matmazel d'Alverny'nin teklif ettiği gibi *Liber de Causis*'in İbni Dâvûd-İspanyalı Jean'a mal edilmesi bilgilerimizin bugünkü durumunda iç eleştiriyle ilgili güçlükler de içinde olmak üzere bazı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Tartışma, açık olarak kalmaktadır. Her halükârda onda çok dikkatli olarak ilerlemek gerektiğine inanıyoruz.

2. 1114-1187 yılları arasında yaşamış olan Cremonalı Gerard'ın doğrudan Arapça'dan (ve bazen Yunanca'dan) yapmış olduğu çeviriler:[34] Aristoteles: *De Coelo et Mundo*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteorologica*'nın ilk üç kitabı, *İkinci Analitikler* ve onun Themistius tarafından yapılan şerhi, Afrodisyaslı Alexandros'un şerhleri ve çeşitli eserleri, *Liber de Causis*'in sahte-Aristoteles'i[35], yine Kindi ve Farabi, İsaac İsraili, *el-Kanun fi' l-Tıbb*'ın İbni Sina'sı, çeşitli bilimsel eserler. Felsefi planda bu kez ortaya çıkan, felsefeden daha çok Yunanlı şerhçileri tarafından okunmuş ve görülmüş olduğu şekilde Aristoteles; o kadar uzun bir süre sonra nihayet mantık ve doğa felsefesine ait eserlerinin bütünü içinde tanınan Aristoteles'tir. Burada da ilk olarak ortaya çıkan Afrodisyaslı Alexandros'un materyalist yorumuna bürünmüş bir kılıkta kendini gösteren Aristoteles'tir.

3. Bu XII. yüzyıl, tam da Magrib (İspanyol-Arap) felsefesinin parlak bir biçimde kendisini gösterdiği yüzyıldır. İbni Bacce 1138'de, İbni Tufeyl 1195'de ölür. İbni Tufeyl, İbni Rüşt'ü Muvahhit

34. Cremonalı Gerard sadece bir Arap dili ve kültürü uzmanı değildi, aynı zamanda Yunan dili ve uygarlığı uzmanıydı. Eğer kendisinden Peder Théry ile birlikte (a.g.e., s. 48-61) Robert Grossetete ve Moerbekeli Guillaume'un Yunanca'dan Latince'ye çevirilerinden zaman bakımından önce gelen ve XII. yüzyıldan itibaren merkezi Toledo olan (ancak Toledo'ya P. Théry'in bu noktada kabul ettiğinden çok daha fazla İtalya ve Sicilya'daki benzeri merkezlerin etkisini eklememiz gerekmektedir) tüm bir Yunanca'dan Latince'ye çeviri teşebbüsüne geçiyorsak, bu, önemi büyük olan bir tespittir. Peder Théry'nin bu noktada varmış olduğu sonuçları kanıtlanabilirse, A. Mansion'un *Le commentaire de saint Thomas sur le De Sensu et Sensato d'Aristote*' da aslında sadece basit bir varsayım olarak teklif ettiği karşıt görüş (*Mél. Mandon*, cilt I, s. 92) geçersiz olacaktır. Bunu, *De Sensu et Sensato*'yu Yunanca'dan Latince'ye çeviren kişinin kimliği üzerinde görüşümüzü saklı tutarak söylüyoruz.

35. Yukarıda *Liber de Causis*'in kökeni üzerine P. Alonso ile P. Théry'nin tezlerini kısaca özetledik. Bu tezlerin bize henüz kanıtlanmış görünmediklerini tekrar edelim. Onlar *Liber de Causis*'in İslam felsefesi üzerine tüm mümkün etkisini, şüphesiz dışarı atmaktadırlar. Fakat metnin ele alınmasının kendisi, yine onun Bir olan Tanrı ve Yaratıcı yönünde bilinçli tahrifi, VII-VIII. yüzyılın doğulu Hıristiyan çevirmenlerin yöntemlerine XII. yüzyıl Batılı çevirmenlerin yöntemlerinden çok daha uygun düşmektedir. İç eleştiriyle ilgili bu aynı bakış açısından P. Bédoret'nin tersine eserin ilk Arapça kaleme alınışını Farabi'ye mal etmekten, şüphesiz vazgeçmek gerekir. Ancak Peder Alonso ve Théry tarafından ileri sürülmüş olan kanıtlar güçlendirilmedikleri sürece, biz Paul Kraus'un görüşünün yanında olacağız. Paul Kraus, *Aristoteles'in Teolojisi* gibi *Liber de Causis*'in de yazarı olarak Doğu Hıristiyan (hiç şüphesiz Yakubi bir çevreden) çıkmış bir ilk çevirmen-şerhçiyi göstermektedir. Araplar, her halükârda Proclos'u tanıyorlardı. Tek bir gönderme vermemiz gerekirse, *Fihrist*'in bu görüşe tanıklık ettiğini gördük. *Liber de Causis*'in Arapça metninin (Almanca çevirisi ve açıklamalarıyla birlikte) 1882 yılında Fribourg'da Otto Bardenhewer tarafından yayınlandığını biliyoruz.

Sultanı Ebu Ya'kub'a 1168-1169'da takdim eder ve bundan kısa bir süre sonra Sultan, İbni Rüşt'ten Aristoteles'i şerh etmesini ister.[36] Birkaç sene sonra İbni Rüşt'ün şerhleri Arapça'dan Latince'ye çevrilir.[37] XIII. yüzyılın başında ortaya çıkan bu üçüncü çeviri dalgasını Toledo'da ve İtalya'da çalışan Michel Scot,[38] Toledo'da Alman Hermann ve Burgoslu çevirmenler[39] temsil ederler. Artık hemen hemen Arap dili ve kültürü uzmanları hiç söz konusu değildir; yeniden ele alınan ve benimsenen, İbni Dâvûd-Gundissalvi'nin çift aşamalı yöntemleridir. Farabi ve İbni Sina'yı çevirmeye devam edilir ama İbni Rüşt'ün şerhleri de geniş olarak çevrilir[40] ve Aristoteles, Paris Üniversitesi'nin karşısına ikinci kez tekçi ruhçuluğun (*spiritualisme* monist) yeni kılığı altında çıkacaktır.

Özetleyelim: İbni Sina Hıristiyanlığa XII. yüzyılın birinci yarısından itibaren, yani "yeni mantık"tan sadece birkaç yıl sonra

36. Olayların hikâyesi için bkz. 'Abd al-Wâhid al-Marrâquşî (Hicri VII. Yüzyıl), *al-mu'jib fi l-talkhis akhbâr al-Maghrib*, Arapça metni Yay. Dozy (Leyde, 1881), *Histoire des Almohades* başlığı altında Fransızca'ya Çev. Fagnan (Cezayir, 1893), s. 209-210.

37. İbni Rüşt, Aristoteles'in her kitabı üzerine şerhlerini büyük camilerdeki öğretimin üç kademede örgütlenmesine paralel olarak küçük şerh, orta şerh ve büyük şerh olmak üzere üç gruba ayırmaktaydı. Bazı şerhler sadece Arapça metinler içinde bize kadar gelmiştir. *Metafizik* üzerine büyük şerh, *Retorik* ve *Poetik* üzerine orta şerhler, Afrodisyaslı Alexandros'un *Metafizik* üzerine şerhinin tartışması, *Fizik, de Caelo et de mundo, De Gen. et Corr., Meteorologica, Ruh hakkında* vb üzerine küçük şerhler. Bu son üç eser üzerine orta şerhler de vardır ama onlar İbrani harfleriyleydi. İbranice ve Latince'de üç kademede de mevcut şerhler olarak ancak *İkinci Analitikler, Fizik de Anima* ve *Metafizik*'in şerhlerine sahibiz. Diğer eserleriyle ilgili büyük şerhler mevcut değildir. Nihayet *Hayvanların Tarihi*'nin hiçbir şerhi yoktur. Bkz. *EI*, D. B. Macdonald tarafından yazılmış *Ibn Ruschd* maddesi.

38. Peder de Vaux'un sonuçlarına göre (*La première entrée d'Averroès chez les latins, RSPT*, 1933, özellikle s. 199 vd ve s. 219) "İbni Rüşt'ün ilk önemli çevrilmesi girişimi, 1230'dan biraz önce İmparator II. Frederik'in sarayına yerleştirilmelidir." Ve "Michel Scot bunda, biricik değilse bile en azından, hakim bir rol oynamıştır." Michel Scot'un kronolojisi belirsiz kalmaktadır. Peder Théry'e göre (*Tolède*, s. 63), Michel Scot'un İtalya'da değil, ama Toledo'da ve 1230'a doğru İbni Rüşt'ten yapılan çevirilerin "çoğunluğu"nu gerçekleştirmiş olması "muhtemel" olarak kalmaktadır." Her halükârda bu çeviriler, 1230'dan itibaren Latin dünyasında yayılacaklardır.

39. Yani P. Théry'ye göre Burgos Piskoposu Gunsalve'nın talebi üzerine çalışan Jean Gunsalvi ve Yahudi Salomon. Matmazel d'Alverny ile biz de Peder Théry'in buradaki iddialarının (a.g.e., s. 21) kontrol edilme ihtiyacı içinde olduğuna ve onun tarafından bu ekibe mal edilen çevirilerden bazılarının aslında daha önceki bir tarihe ait olduğuna inanıyoruz.

40. Michel Scot (veya ekibi) İbni Sina'nın bazı eserlerini ve özellikle İbni Rüşt'ün şerhlerini çevirirler. İspanya'da Astorga piskoposu olan Alman Hermann (İbni Rüşt, İbni Sina, Farabi'nin) *Nikomakhos Ahlakı, Retorik, Poetik* üzerine şerhlerini çevirir veya çevirtir; Burgoslu çevirmenler *Şifâ*'nın ikinci kısmının çevirisi üzerinde uzmanlaşırlar.

-ve bazen pratik olarak onunla aynı zamanda- nüfuz etmiştir. Böylece o, Arapça'dan yeni çevrilmiş olan Aristoteles'in fizikle ilgili eserlerinden önce, Roger Bacon tarafından verilen tarihe göre[41] ancak 1230'dan itibaren tanınacak olan İbni Rüşt'ten ise bir hayli zaman önce tanınacaktır. Farabi ve İbni Sina önce özgün eserlerin yazarları olarak tanınırlar.[42] Onların Aristoteles üzerine şerhleri hemen hemen sadece üçüncü çevirmenler dalgasını ilgilendirecektir. İbni Rüşt, bunun tersine en mükemmel şerhçi olarak görülecektir. Ve bugün hâlâ Aziz Thomas'ın onun (şerhleri dışındaki) bazı kişisel eserlerini okumuş olup olmadığı tartışma konusudur.[43] Aristoteles'e gelince, o iki, hatta üç kez tanınacaktır: ilk seferinde, XII. yüzyılın ortalarına doğru "yeni mantık"ın diyalektik kılığı altında;[44] ikinci kez, XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın ilk yıllarında, öncelikle doğa felsefesiyle ilgili tezlerinde ve Afrodisyaslı Alexandros tarafından yorumlandığı şekilde; nihayet üçüncü kez, XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde, tüm külliyatında ve İbni Rüşt tarafından yorumlandığı şekilde.[45] Buna, şüphesiz XIII. yüzyılın öncesinden itibaren Aristoteles'in Yunanca'dan yapılmış çevirilerin bulunduğunu ekleyelim.[46] Toledo, Arapça'dan

41. Böylece uzun zamandan beri bu 1230 tarihi üzerinde yapılan tartışmanın artık geçerliliğini kaybetmesi gerektiği görülmektedir. Aristoteles'in, İbni Rüşt tarafından şerh edilmiş olan Aristoteles'in değil, özellikle Yunanca üzerinden yapılan ilk çevirilerin doğa filozofu, hatta *Metafizik*'in (eski veya yeni) filozofu olan Aristoteles'in, daha önceden bilindiği kesindir. İlerde göreceğimiz gibi Stageiralı filozofun daha önceki "ortaya çıkışlar"ı 1210 ve 1215 tepkilerini doğuracak kadar önemli olmuşsa da çağın büyük entelektüel hareketini başlatan, İbni Rüşt tarafından şerh edilen eserlerinin ortaya çıkması olmuştur. Roger Bacon tarafından verilen bilgiler, o halde, tarihsel olarak tam değildir. Ama onlar bundan ötürü de değerini kaybetmemektedir. Bkz. R. de Vaux, *Première entrée d'Averroès*, s. 213-217.

42. Fakat *Şifâ*, memnuniyetle Aristoteles'in bir açıklaması olarak kabul edilir.

43. Bkz. aşağıda s. 417 ile birlikte 200 numaralı dipnot.

44. Onun (yani yeni mantığın) giriş yolları çok olmuştur: Boetius'un yeniden ortaya çıkan çevirileri, yüzyılın başında Venedikli Jacques tarafından doğrudan Yunanca'dan yapılmış olan çeviriler (*Analitikler, Topikler, Sofistik Deliller*), Cremonalı Gerard'ın Arapça'dan yaptığı çeviriler ve Themistius'un şerhleri, Henri Aristippe'in Yunanca'dan yapmış olması muhtemel olan çeviriler.

45. IX. yüzyılın "eski mantığı"nın girişini de hesaba katarsak, Aristoteles'in Latinlere girişinin sayısı dörde çıkar. Her halükârda son iki "giriş"ini net olarak birbirinden ayırmak gerektiğine inanıyoruz. Onlardan biri Afrodisyaslı Alexandros'un özellikle fizikle ilgili eserlerini konu alan yorumuyla girişidir, diğeri tüm eserlerini konu alan İbni Rüşt tarafından yorumlandığı şekliyle girişidir. Ve biz, Peder Congar'ın teklif ettiği açık şemanın (*DTC, Théologie* maddesi, sütun 359-360) bu belli noktada tamamlanması gerektiğine inanıyoruz.

46. Bkz. G. Théry, *Tolède*, s. 53-55. Böylece A (*Alpha*), küçük *alpha*, B (*Beta*), G

Latince'ye çeviriler teşebbüsüne Cremonalı Gerard, İngiliz Alfred de Sarachel, Daniel de Morlay ve Alexandre Neckham'la birlikte doğrudan Yunanca'dan Latince'ye çeviri kaygısını katmış görünmektedir. Sicilyalı Henri Aristippe kendisini bu işe verecektir.[47] Ancak bu çevirilerin tamamlanması, düzeltilmesi ve geniş bir biçimde kullanılması için sanki ortaçağ düşünürlerini Aristoteles'in metninin kendisiyle gerçekten kişisel sürekli bir teması yeniden kurmaya teşvik etmek üzere Afrodisyaslı Alexandros ve İbni Rüşt'ün belli bir amaç güden şerhleri gerekliymiş gibi Robert Grosseteste ve Guillaume de Moerbeke'yi ve XIII. yüzyılın sonunu beklemek gerekecektir.

II. Problemin Durumu

A. *Genel Çizgi*

Şimdi Latin dilinde ifade edilmiş olduğu şekilde Hıristiyan teolojisinin, XII.-XIII. yüzyıllarda elinde hangi temel unsurların bulunduğunu sıralamamız mümkündür. Elimizde her şeyden önce sürekli olarak Aziz Augustinus'tan (ve Aziz Gregorios'tan) beslenen, Augustinus'un *crede ut intelligas* (anlayabileceğine inan) düsturunun etkisi altında bulunan, devamlı ve yaygın bir Latin Patristiği geleneği bulunmaktadır. XI. yüzyıla kadar gerçekten devam ettirilmiş olan biricik Yunan Patristiği, Sahte-Dionizos ve İskenderiye ve Kapadokya okullarından yapılmış olan bazı seçmelerle sınırlı görünmektedir. Kısa bir süre sonra Yunanca'dan doğrudan çevrilmiş külliyatlar (Aziz Bernard'ın fırsat düştüğünde Origenes'i zikrettiğini unutmayalım) ve onlar aracılığıyla Platoncu düşünce ortaya çıkacaktır.[48] XII. yüzyılın sonu, önce Macaristan'da yapılmış bir çeviride, sonra Pisalı Burgundio'nun çevirisinde Şamlı Aziz Yuhanna'yı tanıyacaktır.[49] Fakat Yuhanna

(*Gamma*) kitaplarını, D'nin (*Delta*) üç bölümünü ve 4. bölümün bir kısmını içine alan bir *Metaphysica vetus* (eski *Metafizik)* bilinmekteydi. Onu daha tam olan bir *Metaphysica nova* (yeni *Metafizik*) izleyecektir.

47. A.g.e., s. 55-61.

48. XII. yüzyıldan itibaren Yunan Kilise Babaları, Latinler, özellikle Chartres ve St. Victor okulları tarafından, düşündüğümüzden daha fazla tanınmış görünmektedirler. Özellikle Aziz Origenes'e yapıştırılmış olan sapkınlık suçlaması, belki onun gerektiği kadar zikredilmesine engel olmuştur. Bu noktada kesin tarihsel araştırmalar çok arzu edilir bir durumdadır.

49. Burgundio'nun çevirisi Robert Grosseteste tarafından yeniden ele alınacak ve düzeltilecektir. Bkz. J. de Ghellinck, *L'entrée de Jean de Damas dans le monde lit-*

bazılarınca "diyalektik"in temsilcisi olarak kendisine zaman zaman hücum edilecek kadar kötü anlaşılacaktır.

Yunan klasik mirası Arapça'dan (daha sonra doğrudan Yunanca'dan) yapılan çevirilerden önce kendisini hemen hemen yalnızca "diyalektik"in bakış açısından takdim etmekteydi. O, IX. yüzyıldan bu yana ve hatta kutsal bilime yorumbilimin hakim olduğu çağda, diyalektik yöntem olarak kendisini kabul ettirmek istemişti.[50] Burada onu, bu dönemin anladığı anlamda (yani eksik olan anlamda), eski mantık (*logica vetus*), tartışma sanatı (*ars disputandi*), (formel) mantığın bir bölümü, *trivium*'un disiplinlerinden biri olarak almamız gerekir. Onunla ilgili temel el kitapları, *Kategoriler* ve *İsagûcî* dışında, yanlış olarak Augustinus'a mal edilmiş olan bir *Dialectica* ve (Aristoteles'in değil), Cicero'nun *Topikler*'iydi. Bu tartışma sanatı, sözüm ona Augustinus'un bir el kitabına dayandığını ileri sürdüğünden, onun en iyi savunucularında, Patristiğe karşı çıkmak gibi bir durum, şüphesiz söz konusu değildi. XII. yüzyılın başında Champeauxlu Guillaume ile Abelardus'u karşı karşıya getiren şeyin önce bir yöntemler kavgası olduğunu belirtmemiz gerekir. Fakat bu yöntemler ayrılığının tümeller probleminde ilkini saf kavram realizmine, ikinciyi kesin bir konseptüalizme götürmüş olması, tartışılan şeyin önemini göstermektedir. Diyalektik, mantığın bir parçasıdır ve şüphesiz, insan aklının düşünme kapasitesini, derinleştirilmeleri gereken problemlerin hizmetine koşan bir zenginliği temsil etmektedir. Ama onun sürekli içermek durumunda olduğu mantığın çerçevelerinin şeyleştirilmesinin (*réification*) tehlikeleri sezilmektedir. Eski mantığın "diyalektiği"nin kendine özgü tehlikesi de bu olmuştur. Öyle ki, bunun sonucu olarak IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar tüm tümeller meselesi yanlış bir zemin üzerinde tartışılacaktır. Roscelinus ile Aziz Anselmus arasındaki tartışma böyle bir tartışmadır. Onlardan ilki, kendisi için tüm mantık demek olan sırf dilin mantığının kuralları göz önüne alındığı takdirde öznel olarak haklıydı. Ama gerçekte, yani olgusal olarak haksızdı ve

teraire occidental, Byzant, Zeitscrift, 1912, s. 448 vd; Hocedez, *Les trois premières traductions du "De orthodoxa fide", Le Musée* belge'de, 1913, s. 110 vd; Szigeti, *translatio latina, Johannis Damasceni saeculo*, XII, *Hungaria confecta* içinde, Budapeşte, 1940. Monneret de Villard, *Studio dell' Islam* içinde s. 19 ve dipnot 9'da tamamlayıcı bilgiler vardır.

50. Diyalektiğin bu kullanımı, daha Alcuin'de, ondan daha da fazla Gerbert'te kendini göstermektedir (bkz. Paré, Brunet, Tremblay, *Écoles*, s. 282 ve göndermeleri).

problemi kaçınılmaz gerçek kavramları içinde ortaya koyan Aziz Anselmus'un dehası eski mantığın çerçevelerini aşmakta ve onları önceden tamamlamaktaydı. Önce Yunanca'dan, daha sonra Arapça'dan çevrilen *Organon*'un diğer kitaplarının ortaya çıkışı (biraz karışıklıkla ve zahmetle de olsa) tartışmayı yenileyecektir. Ve Abelardus'un *Dialectica*'sında bu "yeni mantık"tan haberi olduğuna, hiç olmazsa onun menzilini kavramış olduğuna dair hiçbir işaret yoktur.[51] Belki Abelardus'un entelektüel dramının nedenlerinden birisi budur.

Latin Batı'ya *Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller*'in gelişi, bu XII. yüzyılda bir ilk çatlamanın belirtisidir. Onu 1125'ler civarına yerleştirmemiz gerekir. Ancak onun etkisi birkaç yıl sonra kendisini gösterecektir. "Abelardus ile Salisburyli Jean arasında *yeni mantık* sahneye çıkar."[52] En doğrudan görülen ilk etkisi, onun, *Topikler* ve *Sofistik Deliller* sayesinde keskinleşen ve her tarafı istila eden bir tekniğe erişen diyalektiğin, Abelardus'un kendisinin hiçbir zaman tanımamış olduğu bir bölmeler ve alt bölmeler sanatının tehlikesinin altını çizmesidir. Bu ikinci diyalektiğin kendine özgü tehlikesi, artık sadece mantığın çerçevelerinin şeyleştirilmesi değildir; sırf kendisi üzerinde, yani tümüyle boşlukta dönen, gelişmiş bir makineyi sağlamasıdır. Ancak öte yandan bilim hakkında daha genel ve daha derin bir anlayış ve bilgilerin zorunlu olarak birbirleriyle ilişki içine sokulması, kademelendirilmesine ilişkin bir ilk kavrayış da ortaya çıkmaktadır. Nihayet XIII. yüzyılın başında Arapça'dan yapılan çeviriler sayesinde bu boşlukta dönen diyalektik, önce fizik, sonra metafizik büyük tezlerin alanına girecektir.[53] Bu, uyumlu bir çözüm için mi yoksa

51. A.g.e., s. 202.

52. A.g.e. Jean Vignaud, haklı olarak *yeni mantığın* (*logica nova*) 1120 ile 1160 yılları arasında dolaşıma girdiğine işaret etmektedir: *La pensée au moyen âge*, Armand Collin Koleksiyonu, Paris, 1938, s. 25.

53. Burada Peder Congar tarafından teklif edilen (a.g.e.) ve Aristoteles'in Latin Batı'ya üç "giriş"iyle bağlantılı olan teolojinin üç "rejimi" görüşü karşımıza çıkmaktadır. Bunlar 1) *eski mantık'ın* (*logica vetus*) (IX-XII. yüzyıllar) rejimidir ki, bu "Aziz Anselmus'a kadar" "teolojik inceleme"yi kaba taslak gramerin yönetimi altına sokan rejimdir; 2) XII. yüzyılda *tüm Organon*'un, yani *yeni mantık'ın* (*logico nova*) rejimidir ki, bu da "teolojiyi diyalektiğin yönetimi altına yerleştiren" rejimdir (burada diyalektikten anlaşılan şey, konuları genel anlamda mantık vasıtasıyla ele almaktır); 3) XIII. yüzyılın başında Aristoteles'in fizik, metafizik ve ahlak felsefesiyle ilgili eserlerinin rejimidir ki, bu da teolojiye, en azından Albertus Magnus ve Aziz Thomas'da, kendisini "felsefenin yönetimi" altında tesis etmesine imkân veren rejimdir. Bu şema, şüphesiz kesin bir tarihsel "yeniden inşa"ya cevap vermektedir.

Onu biraz ayrıntılandırmak koşuluyla seve seve benimsemeye hazırız. Yukarıda Aristoteles'in üçüncü girişini iki ayrı aşamaya ayırmak gerektiğini gördük. Şimdi başka düşüncelerimizi belirtmek istiyoruz. Yukarıda *yeni mantığın* girişini 1120'ye yerleştirmenin mümkün olmasına karşılık onun genelleştirilmiş etkisinin hissedilir ölçüde daha geç bir tarihte kendisini gösterdiğini gördük. O halde onun birden çok kez Toledo çevirilerinin birinci dalgası içinde yer alan metinlerin kullanılmasıyla aynı zamana, İbni Sina'nın Hıristiyan dünyasına girdiği zamana denk düşmesi gerekmektedir. *Şifâ*'nın metni o zaman Aristoteles'in tipik bir şerhi olarak alınmıştır (bkz. R. de Vaux, *Notes et Textes sur l'avicennisme Latin*, s. 10). Birkaç on yıl sonra Cremonalı Gerard'ın çevirileri Latin halkının önüne *İkinci Analitikler*'in yeni bir çevirisi dışında, Aristoteles'in fizikle ilgili eserlerini ve onların Themistius ve Afrodisyaslı Alexandros tarafından yapılan şerhlerini koymuştur. Bu metinler çok kısa bir süre içinde her tarafı istila eden diyalektiğin kurbanı olmuşlardır ve 1210 tarihli emirname vesilesiyle Alexandroscu tezlerle sırf diyalektik olan tezler arasında ayrım yapmanın her zaman kolay olmadığını göreceğiz. Nihayet XIII. yüzyılın başı, Yunanca'dan yapılan yeni çevirileri ve 1230'dan itibaren İbni Rüştleştirilmiş Aristoteles'i tanıyacaktır. Bu giriş, bu kez, zaman bakımından, *yeni mantığın* girişinden ayrılmaktadır ve "üçüncü giriş"ten söz ederken Peder Congar buna göndermede bulunmaktadır. Ancak onun kesinlikle Aristoteles'in mantıkla ilgili tezleri dışındaki tezlerini Latin dünyasına tanıtan tek giriş olmadığı görülmektedir. Ayrıca o, sözü edilen "felsefenin rejimi"ni başlatmak için yeterli olabilir miydi? İbni Rüştçü tutum onda, son tahlilde teolojiye doğru gitmekten çok onun, yani teolojinin kendisini inkâr etmeye yönelmeyecek miydi? Peder Congar'ın teolojiyle ilgili haklı olarak kabul ettiği üç rejim, yani gramer, diyalektik ve felsefenin yönetimi altındaki rejimler, o halde gitgide daha iyi tanınan bir Aristoteles'in yönettiği bir tür determinizme uygun olarak meydana gelmemektedir. Çünkü: 1. "Gramer rejimi", yani kutsal öğretiyi yorumbilimin kurallarına tabi tutarak *pagina sacra*'yı (kutsal metni) açıklama, Kilise Babaları'nın alegoriciliğinden beslenen geleneksel bir çizgiyi temsil etmekteyse de hiçbir zaman XII. yüzyılın tam ortasında, St. Victor okulunda olduğu kadar tam biçimde gelişip serpilmemiştir. Öte yandan o bu okulda zengin bir metodolojik düşünce ve sadece yeni mantığın gerçekten açıklayabileceği bir bilimler sınıflamasıyla birleşmiş durumdaydı. Halesli Alexandre veya Kilwardby'ın XIII. yüzyılda kutsal bilgi için devam ettirecekleri, bu aynı yorumbilim yöntemidir. 2. "Diyalektiğin rejimi"ne gelince, o, kendini göstermek için kesinlikle *yeni mantığı* beklememiştir -ve uygun bir biçimde kullanılan *yeni mantığın* kendisi "felsefenin rejimi" için fizik veya metafizik tezlerden daha az vazgeçilmez olmamıştır-. Yeni mantığı beklememiştir: çünkü Alcuin'in zamanından beri vurgu, gramere dayanan eleştiri üzerinde olmakla birlikte *divina litteratura*'ya takdim edilen daha o zamandan belli bir "diyalektik rejim"dir. O halde iki diyalektik rejimin söz konusu olduğunu, yeni mantığın, devrimini bir diyalektik rejimin bünyesi içinde gerçekleştirdiğini söylemek daha doğrudur. Bir sağı solu budanmış, sırf bir dil bilimine indirgenmiş, Peder Chenu'nun tanımladığı gibi (*Le théologie comme science au XIII. siècle*, s. 16) "sözel ve kavramsal düşünme tekniği" olan *eski mantığın* bir diyalektiği vardır. Bu, o zamanlar gramer, retorik ve diyalektiğin ortak "mantık" adı altında gruplandırılmış olmalarına karşılık, eğer isterseniz diyalektik-gramersel bir rejim veya Jean Vignaux'nun deyimini kullanmak gerekirse (a.g.e., s. 21), "mantıksal-gramersel" bir rejimdir. Fakat Béranger'in veya Roscelinus'un yöntemi (Canterbury Başpiskoposu Lanfranc tarafından hem endişeyle kullanılmış hem kendisiyle mücadele edilmiş olan yöntem) daha o zamandan diyalektik bir yöntemdi. Ve Abelardus'un *Dialectica*'sının ait olduğu da -ama güçlü bir biçimde bir eleştiri biçiminde düzenlenmiş

artan ayrışmalar için mi olacaktır?

Nasıl ki Patristiğin gelişmesi kelamın teşekkülüne paralel olmamışsa, kelamın gelişmesinin de ortaçağda Hıristiyan teolojisinin gelişmesi ve yapısına benzemediği anlaşılmaktadır. İslam'da tartışma, kelam ehli ile onların düşmanları arasında cereyan etmemektedir. Savunmacı bir apoloji girişimi olarak kelam, akılsal yöntemlerini ancak dışardan alabilirdi. Bu yöntemlerin diyalektik (*cedeli*) veya apodiktik (*burhani*) olmasının bu noktada fazla önemi yoktu. Bir yanda gelenekçilerin diğer yanda felâsifenin kelamda eleştirdikleri, onun varlığının kendisiydi. Gelenekçiler Abelardus'un *Sic et Non*'u kadar Aziz Anselmus'un "zorunlu

olarak- bu "dil bilimi"dir Öte yandan yeni mantığın yarattığı dram sadece çerçevelerin bir genişletilmesinden değil, aynı zamanda yanlış yorumlardan ileri gelmiştir. *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde sadece formel mantık ve yöntem ilkesi olarak bulunan şey, (Aristoteles'in *Topikler*'in II-VII. kitaplarını kıyasın problemlerini açıklığa kavuşturmasından önce yazdığı bilinmektedir. Bkz. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Alcan Yay., I, s. 172) nesnel bir değer kazanacaktır. Ve böylece, hatta bu yanlış yorumdan ötürü, yeni diyalektik, bazı ellerde, eski mantıktan daha zararlı olmuştur. Bu konuda Salisburyli Jean'ın *Metalogicon*'daki şikayetlerini dinlememiz yeterlidir. Bu şikayetlerin konusu onun kötüye kullanımları değil, bundan çok daha fazla Jean'ın, sofistik bir diyalektiğin çıkarına olarak gerçek mantığı (özellikle *logica nova*'yı) küçümsemekle suçladığı diyalektiği kötüye kullananlardır (*cornificiens*). Burada Peder Chenu'nun birkaç sayfasının (a.g.e., s. 15-20) aşırı karmaşık olma özelliklerini ortaya koyduğu bir tarihsel faktörler topluluğu karşısında bulunmaktayız. Ancak bir kez daha soralım: Eksiksiz ama İbni Rüşt kılığı altında bir Aristoteles'in gelişi krize hakim olmak için yeterli olacak mıydı? Şunu söylemek bize daha basit ve daha doğru gelmektedir: Aziz Thomas'ın sentezinin temel unsurları, hepsi bir arada olmak üzere yeni mantık, Aristoteles'in metafizik ve ahlak felsefesiyle ilgili tezleriyle fizik tezleri ve İslam filozoflarının teknik avadanlığıdır. Ama bu sentezin formülü, ancak Thomas'ın kendisinin ortaya koyma gücüne sahip olmuş olduğu dehasıdır. Entelektüel bir eserin içinde geliştiği ortam, maddi olarak konuşursak, şüphesiz onun doğuş ve gelişme koşulları içine dahildir (bkz. Congar, sütun 361). Ve bu ortamın dolaysız bilgisi söz konusu eserin kendisine tam olarak nüfuz etmek için son derecede değerli, hatta vazgeçilmezdir. Ama Bergson'un imgesini kullanmamız gerekirse (*L'intuition philosophique*, Yay. Helleu ve Sergent, Paris, 1927, s. 28 vd), "tozları" (maddi unsurları) alıp götüren "kasırga"ya (formel ilke) salt tarihsel verilere geri götürülemez olan tüm özgünlüğünü vermek koşuluyla. Bu olmadığı zaman tarihsel olayların kendilerini ancak *a priori* olarak empoze edilmiş idealist çerçeveler arasından görme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu idealizm, tarihin salt diyalektiğinin kendisine indirgendiği doğrudan bir idealizm olabilir (Hegel) veya tersine çevrilmiş bir idealizm olabilir (Marx). Bu fazla uzun dipnotunun sonucu olarak şunu söyleyelim: Peder Congar'ın açıklaması bizce basit bir tarihsel bakış açısından biraz inceltilmeye ihtiyaç göstermektedir. Onun, özellikle birincil amacın çarpıtılmaması için bağlamı dışına çıkarılmaması, yani aynı makalede birkaç sütun ileride açıklanan Thomasçı sentezin formel ilkelerine dayandırılması gerekmektedir.

nedenleri"ni (*rationes necessariae*) de reddedeceklerdi. Onların reddettikleri şey, aklın kutsal metinlere uygulanmasının bizzat kendisiydi. Felâsifeye gelince, onlar için bir rezalet olan şey, aklın, kendisinin olmayan bir alana uygulanabileceği düşüncesinin kendisiydi. Asıl anlamında imanla, kendilerinin, yani filozofların felsefi çabaları arasında reddettikleri şey, hasmı dogmaların doğruluğuna ikna etmeye, bu dogmalara kişiyi konu alan (*ad hominem*) argümanlarla, uygun neden ve gerekçelerle savunma getirmeye yönelen bir aklın, bu "aracı olma" durumuydu. İbni Rüşt kelam ehlinin hem kendileri yollarını kaybetmiş olan hem de başkalarına da yollarını kaybettiren "sapkınlık kışkırtıcıları" olduklarını söyleyecektir.[54]

Eğer Hıristiyan teolojisini geniş bir anlamda, (tanrısal) sırlara imanın aydınlattığı bir akıl vasıtasıyla daha iyi bir biçimde nüfuz etme arzusu olarak tanımlarsak, Hıristiyan dünyasında ona mutlak anlamda karşı olan hiç kimsenin olmayacağını söyleyebiliriz.[55] Sonuçta herkes onun meşruluğu konusunda aynı görüşte olacaktır. Ama onun yöntemleri ve doğası üzerinde aynı görüşte olmayacaktır. XII. yüzyılda problem şu şekilde ortaya konulacak gibidir: Kutsal öğreti kutsal metinlerin alegorik temeli üzerinde yeni monografilerle zenginleşmeye devam ederken Kilise Babaları'nın şerh edilmiş yorumlarına (*lectio*) sadık mı kalacaktır yoksa kaynaklarını ve araştırma vasıtalarını gitgide daha fazla diyalektik usullere mi tabi tutacaktır? Ama bu sonuçta kötü bir biçimde ortaya konmuş bir problemdir. IX. yüzyıldan XII. yüzyıla uzanan dönemde ortaya çıkan belli başlı teolojik yenilenme girişimlerini akıl ve iman ilişkileri bağlamında ele alırsak, bunu daha iyi bir biçimde göreceğiz. Bunlar, Jean Scot Eriugena, Aziz Anselmus, Victorinler (Saint Victor de Paris okuluna mensup olanlar) ve Abelardus'un girişimleridir.

B. *Üç Büyük Aşama*

1. *Jean Scot Eriugena*: Jean Scot'un durumu bize daha az deha ve daha az kesin bir metodolojiyle Origenes'in durumunu hatırlatmaktadır. Origenes, Platoncu çizgisini aşmak ve onu Hıristiyan düşüncesiyle birleştirmek zorunda kalmıştı. Jean Scot'un kullan-

54. *Fasl*, s. 30.

55. Her halükârda en aşırı imancı veya en aşırı akılcı akımlar hariç tutulursa.

dığı yeni-Platonculuk, Sahte-Dionizos'un Yeni-Platonculuğu zaten artık Hıristiyanlaşmıştı. Bununla birlikte Jean Scot'un onu ele alma tarzı ve üzerinde gerçekleştirdiği şeyler, en az İskenderiye irfanı kadar çok sayıda tuzağı içinde taşımaktadır. Dahası var: Bu Yeni-Platonculuğun arkasında Sahte-Dionizos'un eserlerinin varlığına tanıklık ettiği o hakiki temaşacı atılım da yoktur. Tersine, o teolojik düşüncenin kendisini, birden çok kez kendi alanına, tamamen Plotinosçu olan alanına çeker gibi görünmektedir. Biraz fazla aceleyle Jean Scot'un "yanlışları" diye adlandırılmış olan şey, biraz iyi bakınca, planların birbirine karışmasından başka bir şey değildir. Gereğinden çok kez tüm kutsal bilginin yerine geçen bir şey gibi olması istenen şey, "felsefe"dir; felsefenin üzerinden asıl anlamında doğal ve entelektüel temaşadır. Jean Scot Eriugena'da -aslında aralarında herhangi bir bağlantı olmamasına karşılık- Farabi'nin ve İbni Sina'nın "mistiklik"i olarak adlandırılması mümkün olan şeyin, deyim yerindeyse bir benzeri, bir kopyası söz konusudur. Gerçekten de her iki tarafta sözü edilen felsefeler birbirlerine karışacak ölçüde Yeni-Platonculuğa, İslam filozoflarında Sahte-Aristoteles'in *Teolojisi*'nin (*al-Usûlûcya*) Yeni-Platonculuğuna (ve onun Severusçu izlerine),[56] Eriugena'da ise Sahte-Dionizos'un Yeni-Platonculuğuna yakındır. Onlar bu özellikleriyle, kendi başlarına bırakıldıklarında, yaratılmış varlık ile yaratılmamış varlık arasındaki ontolojik farkı yakalamak üzere bir donatıma kesinlikle sahip olmamaları, (özellikle de Sahte-Dionizos'un) kategorilerin çok anlamlılıklarını (*equivocité*) tanımamaları ve analoji ilkesini görmek istememeleri ölçüsünde bu yerine geçmeyi (*substitution*), ikame etmeyi istemekteydiler. İbni Sina'da en eksik olan şey, belki bu analoji (varlık benzerliği) ilkesine ilişkin sezgidir. Bu eksiklikle ilgili bir şey onun uzak öğrencisi olan Duns Scotus'ta da karşımıza çıkacaktır.[57] Bu açıdan İslam'da İbni Sina'nın varlık monizminin ortaya koyduğu problem ile Hıristiyanlık'ta Scot Eriugena'nın varlık monizminin ortaya koyduğu problem, tuhaf bir biçimde birbiriyle kesişmektedir. Jean Scot, aslında çoğu zaman söylenmek istendiği gibi, bir panteist değildir ve *via praedicatio*'su, bizi, eserlerini doldu-

56. *Aristoteles'in Teolojisi*'nin ilk Süryani derleyicisinin Severusçu bir çevreye mensup olduğunu hatırlatalım.

57. Bkz. aşağıda s. 433, 245 numaralı dipnot ve Louis Gardet, *Avicenne, RT*, Ekim-Aralık, 1939, s. 555 (4 numaralı dipnot) ve s. 556.

ran açık olarak monist formülleri ancak mecazi olarak almaya davet etmektedir.[58] Her şey bu "bir gün Dionizos'u keşfetmiş olan Augustunusçu"yu[59] İskenderiye çizgisinden esinlenen teolojik bir düşünceyi yeniden ele almanın beceriksiz bir temsilcisi olmaya doğru itmekteydi. Gerçekten onun XII. yüzyılda bazen gelenekçi Augustinusçu akımlar -İbni Sinacı değerlerin içlerine girmesine severek izin veren akımlar- tarafından kullanıldığını bazen ise daha tehlikeli olarak Bèneli (Chartreslı) Amaury gibi diyalektikçilerin kurbanı olduğunu göreceğiz.[60] Bu son durumda onun bağlamlarından kopmuş, metafor düzleminden kesin mantıksal yüklem düzlemine taşınmış olan formülleri, korkunç yanlışları içlerinde taşıyan araçlara dönüşeceklerdir. İskenderiye okulunun kendileriyle yetinmiş olduğu kavramsal yaklaştırmaların, yakınlaştırmaların aşılmasının gerektiği zaman yaklaşmaktaydı.

2. *Aziz Anselmus*: Böylece Jean Scot Eriugena, tümüyle İskenderiye okulunun etkisi altında bulunmasına karşılık XII. yüzyılın "diyalektikçiler"i (hem de onların en kötüleri) tarafından kullanılacaktır. Aziz Anselmus'un başına en azından böyle bir şanssızlık gelmeyecektir. Bu büyük haberci, kendisi üzerinde biraz daha durmamızı hak etmektedir.

Bazen onun spekülatif çabası, dogmayı insan aklı için kabul edilebilir kılan "*uygunluk nedenleri*"nin bir araştırması olarak görülmüştür ve böylece Anselmus sıkı bir diyalektik düşmanı akım içine kapatılmıştır. Bazen ise bunun tam tersine, imanın sırlarının incelenmesi alanına getirdiğini iddia ettiği *zorunlu nedenler* (*rationes necessariae*) adına Anselmus'un "akılcılığı"ndan söz edilebileceği düşünülmüş ve Anselmus'un amacının iman verilerini akılsal olarak kanıtlamak olduğu söylenmiştir. Aslında bu iki görüş de onun araştırmasının ilkesini kötü değerlendirmektir.[61] Daha kesin olarak söyleyelim: Bu, onun eserini teolojik bilginin ne olduğu, Thomascı sentezin kendilerini açık bir biçimde kullanacağı şekilde bu bilgiyi elde etmenin araçlarının neler olduğunu

58. Özellikle *De Divisione naturae*.
59. D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII. siècle*, *Mél*, Auguste Pelzer, Leuven, 1917, s. 172.
60. G. C. Capelle'nin *L'Amaury de Bène*'sine Gilson'un yazmış olduğu önsöze bkz. (Bibl. Thom. Yay. Vrin, Paris, 1932).
61. Bkz. A. M. Jacquin, *Les "rationes necessariae" de Saint Anselme*, *Mél. Mand.*, II, s. 66 vd.

tanımlama yönünde bir çalışma olarak değerlendirmektir. Ancak bunlar Anselmus'un kendisinin bakış açısı içine henüz kesinlikle girmemekteydiler.

Anlamaya çalışan iman (*Fides quarens intellectum*)[62] [...] *inanmayanı anlayamaz* (*Nisi crediteritis, non intelligetis*). Anselmus, vaktiyle Aziz Augustinus'un yaptığı gibi hemen imanın bakış açısı içine yerleşmektedir. Tüm kutsal metinsel veriler, tüm iman verileri, onda, daha sonra Aziz Thomas için olacağından farklı olarak (bazı istisnalar dışında) kesinlikle teoloji biliminin *ilkeleri* olmayacaklardır. Onlar kelamda olduğu gibi en azından doğrudan bir biçimde, her tür yanlış tehlikesine karşı savunulacak önermeler de olmayacaklardır. Onlar açıklanmaları ve içlerine nüfuz edilmesi söz konusu olan kutsal metinlerin (*pagina sacra*) eşdeğeri olarak kalacaklardır. Araştırmanın imanı savunmaktan çok derinleştirme kaygısına sahip olan müminin aklına dayanılarak sürdürüleceği varsayıldığından otorite kanıtlarına başvurulur gibi onlara (kutsal metinlere, iman verilerine) başvurulmayacaktır. Ancak böylece ortaya konacak olan şeyler "uygunluk nedenleri"nden çok daha fazla şeyler olacaktır. Onlar *pozitif açıklığa kavuşturma* çabaları, *imana ilişkin sırların* yine pozitif olarak *daha zengin bir kavranması* olacaktır. Bir kez daha söyleyelim: Onlar, kelimenin gerçek anlamında, kesin olarak *akılsal bir alana değil*, kendine özgü yöntemiyle çalışan *aklın iman tarafından aydınlatıldığı ve desteklendiği bir alana da değil*, doğrudan doğruya *içinde imanın (canlı imanın) görüldüğü, temaşa edildiği alana yerleşen açıklığa kavuşturma çabaları ve kavramalar* olacaktır. Ve "zorunlu nedenler" (*rationes necessariae*) de kesinlikle apodiktik kanıtlar değil, bu canlı imanın içine dalmış olan aklın, bu temaşa eden aklın onda gördüğü açıklığa kavuşturmalar, anlamalar olacaktır. Bunlar "başka hiçbir akıl onlara karşı çıkmadığı veya onları aşmadığı sürece" kesinlik değerine sahipmiş gibi görünen açıklığa kavuşturmalar ve anlamalardır. Onlar "mutlak anlamda zorunlu olan şeyler olarak değil, şimdilik öyleymiş gibi görünen şeyler olarak" kabul edilebilir şeylerdir.[63] Anselmus'un hitap ettiği müminin

62. *Fides quarens intellectum*'un, başlangıçta, *Proslogion*'un başlığının kendisi olarak düşünülmüş olduğu bilinmektedir. Bkz. Koyré'nin neşri ve çevirisi, Vrin Yay., "Bibl. des textes philosophiques", giriş, s. 6 ve Anselmus'un metninin kendisi, a.g.e., önsöz, s. 4-5.

63. *Monologion*, I, 145. Aziz Anselmus'un eserinde "zorunluluk nedenleri"ne (*rationes necessariae*) verilmesi gereken kesin anlamla ilgili olarak A. M. Jacquin'in yu-

aklı, imanın sırrının davetine duyarlı olduğu ölçüde müminin -ve imansızın- aklıdır.[64] Onun eseri, sonuçta imanın sırları üzerinde uzun ve zenginleştirici bir düşünmedir. Bu konuyla ilgili olarak daha sonra diyebileceği gibi, bu düşünmenin amacı, *daha önceden inanılan bir şeyin, kavranması ve temaşa edilmesi yoluyla daha çok keyfine varılmasıdır.* O, kelimenin asıl anlamında bir teoloji biliminin geliştirilmesi değildir; *insan aklının bir temaşa hayatına zenginlik ve güvence olarak getirebileceği şeyi göstermektir.* Araştırmalarının konusunu *basit imanla Tanrı'nın insan tarafından onu sonsuz mutluluğa eriştirici* (beatifique) *bir biçimde görülmesi* (vision) *arasında mistik teoloji planı* içine yerleştiren Anselmus'tur[65] ve Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak daha sonra ontolojik kanıt diye adlandırılacak kanıt vesilesiyle Anselmus, bu *kanıtın teolojik olarak alındığı takdirde sağlam bir kanıt olmadığı*'nı *ama temaşa eden bir akıl için tamamen geçerli bir kanıt* olduğunu belirttiğinde, kendi eseri üzerinde son derecede doğru bir değerlendirmede bulunmaktadır.[66]

Anselmus'un bu tutumuyla, Gazali tarafından her zaman aranan, bazen kendisine temas edilerek yanından geçilen ama hiçbir zaman açık olarak erişilmemiş olan çözümünü neden karşılaştırma imkânına sahip olduğumuz birazdan anlaşılacaktır. Gazali'nin kalbe duyarlı Tanrı anlayışına geçince ihtiyacını hissetmiş olduğu şey, bu tür bir çözümdü ama vahyedilmiş içsel sırrı olmayan bir dogma, sürekli olarak Gazali'nin kavrayış alanı dışında bulunmaktaydı. Bu karşılaştırma ve Gazali'nin sonunda kendisini teslim ettiği dinsel tecrübenin pragmatizmi, burada Anselmus tarafından ulaşılmış olan bu dengenin nasıl *hem iç tecrübenin gerçekliğine* hem de fiilen onu yeniden elde eden *kavramsal çerçevelere* bağlı olduğunu göstermektedir.

Düşünme süreci içinde Aziz Anselmus'un zaman zaman gökte birden parlayan şimşekler gibi Aziz Thomas'da daha sonra teolojik yöntemin anahtarı olacak şu veya bu veriyi ortaya attığını görmekteyiz. Bazen kutsal metinsel verilerden ilkeler olarak yararlanmakta ve akılsal tümdengelimlerle onlardan "teolojik so-

karıda anılan incelemesine bkz.

64. *Cur deus homo*, I, 1, 361'i zikreden A. M. Jacquin, a.g.e., s. 78.

65. *De fide trinitatis*, giriş; s. 261; krş. A. M. Jacquin, a.g.e.

66. Bkz. *Com. Sent*, I, ayrım I, q. III, a, 2; *De ver.*, X, 12'ye de bkz.

nuçlar" diye adlandıracağı şeyleri çıkarmaktadır.[67] Bazen kendi özel söz dağarcığı içinde Aziz Thomas'da yaratılmış varlıklardan hareketle Tanrı hakkındaki tüm bilgimizin temelinde olacak olan "varlığın analojisi"ne ilişkin büyük sezgiyi dile getirmektedir.[68] Bunlar planların ayrılmasını haber veren öncü işaretlerdir. Ancak onlar aynı zamanda teoloji biliminin bir yetisini, melekesini (*habitus)* de göstermektedir: Sevgiye sahip olmayan, dolayısıyla tanrısal lütfun hayatından pay almayan bir müminden, teoloji bilimi, etkili olmamakla birlikte, deyim yerindeyse kendiliğinden bir şey talep eder: ortak sevgi yoluyla Tanrı'yı kavrama içinde kendisini aşmasını.

3. *XII. yüzyıl okulları*: Şimdi, okullar ve tümeller kavgası yüzyılında, XII. yüzyıldayız.[69] Karşımızda bulunanlar şunlardır: Kendisi de Canterburyli Aziz Anselmus'un öğrencisi olan (Laonlu) Anselmus'un ders verdiği ve gerek Abelardus'un gerek onun gelecekteki düşmanı -bir süre için öğrencisi- olacak olan St. Thierryli Guillaume'un içinde okumaya gelmiş oldukları Laon okulu, diyalektikçilere karşı Platoncular, nominalistlere karşı kavram realistleri. Chartres okulu aşırı ölçüde Platoncudur, çoğu kez *Timaios*'tan ilham almakta [70] ve son derece büyük bir sevgiyle Jean Scot Eriugena'yı "okumakta"dır.[71] Paris, St. Victor "mistik" okulunu kuracak Champeauxlu Guillaume'la diyalektik yöntemle konseptüalist bir orta terim vasıtasıyla hem onları hem diğerlerini çürütmeye girişen Abelardus'u karşı karşıya getirmektedir.[72]

67. A. M. Jacquin, a.g.m., s. 74.

68. *Monologion*'dan (65-66, 211-213) güzel bir alıntıyla, "Si ita se ratio ineffabilitatis [...] per naturalis essentiae propinquat similutidinem" ile a.g.m. (74-75).

69. Tümeller kavgasının IX-X. yüzyıllardan bu yana ortaçağın tipik problemi olduğunu biliyoruz. Onun kendine has zorluğu uzun zaman ancak "eski mantık"ın kavramlarıyla ortaya konmuş olmasından ileri gelmekteydi. "Yeni mantık"ın ortaya çıkışı onun sadece çözülmesini değil, yeni kavramlarla ortaya konmasını da mümkün kılacaktır.

70. Örneğin, Concheslu Guillaume, Kutsal Ruh'la Alem Ruhu'nu özdeşleştirir. Burada Yeni-Platoncu "Alem Ruhu"yla *Kur'an*'ın Ruh-ul Kuds'ünü özdeşleştiren İbni Sina nasıl aklımıza gelmez?

71. Dönemin Platoncu eğilimleri, onların kaynakları ve XIII. yüzyıldaki sonuçları üzerine bkz. D.Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII. siecle*, a.g.m.

72. Büyük ölçüde "eski mantık"ın ve onun haksız olarak epistemolojik değerler alanına taşınmış saf dil bilimi (diyalektik-gramersel rejim) kavramlarının ödenmesi gereken bedeli.

İlkçağ'ın en büyük din bilginleri tarafından yerine getirilen imanın devam ettiricisi rolünü üstlenen ve 1140 Sens Konsili'nde Abelardus'u mahkûm ettirdiği gibi 1148 konsilinde de Chartreslı Gilbert de la Porrée'yi mahkûm ettiren (Clairvauxlu) Aziz Bernard'ın müdahalelerini biliyoruz.

Devrin akımlarını şematik olarak vermemiz gerekirse diyalektikçilerle, diyalektikçilerin karşıtları arasındaki basit ayrımın yeterli olmayacağını söylememiz gerekir. Concheslu Guillaume ile Poitiersli Gilbert (de la Porrée), Abelardus'tan daha mı az diyalektikçiydiler? Daha tam bir şekilde söyleyelim: Diyalektik, sadece bir yöntem olduğu ölçüde, hem nominalistleri hem de Chartreslı Platoncuları baştan çıkarmaktaydı; Nominalist ve konseptüalist bir diyalektik olduğu gibi Scot Eriugena ve Bazı Yunan Kilise Babaları'yla ilişkisi olan bir Platoncu ve kavram realisti diyalektik de vardı. Bu ikisi arasında Aziz Bernard, St. Thierryli Guillaume, daha sonra (St. Victor okuluna mensup) Victorcular (Victorins) gibi gelenekçiliği sürdürenler vardı.[73] Bunlar Kilise Babaları'nda, şüphesiz gözü kapalı bir imancılığı (*fidéisme*) aramıyorlardı ama ruhun ve Tanrı'nın dile getirilemez tecrübesine ve kutsal metinlerin yorumuna dayanan imanın sırrını korumaya veya onu yeniden bulmaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte St. Thierryli Guillaume ve Victorcular'da belli bir Patristik akım tarafından yorumlanmış ve felsefi olarak ifade edilme değerine sahip bir şey olarak benimsenmiş olan kutsal metinler söz konusu olacaktır. Artık aranan şey, Patristiğin kendisi ve kutsal öğretinin (*sacra doctrina*) ayrımlaşmamış statüsü değildir; *teolojik bilgi olmak bakımından teolojik bilgidir.*

73. XII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, yani büyük Toledo çeviri girişimlerinden hayli zaman önce, Concheslu Guillaume'un, XI. yüzyılın sonunda, tamamen özel olarak Afrikalı Konstantin tarafından Arapça'dan çevrilmiş olan tıp eserleriyle ilgilenmesi önce Chartres çevresinde meydana gelmiştir. Ama aynı ilgiyle bir sonraki kuşakta, St. Thierryli Guillamue'da da karşılaşmaktayız (bkz. J. M. Dechanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, "Bibl. Médiévale", Yay. Charles Beyaert, Brugge, 1942, s. 49). İki hasım, Concheslu Guillaume ile Platon'un (*Timaios*'un Platon'unun) sadık öğrencisi "diyalektikçi", Aziz Bernard'ın dostu, büyük spiritüalist St. Thierryli Guillaume üzerinde bu ortak etki, dönemin özelliğini gösteren bir şey olarak kalmaktadır. Konstantin tarafından Latince'ye çevrilmiş olan Arap veya Yahudi hekimlerle birlikte St. Thierryli Guillaume, Nyssalı Gregorios'un antropolojisine dayanacak ve böylece sıkı Augustinusçu geleneklerden ayrılacaktır (a.g.e.). Bir süre sonra Bathlı Adelard, Yunanistan ve İspanya'dan matematik bilimlerle ilgili çok sayıda eserin çevirisini getirecek ve bunun sonucunda Victorcu çevrede liberal sanatların perspektiflerinin genişlemesini sağlayacak malzemeyi bir araya getirecektir.

Gerçekten kavgaların ve mahkûm etmelerin ötesinde en derin diyalog, yeni kurulmuş olan St. Victor okuluyla Abelardus'un giriştiği metodolojik yenileme olayı arasında gerçekleşmiştir. Bunun gelenekçilik ile akılcılık arasında bir tartışma olduğunu söylemek saçma olacaktır. Gilson'un gayet güzel bir biçimde belirttiği gibi, Abelardus, ne niyeti bakımından ne de fiilen bir "akılcı" (*rationaliste*) değildir: İlki değildir çünkü imanın sırrına nüfuz edilemeyeceğini ilan etmiştir; ikinci değildir çünkü yaptığı karşılaştırmaların hiçbir zaman dogmaların gerçekliğinin tam eşdeğerleri olduğunu savunmamıştır[74] ve onda Anselmus'un "anlamaya çalışan (ve aynı ölçüde *zorunluluk nedenleri* ile sonuçlanan) iman"ının bir yankısına rastlanabilmiştir.[75]

Bununla birlikte bu Anselmusçu dengenin tümüyle ve sıkı bir biçimde kişisel olan değerlere bağlı olduğunun yeni bir kanıtıdır. Abelardus'ta eksik olan şey, belki imanın sırrının temaşaya dayanan anlamıdır. Bununla birlikte onun diyalektik yöntemi henüz tüm meyvesini veremezdi çünkü onda İbni Sina'nın ve "yeni mantık"ın getirecekleri bilgilerin kendi aralarında hiyerarşik olarak örgütlenmeleri ve birbirlerine bağlanmaları görüşü yoktu.[76] İster beğenilsin ister beğenilmesin, teolojik araştırmanın gelmiş olduğu nokta, yöntem, konu ve ışıkla ilgili olarak ayrımlar gerektirmekteydi.

Victorcuların durumu bunun bir doğrulanmasıdır. Çünkü bir başka planda onların eserleri de bu tür ayrımları gerektirmektedir. St. Victorlu Hugues ve mistik Richard, Abelardus'tan daha dolaysız olarak, "zorunluluk nedenleri"ni akla getirebilirler. Hugues'ü Üçleme dogmasını "kanıtlama"yı istemiş olmakla suçlama noktasına gelinmiş olması, şüphesiz doğru değildir çünkü St. Victor (okulunun) yöntemi Kilise Babaları'nın alegorici yöntemidir; (St. Victorlu) Richard'ın kanıtları her şeyden önce sembollerden beslenir ve Hugues'ün tüm teolojik eseri kendisini Kutsal Kitap'ın alegorik kavranışına bir giriş olarak takdim eder.[77] Bun-

74. *Études de philosophie médiévale*, Strazburg, 1921, s. 25.

75. Paré, Brunet, Tremblay, *Écoles*, s. 306.

76. Bu bakış açısından Abelardus'un konseptüalizmini yarı-Mu'tezili Ebu Hâşim'in ve ondan sonra "hâller" kuramını savunan Eş'aricilerin konseptüalizmlerine hem yaklaştırmak hem de ondan ayırt etmek ne kadar öğretici olacaktır ve İbni Sina'nın kendisinin de bundan korunmuş olmadığını söyleyebiliriz.

77. *De Sacrementis christianae fidei*, prol. PL, CLXXVI, 183'ün açık olarak dile getirilmiş olan amacı budur: "Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in

dan kutsal metinlerin, İskenderiyeci akımların kuramsal geleneklerine uygun olarak öğretisel bir kullanımını anlamalıyız. Bu ise metinlerin tarihsel bir incelenmesine ters düşmek şöyle dursun, onun önceden kazanılmış olmasını gerektirmekteydi ve tarihsel incelemeden farklıydı.[78] Ayrımlar Patristik dönemde olduğundan çok daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dahası var: (St. Victorlu) Richard'ın bilginin doğal ışığıyla doğaüstü ışığını ayırt etmiyor gibi görünmesine karşılık, Hugues, bilginin konusuyla ilgili olarak doğanın yaratıcısı olan Tanrı üzerine akılla sahip olunan bilgiyle, bağışın sahibi olan Tanrı üzerine sahip olunan doğaüstü bilgi arasında daha ileri bir ayrımı haber vermekteydi. O, ontolojik kanıt yerine ister varlığımızın olumsallığına ilişkin iç tecrübemizden ister dış tecrübenin bize gösterdiği yaratılmış varlığın olumsallığından hareketle Tanrı'nın varlığının *a posteriori* bir kanıtlamasını önermektedir.[79] Demek ki, burada dünyanın olumsallığıyla ilgili ünlü kanıtın ikili bir hareket noktası söz konusudur (bu *a contingentia mundi* kanıtı, öte yandan bilindiği gibi tüm bir Eş'ari kelam geleneği tarafından gayet iyi bilinen bir kanıttır).[80]

Abelardus'u Victorculardan ayıran şey, aklın kullanımından çok bu kullanımın genişliğidir. Victorcularda asıl anlamında imanın sırları söz konusu olur olmaz iman var sayılır, her şey sadece temaşa üzerine odaklaştırılır; devam ettirilen şey *crede ut intelligas*'tır (inan ki anlayabilesin, anlayabilmen için inan). Teolojinin yöntemi yorumbilimsel olarak kalır. Böylece o "gramer rejimi"nin yönetimi altında bulunur. Ama bu, alegoriyi mümkün kılmaktan başka bir amacı olmayan bir gramerdir. Fakat kendini gösteren metodolojik kesinlik, hatta göreceğimiz gibi bilgilerin kendi aralarında kademelendirilmeleri kaygısı daha keskindir ve diyalektiğin bazı savunucularında olduğundan daha ileri gider. Abelardus'da ise önce sorgulanan, her zaman iman fiilinin bakış açısı içinde kalmak üzere, akıl olmak bakımından akıldır. *Historia calamitatum*'un pasajı ünlüdür: "Öğrencilerim insani ve felsefi nedenler talep etmekteydiler. Onlar [...] insan ancak önce anlamış

historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi."

78. Böylece, son derece gerçek bir biçimde Augustinus'un kendisinin çizgisiyle örtüşmekteydi.

79. *De Sacrament* I, s. 111, c. 6-10'da zikreden A. Cayré, *Patrologie*, II, 441'e bkz.

80. Bkz. örneğin Bâcûrî, *Jawhara*, s. 23-26.

olduğu şeye inanabilir [...] diyorlardı."[81] İmanın sırrına sıkı bir bir tarzda entelektüel bir yaklaşım ve "otoriteler"in kendisine boyun eğecekleri *Sic et Non*'un diyalektik ele alış yöntemi bundan çıkmaktadır.

Tartışmanın terimleri bu kez açık olarak sınırlandırılmıştır. Abelardus'un öğrencilerinin zihinsel açlıklarının bize gösterdiği şudur: *Crede ut intelligas* ortamı, tek başına sürdürülmesi durumunda, ayrım yapmamasından ötürü, bir tür ezoterik irfanla sonuçlanma veya daha doğrusu içinde bulunduğumuz Latin XII. yüzyılda sürekli bir metaforik abartmalar geliştirme, sonra bu metaforlara tek ve kesin anlamlar yükleme (*praedicatio univoca*) tehlikesi içinde bulunmaktadır. Platon'un ve Scot Eriugena'nın Chartres okuluna mensup teologlar tarafından "okunma" biçimi, bunun kanıtıdır. O halde bir başka yöntem ve başka ayrımlar gerekmekteydi ve diyalektiğinin salt ve basit olarak reddedildiğini gördüğünde Abelardus'un attığı endişe çığlıklarının anlıyoruz. Fakat Abelardus beklenen, istenen teoloji reformunu gerçekten anlamış mıydı? Bu reformun doğasını kavrayabilir miydi? Kutsal kitaplarla ilgili veriler her zaman açıklanması gereken "metinler" veya doğrulamak için getirilecek otoriteler (*confirmatur*) olarak mı kalacaklardı?[82] Aklın daha önce yapması gereken çalışma, Abelardus'un öğrencilerinin talep eder gibi göründükleri biçimde tek başına akılsal bir ışık altında meşru olarak gerçekleştirilebilir miydi? Başka bir ifadeyle, daha sonra gerçekleşecek olan bir yanda apolojetik ve imanın hazırlıkları, diğer yanda teolojinin aydınlatıcı işlevi arasındaki ayrım, bilinmeden mi kalacaktı? Ne karıştırmalar pahasına öyle kalacaktı? Abelardus'un diyalektiği bu sorulara henüz cevap veremezdi veya daha doğrusu, o, bu soruları tamamen açık bir biçimde ortaya bile koyamazdı. Terminoloji kararsız kalmaktaydı[83] ve doğal bilgi ile doğaüstü bilgi arasında ayrım yapmak söz konusu olduğunda Abelardus tarafından her

81. *Hist. Calam.*, c. 9, PL, CLXXVIII, 140-141. Bkz. Paré, *Écoles*, s. 256; 296-297.

82. Bu esas olarak ancak aklın yorumbilimsel işlevine terk edilmiş *pagina sacra*'nın saf ortamında meşru olarak kalmaktadır.

83. Paré, Brunet ve Tremblay'in *Écoles*'leri, s. 300-304 arasında *scientia* [bilim], *existimatio* [varsayım], *opinio* [sanı], *intelligere* [düşünmek], *cognoscere* [bilmek], *comprehendere* [anlamak] vb sözcükleri vesilesiyle Abelardus'un terminoloji üzerindeki incelemeye ve biraz daha önceki bir yerde, s. 443, 268 numaralı dipnotta Abelardus'un Aziz Gregorios'un ünlü "Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet exprimentum" sözü üzerine açıklamasının değerlendirilmesine bkz.

zaman savunulan Augustinus'un aydınlanma (*illumination*) kuramı ve İbni Sina'nın bu kurama getirdiği yeni silahlar bir handikap olmaktaydı. Kısaca tüm planlarda yeterli bir ayrım ilkesi eksikti. Onun için Arapça'dan yapılan çevirilerin maddi katkısıyla Aziz Thomas'ın formel katkısı zorunlu olacaktı.

İbni Sina'nın, (doğrudan Yunanca'dan yapılan çevirilerinden söz etmeksizin) Araplar tarafından nakledilen Aristoteles'in ve İbni Rüşt'ün tanınmasından önce ortaçağ Hıristiyanlığında kutsal bilim meselesinin nasıl ortaya konulmuş olduğunu görüyoruz. Dışardan gelen bu unsur, hayati önemde olmuştur. Fakat onun gelip üzerine eklendiği zemin daha önceden zengindi ve dış unsurları belirleyen ve yönlendiren, bu daha önceki veriler olmuştur.

O halde, bir kez daha bizden burada kelamın teşekkülü sürecinde ortaya çıkan şu veya bu problemin tam olarak eşdeğerini araştırmamızı istemek, boşuna bir çaba olarak görünmektedir. Kelamın teşekkülü de diyalektiğin kutsal metinsel bir veriye uygulanması tarafından belirlenmiştir. Ama arada derhal iki temel farklılık kendisini göstermektedir.

Her şeyden önce Müslüman kutsal metinsel veri, kesinlikle *içsel sırların vahyedilmesini içermemektedir.* Dolayısıyla temelde alegoriyle diyalektiği, Victorcular ve Aziz Bernard'la Abelardus'u karşı karşıya getiren temel tartışma olan aklın yorumbilimsel ve kurucu işlevleri arasındaki tartışma onda ortaya konamazdı.[84] Kelamın bütün olarak ortaya koymak istediği şey, dogmalarla ilgili "kanıtlar"dır[85] ve son tahlilde onun gelişmesinin kaynağında bulunan şey, imanın ışığından çok -meselenin İslam'da bu şekilde ortaya konmadığını göreceğiz- vahyedilmiş Şeriat'ın içinde bulunan gerçek anlamında akılsal görevler, mükellefiyetlerdir.[86] En azından Eş'ari kelamı için aklın çalışmasını başlatan şey, tek başına vahyedilmiş Şeriat'ın *varlığı*dır; öyle ki, içsel (zihinsel) katılma, yani imanın gerektirdiği tasdikle kutsal metinler üzerinde çalışan aklın diyalektik çabası, bunların her ikisi, vahyedlmiş yasanın

84. Şüphesiz, kelamda yorumbilimsel bir tartışma, *ta'wil* etrafında "eskiler" ve "yeniler" arasındaki tartışma, ortaya çıkacaktır ama o, diyalektik tarafından üstlenilen veya daha çok bütün olarak onun tarafından beslenen ve onu besleyen bir tartışma olarak ortaya çıkacaktır

85. Bkz. aşağıda üçüncü kısım, I. bölüm, § I, B'de verilen kelamın tanımları.

86. Bundan ötürü kelam incelemesinin varlığını kabul etmemizin uygun olduğu hukuki havasını göreceğiz (aynı yer, § IV, C).

mümine empoze ettiği statü (*hukm*) tarafından üstlenilmiş bulunmaktadır. Bu aynı statü (*hukm*) kelimesinin öte yandan hem bu hukuki statüyü hem de zihnin ikinci işlemi olması bakımından yargıda bulunma fiilini ifade etmesi ve bu işlemin sonucuna da bu kez formel mantıkta imanla ilgili içsel katılmayı ifade eden aynı kelimeyle (yani *tasdik* kelimesiyle) işaret edilmesi anlamlı değil midir?[87]

İkinci fark şudur: Kelam, bu vahyedilmiş sırların yokluğundan ötürü doğrudan aydınlatma işlevini yerine getirme durumunda olmadığı için, kendisini tümüyle dogmaların savunulması ve yanlışların reddedilmesi görevi üzerine odaklar. Bu kez de artık birbirinden ayırt edilmeyecek şeyler, *aklın aydınlatıcı işleviyle savunmacı işlevidir* ve böylece Hırstiyanlık'ta teolog Abelardus ile mantıkçı Abelardus arasındaki diyalektiğin merkezinde bulunan tartışmanın İslam'da artık ortaya konulması gerekmez. Diyalektik, kelamda olduğu gibi kendisini evinde hisseder. Ona daha önce işaret etmiştik: İslam'da *tartışma diyalektik kelam ile diyalektik olmayan kelam arasında değildir; tüm diyalektiğiyle birlikte kelam ile kelamın meşruiyetinin reddi arasındadır.*

Üzerinde konuştuğumuz XII. yüzyılda kelam, Razi'yle birlikte "modernliği"nin (Gazali sonrası kelamının) en uç noktalarından birine ulaşmıştır. Bu kelamın tartışması gereken mesele, onun *doğası* meselesi değil, *yöntemi* meselesi olarak kalmaktaydı. Mesele, "inkârcılar"ı reddetmek için hangi akıl yürütme tarzlarının yardıma çağrılacağıydı. "Felsefi girişler"e diğer bölümlere getirebilecekleri (oldukça sınırlı olan) içsel hizmetleri veya faydaları için değil, Şeriat'a aykırı olmayan kabul edilebilir bilgi payları bakımından hangi önem verilecekti?

Aynı dönemde Hıristiyan teolojisi, belki geçmişte olduğundan daha fazla, aydınlatıcı işlevinin bilincine varmıştı. St. Victorlu Hugues ile Abelardus, temelde, lafzi anlam (*sensus*) aracılığıyla imana ilişkin sırların derin bir biçimde kavranmasına (*sententia*) erişme konusunda aynı görüşteydiler.[88] Biri bu derin kavramayı alegori vasıtasıyla elde etmek istiyor, diğeri ise ona gerçek anla-

87. Çünkü iman etme, bir yargıda bulunma, bir hüküm vermedir. Ancak bu vokabüler birliği iman fiilinin, onun mahiyeti itibariyle doğaüstü olan ışığı tarafından tanımlanmayacağını göstermektedir.

88. Bu noktayla ilgili olarak Paré, Brunet ve Tremblay'in *Écoles*, s. 302'deki mükemmel analizlerine bkz.

mında akılsal tüm çabayı uygulamak istiyordu. Ama bunu yeni mantık üzerine kötü bir şekilde geçirilmiş ve henüz psikoloji ve metafizik alanlarına girmeyen bir diyalektiğin beceriksiz ve yetersiz şemalarına göre yapmak istiyordu. Şüphesiz, burada söz konusu olan şey, bir yöntem meselesiydi ama aynı zamanda teolojinin, mahiyeti, doğası meselesiydi. Çünkü onun ele aldığı şey, "kutsal bilgi"nin konusu değilse bile en azından kendine özgü ışığı ve iletilebilir bir bilgi olarak düzenlenmesiydi.

III. Çözümün Maddi Unsurları

XIII. yüzyıl, XII. yüzyılda eksik bir biçimde ortaya konulmuş olan meseleleri açıklığa kavuşturacak ve bu açıklığa kavuşturma sayesinde onları cevaplayacaktır. Bu cevabın formülünü kavramak için, bir anlamda dışardan içeriye doğru ilerleyeceğiz ve kutsal bilginin doğası üzerine kendimizi sorgulamadan önce onun armatürünü, yani o zamanın eğitiminin kendisini donattığı didaktik aracı ve Arapça'dan yapılan çevirilerin doğurduğu tepkileri tasvir etmeye çalışacağız.

A. *Türlerin Ayrımı ve Terminoloji*

Miguel Asin'in *İktisâd*'ın planı (Tanrı'nın varlığı, sıfatları, peygamberleri, gelecek hayat öğretisi) ile *Summa*'nın planı arasında yaptığı çok genel karşılaştırmadan, birincinin ikinci üzerindeki muhtemel etkisine geçen varsayımını[89] biraz aceleyle ortaya atılmış bir varsayım olarak görmemek zordur. Çünkü Aziz Thomas'ın Raymond Martin veya bir başkası aracılığıyla *İktisâd*'ın geniş bir bilgisine sahip olmuş olduğunu kanıtlamak gerekmektedir. Buna karşılık XIII. yüzyılda Şamlı Yuhanna'nın büyük eserinin Latin dünyası tarafından bilindiği şüphe götürmez. Ve yukarıda batılı yayıncıların fazla yapaylıklara gitmeksizin *De Fide orthodoxa*'nın yüz bölümünü Lombard'in *Sententiae*'sının genel planına göre kısımlara ayırabileceklerini gördük. *Sententiae*'nin sistemleştirilmesine gelince, bu, eserin doğal bir uzantısı olarak kendisini ortaya kıymaktadır. (Araştırmanın ilkesini ve sergileme tarzını bir yana bırakırsak) sadece genel çerçevelerine bakmak suretiyle *Sententiae*'da, St. Victorlu Hugues'ün *De sacramentis christiana fidei*'sinden hiç söz etmeksizin Scot Eriugena'nın *De divisione*

89. Bir önceki bölüm s. 285, 53 numaralı dipnotta zikrettiğimiz metin.

naturae'sinin, deyim yerindeyse bir habercisini bulabiliriz.[90] Nihayet *Summa*, yani Büyük Özet türü, 1150'den evvel, yani Toledo çevirilerinden önce ortaya çıkmıştır.[91] Şüphesiz, hâlâ (Aziz Thomas'ın) *Somme Theologique*'inin tutarlılığından uzakta bulunmaktayız ama *İktisâd* da ona daha fazla yaklaşmamaktadır ve Patristiğin ve ön-skolastiğin geleneklerini koordine eden Aziz Thomas'ın özgün sentezi, bu tutarlılığı açıklamak için tek başına rahatça yeterlidir.[92]

Zamanın "teolojik" eserleri arasında iki sergileme biçimine işaret edebiliriz: giderek daha fazla *Summa*'lar tarafından yönlendirilen büyük toplu el kitaplarının sergileme biçimi ve monografilerin (Aziz Anselmus, Abelardus'un *De trinitate*'ı vb) sergileme biçimi. Onların her ikisi de diyalektikle ilgili olarak benimsenmiş olan temel tutumdan bağımsızdır. Okullarda en sık olarak benimsenen tutum "diyalektikçi" tutumdur veya daha çok odur -çünkü St. Victor'un alegorik yöntemi de öğretime yönelikti-. Öğretim yönteminin kendisi gelişmekte, *lectio*'dan (okuma, yorumlamadan), köklerini diyalektikte bulan ama kendi payına diyalektiğin

90. *Sentences*:
I. I, *De Deo Trino*, Tanrı'nın bilgisi ve iradesi.
I. II, Yaratım, melekler, düşüş ve bağışlama (*grace*).
I. III, Tecessüm (*incarnation*), erdemler ve günahlar, buyruklar.
I. IV, Sırlar ve nihai erekler.
De divisione naturae:
I. I, *De Deo Uno et Trio.*
I. II, İlk nedenler (Tanrısal fikirler).
I. III, Yaratım ve düşüş.
I. IV, Kefaret, kutsal ilan etme (*sanctification*), nihai erekler.

91. Gilbert de la Porrée'ye mal edilen, 1145 civarına tarihlenen *Sententiae divinitatis*: 1. dünyanın yaratılması; 2. ilk insanın yaratılması ve özgür seçim; 3. ilk günah; 4. tecessümün sırrı 5. sırlar; 6. Bir ve Üç olan Tanrı. Görüldüğü gibi bu eserin planı, *De divisione naturae*'nin genel planına göre Lombard'ın ve Aziz Thomas'ın kitaplarının planından daha uzaktır. St. Victorlu Hugues'a ait olduğu görüşünün terk edilmesi gerektiği anlaşılan *Summa sententiarum*'un da durumu aynıdır.

92. Aşağıdaki şeyleri açıklamak için (Miguel Asin'in şüphesiz teklif edeceği) *İktisâd*'ın etkisinin hangi konuda zorunlu olduğunu görmediğimizi itiraf ediyoruz: Bazı modern yazarlar tarafından Aziz Thomas'a bir eleştiri olarak yöneltilen "yenilik"te mi? Çoğu zaman Yunan Kilise Babaları'nda (ve Şamlı Yuhanna'da), hatta kendisinden önce yaşamış olan Latinlerde karıştırılmış olan *De Deo Uno* ile *De Deo Trino*'yu birbirinden açık olarak ayırt etme konusunda ortaya koyduğu yenilikte mi? Teolojiyi, doğrudan *De Deo Trino* ile başlatmak yerine *De Deo Uno*'yu ayrı bir kitap, *Summa*'nın birinci kitabı yapmasında mı? Bu "yenilik"in bir yandan Aristoteles'in metafiziğinin etkisiyle, diğer yandan Thomascı senteze içkin olan nedenlerle, her şeyden önce, esas konusu kadar kendi ışığıyla tanımlanan teoloji bilimiyle ilgili daha açık görüşüyle açıklanabileceğine inanıyoruz.

kullanılması üzerine etkide bulunan, onu salt mantıksal çerçevesinden çıkaran ve bu çerçeve yeni felsefi kaynakları önünde bulduğu anda ona gıda olarak kutsal bilgiyi veren *disputatio*'ya (tartışmaya) geçmektedir.

Bu gelişmeyi anlatmadan önce bir vokabüler meselesini açıklığa kavuşturmalıyız.[93] İlkçağ Latin Patristiği *theologia*'dan değil, *doctrina sacra*'dan söz etmekteydi ve bu terimden, vahiysel verinin araştırılması ve incelenmesiyle ilgili her şeyi anlamaktaydı. Latin Kilise Babaları için *theologia,* daha çok Tanrı'yla ilgili olarak pagan İlkçağ'da ileri sürülmüş olan yanlış görüşler anlamına gelmekteydi.[94] İlk Rönesans, yani XII. yüzyıl Rönesansı, tercihen *divina literatura, eruditio divina* terimlerini kullanmıştır ve bu, gramersel açıklamaya dayanan yorumbilim yöntemini ifade eder. Sadece Scot Eriugena, Sahte-Dionizos'a bağlılığından ötürü Tanrı'nın bilgisine erişme yolları olarak "pozitif teoloji" veya "negatif teoloji"den söz etmekteydi.[95] XI-XII. yüzyıllarda ileride tekrar kendisine döneceğimiz dönemin eğitim yöntemleriyle bağlantılı hakim terim, *pagina sacra* terimidir. Monografileri ileri derecede teoloji eserleri olan Aziz Anselmus, *theologia* terimini bilmez. Bu terimi ortaya atacak olan kişi, Abelardus'tur. Abelardus, *Theologia christiana* ve *İntroductio ad theologiam*'ında onu vahyedilmiş verinin akılsal olarak anlaşılması çabası olarak belli bir anlamda kullanır. Bu onun *Tractatus de unitate et trinitate divina*'sında yapmaya giriştiği şeyin tamamen bilincinde olduğunu gösterir. Bu eserde asıl anlamında teolojik araştırma, belki esasından çok yöntemi 1121 Soisson Konsili'nde mahkûm edilmiş olan *pagina sacra*'dan ayrılır. Abelardus'un diyalektiğinin ölçüsüzlükleri ne olursa olsun, bu önemli bir adımdır. Bu kez Yunan Patristiğinin vokabülerinden hareketle "teoloji" terimi, kendi payına St. Victorlu Hugues, Sahte-Dionizos'un eserlerini şerh etmeye başladığında, ancak daha az belirli bir anlamda olmak üzere, yayılmaya devam edecektir. Bu sırada teoloji son derecede geniş

93. Özet olarak bir önceki bölümde, s. 293-295'de incelenen Yunanca vokabülerin bir karşılığı.
94. Örneğin, Tertulianus, Aziz Augustinus, Varro ve geç ortaçağda Sevillalı Aziz İsidoros'ta böyleydi.
95. *De divisione naturae*'nin birinci kitabında.

bir anlamda "Tanrı'yla ilgili şeyler üzerine bir konuşma"dır ve yeri geldiğinde vahiysel metin (eski *pagina sacra*) kadar ona nüfuz etmek için girişilen akılsal (alegori yoluyla pozitif teoloji) veya akıl üstü (mistik veya negatif teoloji) çabaya işaret eder.[96]

B. *Öğretim Sistemi ve Evrimi*

Bu terminoloji meselesi, ne kadar ayırt edici olsa da gene de ikincil önem taşır. Bundan emin olmak için teolojik bilginin yapısını tanımladığı sırada Aziz Thomas'ın kullanacağı deyimin hâlâ eski *sacra doctrina* olduğuna işaret etmemiz yeterlidir.[97]

Pedagojik sergileme yönteminin gelişmesi, daha önemlidir. XII. yüzyıla kadar insan bilimlerinin klasik antikçağın Yedi Liberal Sanatının[98] içinde koordine edilmiş olduğunu gördük. Bu sanatların kendilerinin tepesinde ise "tanrısal bilim", haşiye ve şerh edilen "kutsal metin"in incelenmesi yer almaktaydı. Fakat XII. yüzyıldan itibaren resmen devam ettirilmekle birlikte bu geleneksel çerçeveler çatırdamaya başlamaktadır. Burada Salisburyli Jean tarafından rezil edilmiş olan "*cornificien*"lerin faydacılıklarından söz etmeyelim. Ama Chartres okulu Platonculuğu, "*philosophia*" terimini (daha üst bir derecesinde *pagina sacra*'nın bulunduğu felsefeyi) "var olan şeyin" incelemesine tahsis edecektir (yukarıdaki ifade Concheslu Guillaume'undur). *Trivium*'un dalları artık felsefe değildir. *Eloquentia* (belagat) adı altında gruplandırılmış olan *trivium*'un dalları, bundan böyle, ancak bir hazırlayıcı giriş (*propedeutique*) değerine sahiptirler. Buna karşılık tümüyle Platoncu bir ortam içinde gelişen yeni bir anlayışa göre, *quadrivium*, felsefedir ve onun içinde, yeni çevirilerle öğrenilen matematik bilimler üstün bir yere sahiptir. St. Thierryli Guillaume teolojik kanıtlarını dahi onlardan alacaktır.[99]

96. Demek ki, bu noktada ortak kaynaklarından ötürü Scot Eriugena'nın terminolojisiyle birleşerek.

97. *Sum. Theol.*, Ia q. 1.

98. "Sanat" (*ars*) terimi bilim veya disiplinle eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı. Paré, *Écoles*, s. 104'de St. Victorlu Hugues'un *Didascalion*'undan yapılan alıntılara bkz. "ars potest dici scientia, quae artis praeceptis regulisque consistit" veya "dialecteca (est) scientia, id est ars vel disciplina." Ancak ikisi arasında bir fark vardır: "Vel *ars* dici potest quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur. *Disciplina*, quando de iis quae aliter se habere non possunt, veris disputationibus aliquid disseritur" ve Boetius, *mathesis*'i *disciplina* olarak çevirmişti. Ancak Aristoteles ve *İkinci Analitikler* sayesindedir ki, *scientia* ile *ars* gerçekten birbirinden ayırt edilecektir.

99. Tamamen biçimsel bir bakış açısından Chartres okulu, beceriksiz bir biçimde

St. Victorlu Hugues'e gelince, o, Chartreslılara karşı *trivium* ve *quadrivium*'un dayanışmasını devam ettirir ama bunu daha cüretli ayrımlar ve hiyerarşilerle yapar. Daha önceki bir bölümde incelediğimiz *Didascalion*'daki sınıflama bunun örneğidir:[100] "Sanatlar"ın sayısı artık yedi değildir; yirmi birdir ve onlar, *philosophia* ortak adı altında bir araya getirilmişlerdir. Ve *theologia* "teorik bilimler"in tepesinde boy göstermeye başlar. Henüz Thomascı hiyerarşilere gelmiş değiliz ama Yedi Sanat'ın tümüyle empirik sınıflamasının yerine akılsal bir hiyerarşi tesis etme çabasının geçtiğini görmekteyiz. Bu gerek yeni tanınmış olan Arap bilimlerinin (matematiğin) etkisinin gerek yeni kazanılmış olan "yeni mantık"ın (*logica nova*) henüz biraz ham durumda olan ilk meyvesidir. Ona bir süre sonra İbni Sina'nın, bilgileri Aristotelesçi bir temel üzerinde geliştirdiği ve sahip olduğumuz farklı soyutluktaki kavramalara dayanan açık bir sınıflandırma eklenebilecektir.[101] Bu, son derecede önemli ama kullanılması ve gerçekten anlaşılması için Aziz Thomas'ı beklememiz gereken bir unsurdur. Bu noktada Arap-Müslüman kültürel unsur, İslam felsefesinin tümü, böylece, Antik Yunan'a odaklanmış son derecede özgür araştırmaların arzusu istikametinde, gelenekçi İslam'ın kendisinde oynadığının tam tersi bir rol oynayacaktır.

Bununla birlikte XII. yüzyılda teoloji, açıklama yönteminde, hâlâ *pagina sacra*'nın "*lectio*"su (okunması, yorumu) olarak kalmaktadır. O, okunan, haşiyesi yapılan ve şerh edilen metindir. Bu dönemde teolojinin öğretimi sanatların öğretimiyle aynı şekilde yapılmaktaydı.[102] Gerçekten de o, en yüksek ölçüde bunu benimser çünkü sözü edilen temel metin, insani bir üstadın eseri değildir, Tanrı'nın Sözü'dür. Her halükârda öğretilen konu ne olursa olsun, *Metalogicon*'unda Salisburyli Jean tarafından son derecede

---

de olsa, gelecekteki ayrımlara öncülük etmektedir. Aristotelesçi-Thomascı felsefe de şüphesiz "şeyler üzerine" bir düşünmeden beslenmesi gerekeceği anlamda ona öncülük etmektedir. Chartres okulunun bu öncülüğü beceriksiz bir biçimde yapmasının nedeni, bu araç işlevinin, bundan dolayı mantığı felsefeden kesinlikle ayırmadığını ve birincinin, yani mantığın, salt bir belagat okulundan tamamen başka bir şey olduğunu görmemesidir. Platonculuk, hatta mantıksal çerçeveleri şeyleştirmeye doğru gittiği ölçüde burada Chartreslılara kötü bir oyun oynamaktaydı.

100. Birinci kısım, II. bölüm, s. 181-183.

101. A.g.e., s. 102, dipnot 2.

102. Ve bu, başka tarafta kabul edilen diyalektik alet ne olursa olsun, öğretim yönteminde "gramer rejimi"nin doğrudan bir kalıntısıdır.

güzel bir şekilde tasvir edilmiş olan *lectio* yöntemi, aynıydı: metni yerine yerleştiren bir giriş, sonra *expositio* (açıklama) veya üç aşamada asıl anlamında yorum; *littera* veya gramere dayanan açıklama; *sensus* veya açık, aşikâr anlamın incelenmesi; *sententia* veya yazarın düşüncesinin öğretisel içeriği bakımından araştırılması.[103] *Pagina sacra* temelinde teolojinin öğretimi söz konusu olduğunda bu "*lectio*" yöntemi kutsal yorumbilimin kurallarına boyun eğdiğini görür. *Pagina sacra*'nın kendisi genel olarak en azından XII. yüzyılda bir haşiye (*glose*) veya Patristik metin temelinde yorumlanır. Kendi payına "okunan", bu haşiye veya metindir. Ve teoloji kendisini Kutsal Kitapların şerh edilmesinden soyutlamaya başladığında, aynı usuller bu kez benimsenen "el kitabı"nın yararına kullanılacaktır. XIII. yüzyıldan itibaren Pierre Lombard'ın *Sententiae*'si okunacaktır.

Büyük cami-üniversitelerdeki kelam öğretimi hakkında biraz bilgisi olan biri, en azından açıklama yöntemi bakımından onda kendini evinde hissedebilir. Her iki tarafta (yani gerek İslam gerek Hıristiyan dünyasında) teolojinin kullanacağı yöntemde dile dayanan deliller -gramer, filoloji, retorik- yer alır.[104] Ancak dikkat çekici bir farklılığa da işaret edilmelidir: Hıristiyanlık'ta kaynak, *pagina sacra*, yani içine nüfuz edilmesi ve açıklanması gereken *kutsal metin* olmuştur. Kelam ise ta baştan itibaren *tefsir*den veya *Kur'an'ın şerh edilmesi*nden ayrılacaktır. Şüphesiz tefsir, şu veya bu ayetin yorumlanması konusunda devreye girecektir ama kelam, bölümlerini veya kitaplarını arkasından kutsal metinden bir pasajın geldiği bir açıklama (şerh) etrafında kurmayacaktır. Bu, kelamın ortaçağ Hıristiyan teolojisinin gelişmesinde ikinci dönemi meydana getirecek olan şeyi hemen kazanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat kelam, İslam dogmalarının doğası gereği ve kendisinin özü itibariyle savunmacı olan işlevinden ötürü başlangıçtan itibaren Hıristiyan teolojisinin ışığından başka bir ışık altına yerleşmiştir. Aralarındaki dışsal benzerlikler bundan ötürü daha da dikkate değerdir. Kelamın da kendi temel

103. Salisburyli Jean istenen bütün ayrıntılar ve inceliklerle Chartreslı Bernard'ın ve iki hocasının, Concheslu Guillaume ile Piskopos Richard'ın didaktik usullerini özetlemektedir. Gönderme ve analizler için Paré... *Écoles*, s. 109 vd bkz.

104. Örneğin, Bâkıllânîci Summânî tarafından bu "dille ilgili kanıtlar"a verilen yere bkz. (*Bayân*, III. bölüm, ikinci kanıt türü). "Sonraki" kelamcılara göre onların ana konusu "geleneksel (nakli) delilleri akılsal olarak tesis etmeye yardımcı olmaktır. Bkz. Razi, *Muhassal*, s. 51 ve İ'ci-Curcani, *Mewâkıf*, II, s. 52-53.

metinleri olacaktır: bunlar ya belli bir büyüklüğe sahip -ama hiçbir zaman *Sententiae* veya *Summa Theologica* büyüklüğünde olmayan- el kitapları veya çoğu zaman "kanıtlanmaları" söz konusu olan geleneksel doğru görüşleri içeren kısa din bilgisi kitaplarıdır (*catéchismes*) ve bu metin, ana metin derhal satır satır veya kelime kelime ikili, yani gramersel ve öğretisel, bir haşiyenin veya şerhin konusu olacaktır. İkinci bir şerhçi bazen bize bir haşiyenin haşiyesini verecektir.[105] Bu yöntem o kadar yaygınlaşacaktır ki, bazen metnin yazarı kendi kendisini şerh edecektir.[106] Ve çoğu zaman temel metnin sadece şerhler için yazılmış olduğu açıktır. Burada büyük bir ezberleme çabası gerektiren ve çoğu zaman manzum olarak kaleme alınmış bir temel metnin ezberleme araçlarından olumlu bir yönde yararlandığı tümüyle şifahi bir öğretime özgü olan kurallar söz konusudur.

İ'ci'nin şerhçisi olan Curcani'den Devvâni'nin şerhçisi olan Abduh'a kadar "sonrakilerin yolu", kelimesi kelimesine öğretisel şerhi[107] sürdürmekte ama gramerle ilgili analizden severek vazgeçmektedir. Ancak gramerle ilgili analiz "donmuş muhafazakârlık"ın el kitaplarında XIX. yüzyıla kadar bütün icaplarıyla devam ettirilmiştir. Çünkü Hıristiyanlık'ta yavaş yavaş terk edilmiş olan bu usul ve onun tümüyle şifahi olan yöntemi, yüzyıllar boyu İslam'da büyük camilerde itibarını koruyacaktır. Ancak günümüzde, Abduh'un Ezher'de giriştiği reform teşebbüsünden sonra ve batılı yöntemlerin etkisi altında pedagojik açıklamanın daha esnek formülleri tavsiye edilmeye başlamıştır.

Şimdi ortaçağ Hıristiyanlığının *pagina sacra*'dan *summa*'lara nasıl geçtiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bu gelişmenin önemi vardır. Kelamda *lectio* ilkesi en sistemleştirilmiş kelam el kitapları

105. İşte size karakteristik bir örnek olarak Hicri 1316'da Osman Kitapçılık'ın yayınları arasında basılmış ve halen öğretimde kullanılmakta olan bir kitap: Temel metin, Maturidi Ebu Hafs al-Nasafi'nin *'Aqa'id*'idir. Bu metin Sa'd el-Taftazâni tarafından şerh edilmiştir. Taftazâni'nin kendisine Hayyâli tarafından bir haşiye yapılmıştır. Bu haşiyeye de Siyâlakûtî bir haşiye yazmıştır. Önümüzde bulunan şey, kendi payına geniş bir biçimde kenar notlarıyla açıklanan bu son haşiyedir.

106. Örneğin, kendi metni etrafında şerhlerini düzenleyen Senûsi.

107. Abduh'un (XIX. yüzyıl) Devvâni üzerine (yani Devvâni'nin İ'ci'yi şerhi üzerine) şerhinin edisyonları bu tür eserlerin çoğunluğu gibi ve yine Bâcûrî'nin Lakâni'yi şerhi gibi parantez içinde sadece haşiyesi yapılan her pasajın ilk satırlarına işaret etmekle yetinirler. Curcani'nin büyük el kitabı ise bunun tersine parantez içinde İ'ci'nin metninin bütününü verir. Böylece şerhin kendisi artık basit bir haşiye değil, tam ve orijinal bir bütün teşkil eder.

temelinde bile değişmeden kalır. Hıristiyanlık'ta ise teolojinin tefsir karşısındaki bağımsızlığı, pedagoji usulleri ne olursa olsun, kutsal bilimin doğasıyla ilgili tüm problemi yeni terimlerle ortaya koymada katkısı az olmayan entelektüel ihtiyaçlara cevap vermekteydi.

Abelardus'un, öğrencilerinin entelektüel merakını tatmin etmek için o kadar çok eleştirilecek olan tümüyle yeni bir açıklama yöntemini benimsemiş olduğunu hatırlıyoruz. Fakat bu entelektüel merak, uzunca süre, açıklanması istenen bir metni yakından takip etmeyi kabul edecektir. Ortaya çıkan "sorular", bu metin vesilesiyle, artacaktır. Patristik literatürde daha önce de kutsal metinler konusunda sorular ve cevaplar (*quaestiones* ve *responsiones*) vardı.[108] Ortaçağda, özellikle XII. yüzyılda sadece metinler üzerine doğrudan düşünmeden değil, özellikle kabul edilen otoritelerin onlarla ilgili olarak yaptıkları yorumlar ve uygulamalardan beslenen "sorular" çoğalır. Zıtlıkları ortadan kaldırmak veya ışığa doğru ilerlemek için bu zıtlıklardan yararlanmak üzere (terimin dar anlamında) tüm bir diyalektik çabanın uygulanması gerekmekteydi ve Abelardus'un *Sic et Nun*'unun temelinde bulunan metodolojik ilke buydu.[109]

Böylece *quaestio*, öğretimle ilgili bir uygulama, Aziz Thomas'da sürekli olarak kullanıldığını gördüğümüz bir "yeniden gözden geçirme", "yeni mantık"ın bütün imkânlarıyla zenginleşmiş bir usul olur. "Sorular", uzun süre temel metne bağlı kalacaktır. Ama bu temel metnin gerçek anlamında açıklanması gitgide azalacaktır: Aziz Bonaventura ve Aziz Thomas'ın *Sententiae*'nın yazarı üzerine yaptıkları şerhler böyledir. Bir adım daha atıldığında *Quaestio*, bağımsızlığını kazanacaktır. Böylece o, usulüne uygun bir *disputatio*'nun temeli olacaktır. Araştırma aracı olarak tüm değerlerini ancak XIII. yüzyılda,[110] özellikle "*disputes quodlibetales*"

108. Bkz. Paré... *Écoles*, s. 125 ve Gustave Bardy'nin (Rev. Bibl., 1932 ve 1933) *la littérature patristique des "Questiones et serponsiones" sur l'Écriture Sainte* üzerine büyük soruşturmasına gönderen 1 numaralı dipnot.

109. Bilindiği gibi Abelardus, Kilise Babaları tarafından ileri sürülen "lehte" ve "aleyhte"ki gerekçeleri ortaya koymaktaydı. Bundan *Sic et Nun*'un bilinçli olarak otoriteleri yıkan kuru bir şüpheci eser olduğu sonucuna geçmek, devrin zihniyetini ve "concordia auctoritatum"un içine aldığı menzil konusunda hiçbir şeyi anlamamaktır. Burada bunun tam tersine metinlerin anlaşılmasının hizmetinde olan "diyalektik"in tamamen araçsal kullanılmasını en canlı bir biçimde görmekteyiz.

110. "Yeni mantık"ın gerçek *metodolojik* değerini tam da o zaman almasından ve şeyler üzerine bir araştırmadan beslenmesinden ötürü bu konuda Peder Congar'la tamamen aynı görüşteyiz

biçimi altında kazanacak olan *quaestiones disputatae* (tartışılan meseleler) böyle doğacaktır.[111] Bu, vahyeden Tanrı'nın ışığında *problema dialectum*'u soruşturan aklın özgür çalışmasıdır. Nihayet son aşama, tartışılan soruların genel tutarlı bir plana göre düzenlenmesi olacaktır.

Bu gelişme aslına bakılırsa doğrusal bir ilerleme çizgisinde meydana gelmeyecektir. Farklı açıklama türleri eşzamanlı olarak var olacaktır. Kendi payına erken bir tarihte "okunması" gereken bir metin olacak olan Lombard'ın *Sententiae*'si XII. yüzyılda öğretisel bir tutarlılık çabası gösterecektir. Ve o, yani *Sententiae*, geçiş döneminin belki en tipik örneği olarak kalmaktadır. Peder Mandonnet şunları söylemektedir: "Lombard'ın *Sententiae*'sinin dört kitabının onun *Kitab-ı Mukaddes*'i öğretirken ortaya attığı veya tartıştığı ve sonunda bir teolojik öğreti olarak düzenlediği 'sorular'dan başka bir şey olmadığını düşünmeye uzak değilim."[112] *Sententiae* ile Şamlı Yuhanna'nın *De fide orthodoxa*'sının genel sistemleştirilmesi arasında daha önce belirtilen yakınlaşma bundan dolayı daha ilginçtir. Hâlâ Aziz Thomas'ın uygulayacağı şekilde teolojinin açıklama yönteminin bilincine varılmış olduğu noktada değiliz. *Sententiae*'de ve Abelardus'da kutsal bilimlerde diyalektikten yararlanma yönünde uzun bir çalışmanın izine rastlamaktayız. Ama o, sonuçta mantık kurallarının yorum meselelerine uygulanmasından başka bir şey değildi. Tarihinin bu noktasında Hıristiyan teolojisinin karşılaştığı şey, sadece bir pedagojik açıklama meselesi değildi ve onun cevabı da sadece mantığın diyalektik kurallarından istenemezdi. XIII. yüzyıl kendisine kutsal bilimin ne olduğu sorusunu sormak zorundaydı ve ona

111. "Tartışılan meseleler" özü bakımından öğretimle ilgili bir uygulamaydı. Senede iki defa, Noel ve Paskalya yaklaştığında yapılırdı. Birçok hoca ona ancak yılda bir defa başkanlık ederdi. Uygulama iki aşamada gerçekleştirilirdi: 1. dinleyiciler tarafından önerilen (bazen çok farklı) asıl anlamında meselelerin tartışıldığı ve Hoca'nın yardım ettiği olgunluk sınavından geçmiş bir öğrenci tarafından yürütülen tartışma aşaması; 2. tartışmayı takip eden "*lecture*"ün, (yani dersin) ilk günü meydana gelen Hoca'nın "*determininatio*"su, yani sorular ve itirazları bir düzene sokması, tartışılan mesele üzerine öğretisel açıklaması, itirazlara verdiği cevaplar aşaması (bkz. J. A. Destrez, *Les disputes quodlibétiques de St. Thomas d'après la tradition manuscrite*, "Mélanges Thomistes" içinde, Le Saulchoir, Cain, 1923, Peder Denifle ve Mandonnet'yi zikreden s. 549. Bu sonuncuyla ilgili olarak bkz. *Chronologie des questiones disputées de Saint Thomas d'Aquin*, *RT*, 1918, s. 268-270.

112. *Bulletin Thomiste*, 1931, VIII, s. 233; Paré... *Écoles*, s. 131, 2 numaralı dipnotta zikredilmektedir.

verilen cevap sadece "yeni mantık"ın kesin tanımlarının değil, aynı zamanda Toledo çevirilerinin birbirini izleyen dalgalarının Latin kıyılarına getirip bıraktığı bazı felsefe unsurlarının sonucu olmuştur. O zamana kadar diyalektik, ne kadar akılcı olduğu düşünülürse düşünülsün, sadece kutsal metnin hizmetinde olan bir alet-bilim olarak kalmaktaydı ve sadece oydu. Şimdi imanın hizmetine girecek olan bilim (yani felsefe) ise kendi özel değerini ve özerk alanını talep edecektir.

C. *Arapların Gelişi ve Sonuçları*

Latin Batı, önce İbni Sina'nın, sonra İbni Rüşt'ün gelişine nasıl tepki gösterecektir? Bu soruyu cevaplamanın zamanı gelmiştir.

1. *İbni Sina'nın etkisi*: Arapça'dan yapılan çevirilerin Hıristiyan dünyasına birbirini izleyen üç dalgada geldiğini gördük. Öte yandan ilk iki dalga birbiriyle sıkı bağlantı içindeydi. Sonuçta felsefeden gelen ikili bir etki çizgisini ele almamız gerekmektedir. En az bilinen birinci, yani esas olarak İbni Sina'nın kendisinden, ikincil olarak (Gazali'nin) *Mekâsid*'inin içinde bulundurduğu parlak İbni Sinacı özetten gelen çizgi çok net olarak İbni Sinacıydı. Fakat İbni Sina bildiğimiz gibi Aristotelesçi olduğu kadar Yeni-Platoncuydu, hatta ilk sezgilerinin çoğunda çok daha büyük ölçüde Yeni-Platoncuydu.[113] Dolayısıyla o, Augustinus'a dayandığını ileri sürerek onu sistemleştirmeye ve onun *doctrina sacra*'sında mevcut bulunan Platon-Plotinosçu atılıma gerçek anlamında felsefi bir değer vermeye başlayan tüm bir Hıristiyan akımıyla uyum içine sokuldu. İbni Sinacı Augustinusçuluk bunun bir sonucu oldu. Bu Augustinusçuluk, XIII. yüzyılda büyük bir rol oynayacaktır. Yanlış anlamayalım: Bu Augustinusçu akım, şüphesiz Siger de Brabant'ın İbni Rüştçü olacağı anlamda "İbni Sinacı" değildi.[114] Eğer (muhtemel) bir saf İbni Sinacı akım mevcut olduysa, onu daha çok tehlikeli diyalektikçilerin tarafında

113. Burada *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inedits*, Leuven, 1931-1942, II, II. bölüm ve adı geçen eserin özeti olan *Aristo en Occident*, 1946'da (De Vulf'u tamamlayan) M. F. Van Steenbergen'ın karşıt tezini tartışmayı düşünmüyoruz. Başka bir yerde bu konuya dönmeyi düşünüyoruz. Sadece tartışmanın, diğerleri yanında, dönemin zihniyetinin kendisini ve Araplara karşı tepkisini konu olarak alması gerektiğini söylüyoruz.

114. Bu konuda bkz. R. de Vaux, *Notes et Textes sur l'avicennisme Latin*, s. 9-15.

aramak gerekir.[115] İbni Sina'nın açık tezlerinin tümü Augustinusçular tarafından kabul edilmekten uzaktı. Augustinusçular içinden bazıları bu tezlere şiddetle karşı çıktılar; ama onlara onlarla aynı plan içinde kalarak karşı çıktılar ve onları başka bir bağlam içine oturtarak reddettiler. Bunun en ünlü ve en karakteristik örneği, sayısı hâlâ tek olarak kalan Faal Akıl'dır. İbni Sina tarafından ay altı dünyasını yöneten maddeden ayrı (*mufârık*) akla özdeş kılınan Faal Akıl'ın bu Hıristiyan akım içinde ve Augustinus adına bazen Tanrı'nın kendisi olduğu söylenir, bazen ise o "tanrısal aydınlanma"ya indirgenir ve bu çok sayıda Aristotelesçi çerçevenin kabulüyle birlikte yapılır.

Her halükârda tüm bu entelektüel akımın hareket noktası günümüzde uzun zaman çevirmen Gundissalvi'ye mal edilen ve bir süre önce bize Toledolu piskopos Jean'ın[116] muhtemel bir eseri olarak takdim edilen *De Anima*'ydı. Bu, kişisel, tümüyle İbni Sina'dan esinlenen ve 1508'de Venedik'te yayınlanmış olan *Şifâ*'nın Latince çevirisiyle Hıristiyan dünyasına sokulmuş olan bir eserdi. Gilson'la birlikte, bu eserin yazarının, Augustinus'un Hıristiyan Yeni-Platonculuğunu İbni Sina ve Farabi'nin Arap Yeni-Platonculuğuyla yorumladığını söyleyebiliriz.[117] Augustinus'un Hıristiyan Yeni-Platonculuğu ve onunla birlikte açık olarak zikredilen Sahte-Dionizos ve Jean Scot Eriugena'nın bilgi kuramı veya kozmolojisi; aslında böylece kozmolojide tüm bir taşmacı (südûrcu) sisteme ve bilgi kuramında doğal bilgiyle doğaüstü bilgi arasındaki ayrıma güçlükle yer bırakan bir aydınlanma kuramına varılmaktaydı.

"Dominicus Gundissalvi'ye (mal edilen) *De Anima*, İbni Sinacılığın Hıristiyan geleneğine giriş noktasını gösterir."[118] XIII. yüzyılda onun az çok belirgin çizgisini, Auvergneli Guillaume'da gö-

115. Ve biz, Peder de Vaux'nun, XIII. yüzyılın ortasından itibaren bu saf İbni Sinacı akımın "kendisiyle ortak noktalara sahip olan ve çok daha geniş ve çok daha güçlü olarak tek başına ilgiyi üzerine çeken İbni Rüştçü akım tarafından kendi içine alıp eritilmiş olduğu" görüşünün çok doğru olduğuna inanıyoruz. Latin İbni Rüştçülüğünden söz ederken bu kendi içine alıp eritme olayını unutmamalıyız.

116. Bu konuda daha önce zikredilen Peder Théry'nin eserine bkz.

117. É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisaant, Archives*, 1929-1930, s. 101. Bu fikir hareketinin taraftarları ve onların sadece tarihsel değil, felsefi pozisyonları da anlaşılmak isteniyorsa, Gilson'un bu incelemesi ve onunla birlikte *Pourquoi Saint Thomas a ciritiqué saint Augustin* başlıklı yazısı (a.g.e., 1926-1927 yılları) dikkatli bir şekilde okunmalıdır.

118. A.g.e., (*Sources*), s. 102.

receğiz. Bu çizgi, Guillaume'un reddettiği İbni Sinacılıkla tümüyle yüklü olan çizgidir.[119] Onunla, farklı derecelerde[120] olmak üzere Aristotelesçilikle karışmış olarak Paris Üniversitesi'nin büyük Fransisken hocalarında, Halesli Alexandre, Rochelleli Jean, Aziz Bonaventura'da,[121] daha geleneksel bir biçimde İngiliz Fransiskenleri Robert Grosseteste, Jean Peckham'da ve daha birçoklarında da karşılaşacağız. 1277 kararnamesi sırasında XXI. Jean adıyla Papa olacak olan İspanyalı Pierre,[122] Gilson'un görüşüne göre[123] içinde İbni Sina'nın mistik düzenle ilgili olarak açık bir biçimde Aristoteles'in yerine geçtiği bir bilgi kuramını öğretmekteydi. Ni-

119. Paris başpiskoposu Auvergneli Guillaume'un entelektüel kişiliği, özellikle St. Scihdele (*Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Münih, 1910); Amato Masnova (*Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino*, Milan, 1930, 1934 ve 1945) ve É. Gilson (*La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, Archives*, 1946, s. 55-91) tarafından aydınlığa kavuşturulmuştur. İbni Sina, açık sonuçlarında gerçekten Guillaume için bir hasım olmuştur. Guillaume gerçekte bir yandan İbni Sina'yı reddederken öte yandan İbni Sinacı olur. İbni Rüşt'ün ilk kez 1230 yılında Guillaume tarafından ve muhtemelen doğulu selefi hakkında göstermekten hoşlandığı düşmanlığından ötürü en büyük övgülerle (*philosophus nobilissumus*) zikredilmiş olduğuna işaret etmek ilginç olacaktır (bkz. R. de Vaux, *La première entrée...*, s. 236). Auvergneli Guillaume ile ilgili olarak É. Gilson'un *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, s. 46 ve devamındaki analizlerine bkz. Böylece Gilson haklı olarak Guillaume'un İbni Sina'nın kozmolojisinin kendisini, özellikle maddeden ayrı bir Akıl'ın varlığı tezini, şiddetle reddettiğini ve sadece ruhun doğası ve bilgilerimizin kaynağı konusunda İbni Sinacı tezlerle derin bir görüş birliği içinde olduğunu belirtmektedir (s. 49). Fakat bu görüş birliğini meydana getiren noktanın aslında İbni Sina'nın ilk pozisyonlarından biri olduğu görülmektedir. Hatta düşüncesinin genel çizgisi bakımından onun kozmolojik tezlere uygulanması daha önemlidir. Bu anlamda ve Miguel Asin veya Max Horten veya Leon Gauuthier'nin görüşlerinin tersine Aziz Thomas, hiçbir zaman, Guillaume'un burada İbni Sinacı görünmesiyle aynı anlamda bir "İbni Rüştçü" olmamıştır. Auvergneli Guillaume maddeden ayrı (*mufârık*) aklı hiçbir zaman inkâr etmez, onu Tanrı'nın kendisine nakleder. Öyle ki, onun bilgi kuramı, böylece İbni Sina'nın bilgi kuramıyla derin bir uyum içinde bulunur. Buna karşılık Aziz Thomas, Faal Akıl'ı tasdik eder ama onu insan ruhunun bir yetisi (*faculté*) olarak kabul eder ve onun bilgi kuramı İslam filozoflarının bilgi kuramından kökten farklı bir görüş açısı içine yerleşir. Öte yandan Thomas'ın Auvergneli Guillaume'un tutumunu eleştirisi (a.g.e., s. 59 vd) bu bakış açısından çok aydınlatıcıdır ve bu eleştirinin konusu gerçekte tüm İbni Sinacı Augustinusçuluktur.

120. Bu farklı yazarlarda görülmesi gereken İbni Sinacı çizginin tam derecesi için Gilson'un analizleriyle yukarıda adı geçen iki incelemede onun tarafından zikredilmiş olan metinlere bkz.

121. Duns Scot'u beklerken. Ancak Duns Scot'un İbni Sina'ya bağlılığı yeni perspektiflere göre gerçekleşmiştir. Bu perspektifler daha az derin değildir ama Aristotelesçiliğin daha fazla etkisi altında bulunmaktadır. Bkz. aşağıda s. 431-432.

122. Bkz. aşağıda s. 399, 156 numaralı dipnot

123. *Sources*, s. 106.

hayet bu İbni Sinacı çizginin Roger Bacon'ın[124] aydınlanma (*illuminisme*) kuramında aşırı ölçüde serpilip geliştiğini göreceğiz. Bacon, *feylesûf*tan (İbni Sina)[125] En Yüksek Papazlık (Papalık) kuramının İbni Sina'nın halifelik kuramıyla tam bir uyum göstereceği ölçüde etkilenmiştir.[126] Bu İbni Sinacı çizginin, teolojik değerlerin başına getirebileceği tehlikelerin hiçbir şekilde bilincine varmamış olması, tersine Hıristiyan felsefesinin dünyevi bir geleneği içine girmeyi istemiş olması, dikkate değer bir şeydir.[127]

Ayrıca İbni Sinacı düşüncenin bu dönemde yaptığı büyük etkinin asıl anlamında Augustinusçu-İbni Sinacı çerçevelerin dışına taşacağını ilave edelim. O, Albertus Magnus'ta, ruhun tanımı, peygamberlik kuramı vb konularda çok canlı bir biçimde karşı-

124. "İbni Sinacı Augustinusçuluğun mükemmel tipi" (É. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin*, s. 104).

125. Ve bizzat kendisinin kabul ettiği gibi Farabi'den (a.g.e., s. 106-107 ve göndermeleri).

126. Bkz. R. de Vaux, *Avicennisme latin*, "le cas de Roger Bacon", s. 57-61. Roger Bacon, bu İbni Sinacı çizginin adeta en uç noktasında bulunmaktadır. O, sonunda İbni Sinacı görüşleri, de Vaux'nun dediği gibi tam da Auverngeli Guillaume'un kendileriyle mücadele ettiği görüşleri, Bacon'un savunmaya devam ettiği Hıristiyan inancının bazı noktalarıyla en azından zımnen bir zıtlık durumunda bulunan görüşleri benimser. Bunlar, örneğin dünyanın Tanrı tarafından zorunlu bir tarzda yaratılmış olduğu görüşüdür (a.g.e., s. 61). Vaux, burada Bacon'un *Opus majus*'unun bir pasajını (Bridges neşri, II, s. 379) zikretmektedir: "ergo haec causa produxit mundum necessario." Burada, ondaki asıl anlamında İbni Sinacı bir çizginin lehine ek bir ihtimali mi görmek gerekir? Roger Bacon'a yine Gilson tarafından incelenmiş olan Roger Marston'u da eklemek gerekir (Roger Marston, *un cas d'augustinisme avicennisant*, *Archives*, 1933). Bu ikincinin basit olarak İbni Sinacı (*avicenniste*) olmaktan fazla İbni Sinacılığa yakın (*avicennisante*) tezleri, 1277 kararnamesinin yaptırımlarına maruz kalmış gibi görünmektedir.

127. Özetle, sonunda dönemin "Patristik" olduğunu ileri süren tüm veya hemen hemen tüm bir çizgisi, Augustinus'un Yeni-Platonculuğu ile İbni Sina'nın Yeni-Platonculuğunun kutsal bilgiyle ilgili olarak kökten farklı, hatta tümüyle bağdaştırılamaz perspektifler içine yerleştiklerini anlamaksızın, ona, yani bu İbni Sinacı çizgiye bağlanacaktır. Çünkü aslında Augustinus'un pozisyonlarını İbni Sinacı bilgi kuramı sayesinde felsefi planda "olumlu sonuçlara vardırmak" aslında onlara ihanet etmektir (bkz. bir önceki bölüm, s. 337-338). Belki bunda bize büyük bir ders veren tarihsel bir kanıt karşısında bulunmaktayız: bu ders yüzyılların akışının, tersine çevrilemeyeceğidir. Augustinusçu-İbni Sinacıların en gelenekçileri, şüphesiz Hıristiyan düşüncesinin en zengin ve en hakiki akımının sürdürücüleri olduklarına inanmaktaydılar. Fakat onların varacakları şey, sonuçta yeni veya sadece eskinin devamı olan bir Patristik mi olacaktı? Eğer bu insanlar en Yüksek Hakikat olan Tanrı'nın aydınlatıcı işlevinin insan zihninin soyutlayıcı işleviyle uzlaşmaz olduğu yönündeki tezlerini kabul ettirmiş olsalardı, XIII. yüzyılın sonunun düşüncesi Augustinusçu olmaktan çok İbni Sinacı olma tehlikesini taşıyacaktı. "Felsefenin rejimi altında" olmayı reddederken onların teklif ettikleri, gerekirse retorik biçim altında başka bir felsefeydi.

mıza çıkacaktır: Aziz Thomas, ileride göreceğimiz gibi, teknik avadanlığının çok sayıda unsurunu ondan almaya hazır olacaktır.

2. *Aristoteles'in ilk mahkûm edilmeleri*: Bunun karşısında Aristoteles'e, XIII. yüzyılın ikinci yarısına doğru İbni Rüşt kılığı altındaki Aristoteles'e mal edilen tüm bir öğretiler topluluğu mevcuttur. Burada daha önce işaret ettiğimiz önemli bir farklılık yeniden karşımıza çıkacaktır: Bu, Aristoteles'in Hıristiyanlığa Arap dünyası aracılığıyla birbirini izleyen iki aşamada gelişidir. Aristoteles'in ilk gelişinin tarihi XII. yüzyılın sonudur ve Cremonalı Gerard'ın Toledo çevirilerine dayanmaktadır. Aristoteles ile birlikte Toledolu çevirmenler -hâlâ Arapça aracılığıyla- Afrodisyaslı Alexandros'un (ve Themistius'un) eserleri veya şerhlerini de nakletmişlerdir. İkinci geliş ise 1230'dan sonrasına rastlamaktadır ve bu kez Toledo ve Burgos veya İtalyalı çevirmenler, İbni Rüşt'ün şerhlerine bürünmüş bir Aristoteles'i nakletmişlerdir. Birinci tarzdaki Aristoteles 1210'da ve 1215'de, ikinci Aristoteles ise 1270 ve 1277'de mahkûm edilmiştir.

1210 kararnamesi tarihçinin önüne bir problem koymaktadır: Aristoteles ile birlikte Bèneli Amaury ve Dinantlı David de mahkûm edilmiştir. Mahkûmiyetin konusu olan şey, panteist-materyalist bir dünya tasavvuruydu. Paris Üniversitesi'nin mahkûm etmek istediği her şeyden önce Afrodisyaslı Alexandros tarafından yorumlandığı biçimde bir Aristoteles'ti. Fakat birbirine yaklaştırılmış olan bu üç isim, Aristoteles, Amaury ve David, bizi yanıltmamalıdır.

Bèneli Amaury'nin "form"cu panteizmi Aristotelesçi bir iklime değil, Platoncu, özellikle Yeni-Platoncu bir çizgi içine yerleşmektedir. Bu, (Jean Scot Eriugena ve Chartreslıların, bağlamlarından koparılmış önermeleriyle desteklenen) varlığın tek anlamlılığının (*univocité*) diyalektiğin mantıksal çerçeveleriyle sistemleştirilmiş olduğu çizgidir.[128] Buraya ayrıca İbni Sina'dan çıkmış diğer çizgi-

128. Gilson şunları yazmaktadır: "Amaury'nin monizmi, Hıristiyan varlık metafiziği tarihinde sayısız ucubelerden biri, Eriugenacılıkla diyalektiğin nesebi belli olmayan çocuğudur" (G. C. Capelle'in *L'Amaury de Bene*'sinin önsözü, s. 9). Sert olmakla birlikte biz G. C. Capelle'in eserinin sonundaki cümlesini tercih ettik. Capelle, Amaury'nin Ksenofones'in Aristoteles vasıtasıyla bilinen panteizminden esinlenmiş olma ihtimaline işaret ettikten sonra şunları yazmaktadır: "Kesin olan şeylerle yetinerek şu sonuca varabileceğimizi düşünüyoruz ki, Amaurycilik aşağıdaki üç nedenin sonucudur: Bir yandan *De divisione naturae*'nin ve Hıristiyan yazarların görüşleri, diğer yandan dönemin insanlarının ruhlarındaki özlemler ve nihayet, üçüncü olarak gizli eğilimlerden, özellikle Kutsal Ruh'u beklemeden alınmış olan

yi, Peder de Vaux ile muhtemel varlığını düşündüğümüz ve büyük *feylesûf*'un taşma (südûr) veya tek olan Faal Akıl üzerine tezlerini olduğu gibi alan, hatta onları sertleştiren artık İbni Sinacılığa yakın (*avicennisant*) değil, tamamen İbni Sinacı (*avicennist*) çizgiyi dahil etmemiz gerekir mi? Olabilir. Bu tarihsel ilişki bir yandan diyalektikçinin kendilerine boyun eğmelerinin mümkün olduğu baştan çıkarılmaları diğer yandan İbni Sina'nın büyük tezlerinin kesinlikle yeni-Platoncu ışığını iyi bir biçimde aydınlatacaktır. Ve Hıristiyanlık'taki bu "İbni Sinacı" çizgiyle yapılacak bir karşılaştırma, belki İslam'da o kadar çok Sûfi'nin çok sevdiği varlık birliği (*wahdat al-wucûd*) konusundaki monist formülasyonun doğurduğu probleme belli bir ışık tutabilir.[129]

Buna karşılık Dinantlı David'in kaynakları açık olarak Aristotelesçidir. Bu, şeyler hakkında madde-formcu (*hylomorphiste*) bir görüştür. Ancak onda madde tek gerçekliktir. Böylece David, Aristoteles üzerinden, ileride büyük Albert'in işaret edeceği gibi,[130] birçok Sokrates öncesi filozofla buluşur. Amaury'nin her şeyin formel ilkesi olan Tanrı'sının yerine David'de her şeyin tözü, maddi ilke olan Tanrı geçer.[131] David üzerinde Bèneli Amaury'ninki de içinde olmak üzere doğrudan hiçbir Yeni-Platoncu etkinin olmadığını söyleyen Peder Théry'in tezini aklımızda tutacağız.[132] Ancak o zaman hem ilk maddeye hem belirlenmemiş ayrı Akıl'a özdeş kılınan bu "hareketsiz ve tözü bakımından eksiksiz olan

malzemeyi, yeni bir sentez içinde şekillendiren özgün bir öğretisel düşünce" (a.g.e., s. 87-88). Alınmış olan malzemenin çıkarılan listesi doğrudur ve zikrettiğimiz monografinin yazarının dediği gibi burada Joachim de Flore'un Amaury üzerine doğrudan bir etkisinin olup olmadığının fazla bir önemi yoktur. Fakat "özgün öğretisel düşünce", bize dönemin en kötü diyalektik eğilimlerinin ve onların her metafizik problemi sırf mantık çerçevelerine geri götürme yönündeki zaaflarının bir ürünü olarak görünmektedir.

129. Burada yolumuz üzerinde bir kez daha İbni Hazm'ın İbni Sina'ya yönelttiği, onun tüm sonraki dönem Sûfiliğini varoluşçu bir monizme yönlendirmiş olduğu suçlamasıyla karşılaşmaktayız. Bu "varlık monizmi"nin, *yaratılmış varlığın ontolojik gerçekliğini kabul etmeme konusunda ikincil nedenlerin Eş'arici inkârıyla* örtüşmesi dikkate değerdir. Ve bu tekçilikle Muhyiddin al-'Arabi tarafından en yüksek ölçüde temsil edilen mistik varoluşçuluk, Hallâc'ın hulûl öğretisinden, yani tözlerin ikiliğinin aşk yoluyla birbiriyle birleşme sonucu ortadan kalkması öğretisinden çok daha kolayca resmi öğreti (hatta bazı büyük camiler) tarafından benimsenmiş, onunla bütünleşmiştir.

130. *Com. Des Metaphysiques*, I, 1; IV, c. VII (G. Théry [*Autor du Décret de 1210, I, David de Dinant*] tarafından zikredilmiştir).

131. Bkz. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, Ia, q. III, n. 8, *in corp.*

132. A.g.e., s. 56-57.

İlk Neden"[133], Büyük Albert'in dediği gibi Afrodisyaslı Alexandros tarafından yorumlanmış olduğu biçimde Aristoteles'in Tanrısı değil midir? Bunu düşünebiliriz çünkü David ile (o zaman Arapça'dan yapılan çevirilerle tanınan) Yunanlı şerhçinin sonuçları birbiriyle sıkı bir biçimde örtüşmektedir. Konu üzerinde kendi görüşümüzü belirtmeksizin metinleri dikkatli bir şekilde inceledikten sonra Peder Théry'nin görüşünü zikredeceğiz: Théry'e göre 1. Bilgilerimizin bugünkü durumunda (David ile Alexandros arasındaki) tarihsel ilişki ispat edilemez; 2. David'in materyalizmiyle Alexandros'un materyalizminin esin kaynakları kesinlikle aynı değildir. Birincininki, tümeller probleminin kavram realistçi çözümünün şeyleştirdiği mantık kategorilerine göre diyalektiktir. İkinci ise duyumculuğa dönüktür.[134] Bu, metafiziğe başvurulması gerekirken doğal teolojinin problemlerine diyalektiğin uygulanmasının zararlarının yeni bir örneğidir.[135]

Afrodisyaslı Alexandros, Dinantlı Davud'u esinlendirmiş olmasa bile, sözünü ettiğimiz dönemde Paris Üniversitesi tarafından çok beğenilmiştir. Aziz Albert ve Thomas'dan önce Auvergneli Guillaume, ateşli bir biçimde, buna tanıklık etmektedir.[136] Ve Guillaume'un bazı çağdaşları tarafından savunulduğunu herkese duyurduğu tezler, Faal Akıl ile maddi akıl üzerine tezler, bu kez gerçekten Yunanlı şerhçinin tezlerinin kendileriydi.

3. *Aristoteles ve İbni Rüştçülük*: "Yeni mantık"ın aşırı ölçüde diyalektik uygulamaları eğer teolojik araştırmayı bir çıkmaza götürmekteydiyse, Latince'ye Arapça'dan yapılan çeviriler aracılığıyla Aristoteles'in ilk gelişi onun için daha büyük bir tehlike yaratmaktaydı. O, diyalektiğin sapmalarını düzeltmek yerine daha da derinleştiriyordu. 1210 yılındaki mahkûmiyet olayı, 1215'de

133. A.g.e., s. 48.

134. Bu durumda, David'de şu üç şeyi görmekteyiz: 1. "felsefenin rejimi"den ayrılmış, saf halde "diyalektiğin rejimi"ni; 2. aynı kararnamenin yaptırım alanına girdiklerine göre "yeni mantık"ın bu aşırı kullanımıyla Aristoteles'in doğa felsefesiyle ilgili tezlerinin ilk (İskenderiyeci) etkilerinin birbirlerine ne kadar yakın olduğunu; 3. "felsefenin rejimi"ni güven altına almayı mümkün kılan şeyin, kutsal öğretinin kendisinin iç talepleri üzerine daha derinlemesine bir anlayışa bağlı olarak, Aristoteles'in yeni tanınan tezlerinin meydana getirdiği tarihsel olayın değil, bu tezlerin gerçek anlamda felsefi olarak anlaşılması olduğunu.

135. Aziz Albert'in reddiyesi tam olarak varlığın benzerliğinin metafizik planı içine yerleşecektir.

136. Bkz. G. Théry, *Décret de 1210*, II, IV. bölüm.

güçlendirildi ve Papa X. Gregorios 1231 yılında üniversitelerdeki kürsülerde Aristoteles'in "okutulması"nı yasakladığında te'kid edilmiş oldu.[137] Bu mahkûm etmeler ve yasaklamalar, yeni tanınan Aristoteles metinlerinin beğenilmesini engellemek için yeterli olacak mıydı? Söylemek zordur. Ancak 1230'dan itibaren daha yakın tarihli ve daha baştan çıkarıcı çeviriler, Stageiralı'nın ününü artırmak üzere ortaya çıktılar. Bu sefer doğa felsefesi kadar ahlak ve metafizikle ilgili tezler, özellikle İbni Rüşt tarafından şerhedilen bir Aristoteles, söz konusuydu. Bu Aristoteles, şüphesiz artık Afrodisyaslı Alexandros'un Aristoteles'i değildi. Buna kani olmak için İbni Rüşt'ün kendisi tarafından benimsenmiş olan tutumu göz önüne almak yeter.[138] Alexandros, Arap dünyası ve doğu felsefesi tarafından gerek eserlerinin doğrudan çevirisiyle gerek Themistius aracılığıyla gayet iyi bilinen biriydi. O sıralarda tüm bir Alexandrosçu akım mevcut olmuş görünmektedir.[139] Öte yandan İbni Rüşt'ün şerhlerinin temel hedeflerinden biri açık olarak Aristoteles'in bilgi kuramına Alexandros tarafından yapılmış olan materyalist yorumla mücadele etmektir.

Bundan hareketle İbni Rüşt'ün bu konuda Müslüman bir savunmacı görevini yerine getirdiğini ileri sürmek faydasız olacaktır.[140] İbni Rüşt'ün yorumladığı şekilde İslam dininin ona, yani

137. Belki daha bu tarihte Alexandros'un Aristoteles'ine karışmış olarak İbni Rüşt kılığı altındaki Aristoteles de söz konusuydu. Yasaklamanın konusu, Aristoteles'in özel olarak *incelenmesi* değil, *okutulmasıydı*.

138. Peder Théry'in verdiği metin listelerine (a.g.e., s. 41-62), özellikle İbni Rüşt'ün *De Anima* üzerine şerhinin zikredilen metinlerine (lib. III, IV. bölüm, 5. konuşma, Lyon neşri, devamında 112v, 114v, 115r, 123v) bkz.

139. Bu belki Asin Palacios tarafından incelenmiş olan İbni Masarra'nın çevresine yaklaştırılması iyi olacak olan bir akımdır.

140. *Alexandre d'Aphrodisie*'sinde (yukarıda anılan yayın), Peder Théry bu teze katılmış gibi görünmekteydi. Ancak *l'Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française*'de (Heintz Yay., Oran, 1945) bunu düzeltmektedir. Bu eserde o, (s. 50) şöyle yazmaktadır: "İbni Rüşt felsefe ile gelenekçi İslam arasında bir uçurum meydana getirmişti." Ancak o, Müslüman bakış açısından (Farabi ve İbni Sina içlerinde olmak üzere) İslam filozoflarıyla "gelenekçiler"in karşılıklı pozisyonlarının sınırlarını açık bir şekilde belirlemiş görünmemektedir. Öte yandan çok sayıda Batılı İslam araştırmacıları daha da az ihtiyatlı davranmışlardır: A. F. Mehren, Max Horten, Leon Gauthier ve büyük ölçüde Asin Palacios bu araştırmacılardandır. Onlar çok farklı, hatta karşıt gerekçelerle (din ve imanın değerleriyle ilgili olarak sahip oldukları görüşe göre) gerçekten Yunan tarzında İslam felsefesini kelimenin dar anlamında "bir Müslüman felsefesi" olarak göz önüne almaktadırlar ve Max Horten onu İslam lehine gerçek bir savunma çabası olarak görmekte tereddüt etmemektedir. *EI*'deki *Falsafa* maddesine ve örneğin *Texte zum Streit zwischen Glauben und Wissen im İslam*, Bonn, 1913'e bkz. Yazarın düşüncesi bakımından çok karakteristik olan bu küçük eserde

İbni Rüşt'e kendi felsefesiyle uzlaşabilir bir şey olarak görünmüş olabileceğini severek kabul ediyoruz -buna karşılık materyalist bir tez, din hakkındaki bu anlayışı ancak temelinden havaya uçurabilirdi-. Fakat İbni Rüşt'ün tutumunun tüm inceliği dogma ve vahiy hakkındaki kendi özel yorumunda yatmaktadır ve sonuçta İslam'da öğreti konusunda bir en üst yetkili kurumun olmaması onun bu görüşünü kelamın resmi teologlarına aykırı olarak savunmasını mümkün kılmaktaydı. Çünkü Aristoteles'le ilgili okuması, formun önceliğine dayanan tinsel (*spiritualiste*) bir okuma olsa da İbni Rüşt bütün insanlar için Faal Akıl'ın, hatta "maddi" aklın tekliğini ve sonuçta (İbni Sina'nın tersine) ruhlarla ilgili olarak bireysel olmayan bir ölümsüzlüğü ileri sürmektedir. Buna, İbni Sina'da olduğu gibi, *ezeli olarak yaratılmış bir evren* tezi ve *bedenlerin dirilmesi konusunda alegorik açıklamalar* eklenmekteydi.[141] Bunlar ise İbni Sina'nın onlara karşılık olan açıklamalarından daha sıkıntılı olan şeylerdi.[142]

Latin İbni Rüştçülüğünün yeniden ele alacağı belli başlı tezler bunlar olacaktır.[143] Bu tezlerin hangi belli noktalarda saf bir

iman, vahiy, doğaüstü kavramlarının kendileriyle ilgili olarak yanlış yorumlar, sıktır. Tartışmanın esasının kendisi için bkz. aşağıda üçüncü kısım, I. bölüm, s. 472-479.

141. İbni Rüşt bunları sadece Aristoteles'in eserlerini şerhlerinde değil -sonuçta onlarda yaptığı, sadece Üstadın görüşlerini açıklamaktı-, felsefenin İslam bakımdan doğru görüş (*orthodoxe*) içinde olduğunu kanıtlamak için yazmış olduğu ve tarihsel olayların ürünü olan eserlerinde de söylemektedir. Bedenlerin dirilmesiyle ilgili olarak örneğin, *Tahâfut al-Tahâfut*'un son sayfalarına bkz (Bouyges neşri, Biblotheca arabica scholasticorum, Beyrut, s. 580-586). Ama bu sayfalarda verilen açıklamalar kendi paylarına ancak peygamberlerin "sembol ve mecazlar"ını lafzi anlamlarında almaları gereken sokaktaki insan ile vahyedilmiş metinlerin karanlık anlamlarına nüfuz etme hakkına ve ödevine sahip olan "derin bilgi sahibi insanlar" (yani filozoflar) arasında yapılmış olan ünlü ayrımla anlaşılabilir (*Fasl al-maqâl*, a.g. neşir ve *Kaşf al-Manahij*...). Öte yandan bu ayrım, İbni Rüşt'e özgü olan bir ayrım da değildir. Onun kaynağı önümüzde bulunan olayda belki İbni Rüşt'ün hasmı olan Gazali'nin kendi risalelerinde bulunmaktadır. İbni Rüşt'ün kişisel katkısı, ara bir sınıf, "kelamcılar" veya "diyalektikçiler" sınıfı üzerine yaptığı vurguda yatmaktadır. Bunlar, yani hangi okula ait olurlarsa olsunlar, kelamın savunucuları olanlar, "hasta zihinler"dir, "tehlikeli insanlar"dır ve İbni Rüşt, Gazali'nin kendisini de bu insanlar içine dahil etmek ister. Kendi davasını savunma özelliği açık olan *Fasl*'da İbni Rüşt'ün Gazali'nin *Tahâfut al-falâsifa*'de (Bouyges neşri, s. 334 vd) bu konuda doğu felsefesine yöneltiği o kadar doğrudan saldırısına rağmen bedenlerin dirilmesi konusunu cepheden ele almaya cesaret eder gibi görünmediğini belirtmeliyiz.

142. Özel olarak *Najât*'ın, *İshârât*'ın, *Risâlat fi l-'Işk*'ın öte dünya öğretisine bkz. *Kitâb al-Ma'âd'* monografisine de (Alpago'nun *Liber mahat* başlığı altında Latince çevirisi) bakılmalıdır.

143. Burada Peder Mandonnet'nin ünlü eserine göndermekle yetineceğiz: *Siger de Brabant et l'avérroisme Latin au XIII. siècle*, Cilt I ve II, ikinci baskı, Leuven, 1908-1911.

İbni Sinacılıkla uyuşup uyuşmayacakları görülmektedir. (İslam'da Müslüman inancıyla uyuşmaları meselesi gibi) onların Hıristiyan inancıyla uyuşturulmaları meselesi de şüphesiz ortaya konulmaktaydı. Siger de Brabant'ın ve öğrencilerinin düşüncesi, uzun süre birinin diğeriyle mümkün bir teması olmaksızın kendi planında hareket eden biri akıl, diğeri imanla ilgili "çifte hakikat" kuramıyla yorumlanmakla yetinilmiştir. Bu, iman ve aklın köktenci bir şekilde birbirinden ayrılması, bir yanda saf imancılık diğer yanda saf akılcılık anlamına gelmekteydi. Leon Gauthier gibi bir İslam araştırmacısı, bu belli anlamda Latin İbni Rüştçülüğünün aşırılıklarının karşısına İbni Rüşt'ün doğru ölçüsünü koymaktadır. Ona göre İbni Rüşt, biri halk ve filozoflara, onların her ikisi için de geçerli olan imgesel (din), diğeri sadece filozoflara, "derin bilgi sahibi insanlar"a tahsis edilmiş olan akılsal (felsefe) olmak üzere ikili bir kıyafete bürünmesi mümkün olmakla birlikte *kendisi bakımından tek olan bir hakikat*in savunucusudur. Ve (geçen yüzyılın eski bilimci akılcılığı anlamında bir akılcı olan) Gauthier, İbni Rüşt'ün tutumunda sözü edilen problemlerin gerçek bir çözümünü görmekten uzak değildir.[144] Bir Mehren veya Palacios, hatta bu ikili kıyafetin içsel anlamını kabul etmeyi reddedecek, İbni Rüşt'ün bu kendini savunmasını fazla kontrol etmeksizin, olduğu gibi alarak, onun tutumunun, *inançlara tamamen saygılı bir tutum* olduğunu ileri sürecektir.[145]

P. Glorieux'ünün *DTC*'nin *Siger de Brabant* maddesindeki diğer göndermelere ve daha önce zikredilmiş olan M. Van Steenberghen'in (tartışması gereken) bilgince eserine bkz.

144. Gauthier, öte yandan fazla basit bir biçimde, İbni Rüşt için dinin felsefeye üstünlüğünün ancak faydayla ilgili bir üstünlük olduğu sonucuna geçmekte ve *Fasl al-maqâl*'ın kendisinin de onayladığı "halka bir din gerekir" ünlü görüşüyle ilgili olarak, bunun şimdiye kadar yapılmış olan en büyük açıklama olduğunu sözlerine eklemektedir (*La theorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, doktora tezi, 1909, s. 111). Vaktiyle Renan (*Avérroes et l'averroiusme*, Paris, üçüncü baskı, 1866) ve Tj. de Boer (*Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd*, Strazburg, 1894, s. 96 vd), İbni Rüşt'ü Latin İbni Rüştçülerinden ayırarak aşağı yukarı aynı sonuca varmışlardı.

145. Bkz. A. F. Mehren, *Etudes sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali*, *Museon*, Leuven, Kasım 1888 ve Ocak 1889 içinde ve *El Averreismo teologico de Santo Tomas de Aquina*'da. Miguel Asin'e göre Thomas'ın akıl ve iman arasındaki ilişkiler üzerine tezleri İbni Rüşt'ün tezleriyle uyuşmaktadır (aşağıda bu konuyla ilgili kendi görüşlerimizi açıklayacağız) ve Latin İbni Rüştçülerinde karşılaşılan şeyler, İbni Sina'nın tezleridir. Peder de Vaux'un teklif ettiği gibi (a.g.e., s. 15) XIII. yüzyılın ortasından itibaren saf İbni Sinacı bir akımın ortak noktalara sahip olduğu İbni Rüştçü bir akımın içine alınıp eritilmiş olduğu görüşü, daha evvel söylediğimiz gibi, bize son derecede muhtemel bir varsayım gibi

Latin İbni Rüştçülerinin, üstatları İbni Rüşt'ün düşüncesini biraz tahrif etmiş veya en azından sertleştirmiş olduklarını kabul ediyoruz. Ancak belki bu "tahrif"in İslam ortamından Hıristiyan ortamına geçerken kaçınılmaz olduğunu göstermek zor değildir.

Gerçekten de İbni Rüşt kutsal metinlerin sadece "derin bilgi sahibi insanlar"a ayrılmış bir yorumu adına, Kur'ani inancın ifadesinin kendisi olan dogmanın, herhangi bir üst tinsel otorite tarafından tanımlanmamış olması ölçüsünde, kendisinin İslam diniyle tam bir uyum içinde olduğunu ileri sürmektedir. (Katolik) Hıristiyan ortamda ise Siger de Brabant böyle davranamazdı. Ama onun kendini savunması, sonuçta, "çözümleri"ni kesinlikle hakikate göre değil, Filozof'un (Aristoteles'in) niyetine göre "belirlemek" istediğini söylediğinde *fasl al-maqâl*'ın savunması kadar ikna edici değil midir?[146] Şüphesiz Filozof (yani İbni Rüşt tarafından şerh edilen Aristoteles), Siger de Brabant için insan aklı tarafından erişilebilir olan en yüksek zirveyi temsil etmektedir. Fakat İbni Rüşt'ten daha saygılı olan Siger, bu "en yüksek zirve"nin doğaüstü bir biçimde vahyedilmiş olan hakikat kadar "doğru" olduğunu kesinlikle söylememektedir. Peki, ya vahyin Filozof'la uyum içinde olmadığı ortaya çıkarsa ne olacaktır? O zaman "*in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superet.*"[147] (Vahyin konusunun imana ilişkin içsel sırlar olduğu ve onlarla ilgili bir en yüksek öğretisel otoritenin mevcut bulunduğu) Hıristiyan ortamında, Siger, İbni Rüşt'ün İslam ortamında yaptığı gibi kendi felsefesi ile din arasında bir uyumu arayamazdı. Ama o bir sıçrayışla bu uyumu *imanda, imanın akıl üstü özelliğinde* elde etmek istemektedir. İman, böylece basit insani araştırmanın aşağı dereceden planında, onun aklını istediği gibi çalışmakta özgür bırakacaktır.[148]

görünmektedir. Fakat İbni Rüştçü akım, şüphesiz İbni Rüştçü akım olarak vardı ve o, İbni Rüşt'ün şerhlerinin incelenmesi sonucu ortaya çıkmıştı. Eğer o İbni Sinacı akımı içine alıp eritmişse, bunun nedeni tam da onun "çok daha geniş" ve "çok daha güçlü" olması ve tek başına ilgiyi üzerine çekmesi"ydi (aynı yer). İbni Sinacı Augustinusçuluğun başarısı ise özel olarak İbni Sinacı bir akımın ilerlemesine karşı ancak sağlam bir engel oluşturabilirdi.

146. P. Glorieux, *Siger de Brabant* maddesi, *DTC*, sütun 2049.

147. *De Anima intell.*, cilt II, s. 169 (P. Glorieux tarafından yukarıda adı geçen eserde, sütun 2070'de zikredilmiştir).

148. Eğer kendisini yukarıda isimlerini saydığımız İslam araştırmacılarının İbni Rüşt'ü ele aldıkları saflıkla ele alırsak, şüphesiz Siger'in tam olarak doğru yolda

Gerçekten artık her ikisi de saf akılsal, yani aklın ürünü olan varlıklardan başka bir şey olmayan sözde bir doğa ile sözde bir doğaüstü arasında bir kopma meydana gelmektedir. İyi bilinmeyen bir gelişmenin de Siger'i, son yazılarında böyle bir tutumu ciddi olarak yeniden gözden geçirmeye sevk etmiş olması mümkündür. Hatta o, Aziz Thomas'ın etkisiyle İbni Rüştçülükten çok, daha hakiki bir Aristotelesçiliğe geçmiş olabilir.[149] Ne var ki, güçlü gerçek bir Aristotesçilik, XIV. yüzyılda Padova ve Bologna gibi Paris'te de yaşamaya devam edecek ve gerektiğinde Siger'den bağımsız olarak Müslüman üstada dayandığını ileri sürecek olan bir Aristotelesçilik gelişirken, zamanına damgasını vuracak olan bu birinci tarzdaki Siger'dir. Akıl ve iman ilişkileri problemi için teklif edilen çözüm ne olursa olsun, tüm akılsal çalışma sadece İbni Rüşt tarafından şerh edilen Aristoteles'in kelimesi kelimesine alınan sözlerine dayanan bir insan aklı planında cereyan etmektedir.

Bu durumda böyle bir tutumun pratik olarak akılsal kurgular yararına inkâr edilen imanın hayatı gibi teolojik bilginin gelişip serpilmesi bakımından da getirebileceği tehlikeler[150] açıktı. Çekiciliğinden ötürü benimsenen "tinselcilik" (*spiritualisme*), bu tehlikeleri ortadan kaldırmak şöyle dursun, daha da ağırlaştırmaktaydı. Zamanın büyük düşünürleri, önce Aziz Bonaventura, daha sonra Aziz Thomas ve Aziz Albert bundan dolayı telaşlanmışlardır.

---

olan Katolik bir teolog olduğunu söyleyemeyiz. Ama sadece iman ile akıl arasındaki ilişkiler konusundaki açık öğretisini göz önüne alır ve Aristoteles'in Rüştçü diye adlandırılan yorumlarını bir kenara bırakırsak -nasıl ki sözünü ettiğimiz İslam araştırmacıları da İbni Rüşt'ün hemen hemen sadece tarihsel koşulların ürünü olan eserleriyle ilgilenmişler veya onun şerhlerinden sadece kendi görüşlerini teyit eden tezleri almışlarsa-, Siger'in kolayca saf teoloji alanında imancı eğilim veya yaklaşımların bir öncüsü olduğunu söyleyebiliriz.

149. Bkz. P. Glorieux, a.g.e., sütun 2050-2051.

150. Çünkü İbni Rüştçü tutumu yönlendiren şey, her halükârda, kesinlikle "imana sıçrama" değildi ve bu akılsal kurgular akılsal planın kendisinde çoğu kez oldukça zayıf kalmaktaydılar. İslam filozofları gibi İbni Rüştçüler de esas anlamında teolojik olan bir alanı tek başına akla, aklın doğal ışığına açmaktaydılar ve sonuçlar, artık teolojinin kendi ışıkları altına yerleşmediklerinden ötürü ayakta durmakta zorluk çekmekteydi. Öte yandan bunun bir sonucu olarak artık felsefî kesinliğin kendisi de korunmamaktaydı. Albert ve Thomas sadece akılsal temellerin söz konusu olduğu yerlerde akılsal planda, hatta çoğu zaman basit olarak Aristoteles'in daha iyi bir kavranılması planında mücadeleyi yürütmüşlerdir.

Bu sonuncular, Arıstoteles'i "Şerhçi'sinden kurtarma",[151] İbni Rüştçülüğü reddederek saf Aristotelesçiliği ortaya çıkarma girişiminde bulunmuşlardır. Ancak bu arada İbni Rüşt'ün mükemmelleştirilmiş avadanlığından da yararlanmışlardır. Albert'in düşüncesi birçok bakımdan Augustinusçulukla dolu kalmaktaydı. Bununla birlikte İbni Rüştçülerin yanlışlarının karşısına koyduğu şey, sıkı Augustinusçu-İbni Sinacı akım gibi blok olarak bir reddetme değildi; daha o zamandan daha geniş bir sentez amacıyla bir ayrım yapma çabasıydı. Albert ve ondan daha da çok Aziz Thomas, bu girişimlerinde, doğrudan Yunanca'dan yapılmış olan çevirilerden yardım almışlardır. Daha önce eski çevirilerin varlığına ve Cremonalı Gerard'ın gerektiğinde Arapça metni düzeltmek için Yunanca metinden yararlandığına işaret etmiştik. Henri Aristippe'in çevirileriyle Toledo'dan İngiliz ve Fransız üniversitelerine geçen tüm Yunancı harekete de işaret ettik.[152] Nihayet XIII. yüzyıl, Alexandros'un, Themistius'un veya İbni Rüşt'ün "okumaları"dan bağımsız olarak tüm Aristoteles'i Latin dünyası için elde edilebilir kılmıştır (ve Moerbekeli Guillaume'un çoğu zaman Aziz Thomas'ın açık isteği üzerine çalıştığını biliyoruz).

1270 yılında Paris piskoposu Eugène Tempier, 13 İbni Rüştçü tezi mahkûm eder.[153] Durum yeniden tam olarak tesis edilir mi?

151. G. Théry, *Entretien sur la philosophie musulmane*, s. 94.

152. Bkz. yukarıda s. 359-360.

153. Peder Mandonnet tarafından *Siger de Brabant*, cilt II, s. 129'da ve Peder Théry tarafından *Entretien*, s. 95'de olduğu gibi tekrar edilen tezler. Bu tezleri Müslüman filozoflarla ilgili olarak yerlerine yerleştirmek istersek, şuna işaret edeceğiz: 1. Onlar arasında bir kısmı İbni Sina ve İbni Rüşt'te ortaktır (tek bir Faal Akıl, determinizm, alemin ezeliliği vb); 2. Bazıları İbni Rüşt'te vardır ama İbni Sina'da yoktur (ruhun ölümden sonra bireysel olarak varlığını sürdürmemesi: sonuç olarak "insan aklının sayı bakımından tekliği" Rüştçü bir tezdir ama Sinacı değildir); 3. Nihayet başka bazıları kelimesi kelimesine alındığı takdirde ne İbni Rüşt'e ne de İbni Sina'ya aittir: örneğin, Tanrı'nın tikelleri bilmediği (10. tez); Kendisinin dışında hiçbir şeyi bilmediği (11. tez); insan eylemlerinin tanrısal inayetin etkisi altında bulunmadığı (12. tez). Daha önce Farabi, Tanrı'nın tümelleri bildiğini söylemekteydi. İbni Sina'ya göre ise Tanrı tikelleri (*cuz'iyyât*) bilir ama onları, ileride Gazali'nin büyük eleştirilerini üzerine çekeceği bir biçimde, ancak "tümel görüntüleri altında" bilir (*Şifâ*'nın Metafizik kısmı, Lat. Çev. Venedik, 1508, VIII, 6, özellikle f. 100, r. b, ve v. a. ve *Najât*, Arapça neşir, Kahire, s. 404-408). Nihayet İbni Rüşt genellikle *Fasl*'ın arkasında basılan (Gauthier neşri, s. 34 vd) "ezeli (tanrısal) bilgi" (*al-'ilm al-qadim*) üzerine küçük bir risalede açık olarak Tanrı'nın tikellerin bildiğini savunur. Bu açıdan mahkûm edilmiş olan 10. ve 11. tezler İbni Rüşt'ten çok (bozuk bir biçimde olmakla birlikte) İbni Sina'ya yakındır. Ancak bu Latin İbni Rüştçülerinin özellikle İbni Sinacı olduk-

Hayır. Çünkü başlangıçta mahkûmiyetle ilgili kararnamenin içine giren 13 değil, 15 tezdi. Ve Eugene Tempier tarafından muhafaza edilmeyen son iki tez, artık İbni Rüştçü tezleri değil, Aziz Albert ve Thomas'ın savundukları şekilde Aristotelesçi-Thomascı tezleri tekrarlamaktaydılar. Onların suçu, felsefî planda, Augustinusçu-İbni Sinacı akım tarafından benimsenmiş olan tezlere karşı çıkmalarıydı.[154] Aşırı eğilimleri 1270 tarihli kararname tarafından mahkûm edilme tehlikesi taşıyan[155] bu Augustinusçu-İbni Sinacı akım, 1277'de, Thomas'ın ölümünden üç yıl sonra rövanşını almıştır. Teoloji biliminin tüm kapsamını içine alan 219 tez, Eugene Tempier tarafından tespit edilmiş ve Paris Üniversitesi tarafından yasaklanmıştır.[156] Yasak sadece ilk hedef olan Brabantlı Siger'in İbni Rüştçülüğünü değil, Kindi, Farabi, İbni Sina, Gazali vb tüm Arap Aristotelesçiliğini içine almaktaydı.[157] Onlar arasında 20'si,

---

ları şeklindeki tezi tasdik etmek için yeterli değildir. Bu yaklaştırmaları açıklayabilecek farklı nedenler vardır: İbni Sinacı akımların kalıntıları, bundan kesinlikle daha az önemli olmayan Afrodisyaslı Alexandros'un Aristoteles okumalarından esinlenmiş akımlar. Nihayet ortaçağda bilinen ve kullanılan İbni Rüşt'ün esas olarak Aristoteles'in şerhçisi olan İbni Rüşt olduğunu, İslam filozoflarının iyi birer Müslüman olduklarını savunmak için yazılmış kitap veya risalelerin yazarı olan İbni Rüşt olmadığını unutmayalım. Oysa çağdaş İslam araştırmacıları bunun tersine, hemen hemen yalnızca bu kitaplara veya risalelere dayanmaktadırlar. Ve bu kaynak farklılığı birçok yanlış anlamayı açıklamaktadır. Son olarak tanrısal öngörünün (*providence*) reddini konu alan 12 numaralı tezle ilgili birkaç söz söyleyelim. Aslında Müslüman filozoflar "inayet" diye adlandırdıkları "tanrısal öngörü"yü kabul etmekteydiler (örneğin İbni Sina, *Şifâ*, Met. IX, 6, f. 105 v. b., *Najât*, s. 166, *İshârât*, Forget neşri, s. 185). Fakat zorunlu yaratım ve evrensel determinizmle uyum içinde olan öngörü, yani İlk Varlık'ta O'ndan taşan iyinin düzeninin bilgisiyle Tanrı'nın onun hakkında sahip olduğu bilgiye göre iyinin düzeninin kendisi arasındaki karşılıklı ilişki gibi bir şey olan öngörü, bir Hıristiyan'ın bakış açısından inayetin inkârı gibi bir şeydir.

154. Söz konusu iki tez, insanda tözsel formun tekliği ve meleklerin doğasının basitliğiydi. Augustinusçular tözsel formların çokluğunu ve meleklerin ikili bir doğaya (madde-form) sahip olduğunu ileri sürmekteydiler. İbni Sina'da maddesi olmayan Akıllar, Ruhlar ve hatta göksel Cisimlerin bedenleri, Müslüman geleneklerinin meleklerine özdeş kılınmıştı. Auverngneli Guillaume'un çok alay ettiği şey, İbni Sina'nın gök kürelerinin hareketlerini irade ve aşka dayanan arzuyla açıklamasıydı.

155. Çünkü 1270 kararnamesinin ilk iki tezi, Tanrı'yı bir tür maddeden bağımsız Faal Akıl yaptığı için mutlak aydınlamacılığın zımni olarak mahkûm edilmesini içermekteydi.

156. Bkz. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, cilt II, s. 176-191; G. Théry, *Entretien*, s. 98-99 vb. Eugène Tempier'yi bu tezleri bir araya getirmekle görevlendiren Papa XXI. Jean'dı (Augustinusçu-İbni Sinacı İspanyalı Pierre). Ancak onun, onu daha ileri gitmekle, yani mahkûm etmekle görevlendirmediği de doğrudur.

157. Yanlış anlamayalım: *Maqâsid*'in Gazali'sini. Bu kez İbni Sina'nın açık tezlerinin birçoğu mahkûm edilmişti ama dönemin Augustinusçu eğilimlerinin deyim yerindeyse bilinç altına nüfuz etmiş olduğu ölçüde değil.

Albert ve Thomas'ın maddenin bireyselleştirici olduğu tezine yöneltilmişti. Birkaç gün sonra Canterbury başpiskoposu olan Dominiken Kilwardby, onlara tözsel formlarla ilgili olarak Aziz Thomas'dan çıkarılmış 30 yeni tez ekleyecektir. Bu, felsefi Augustinusçuluğun zaferi ve Aristoteles'in reddidir.[158]

Fakat felsefe ile teoloji arasındaki ilişkilerin tüm geleceğini tehlikeye düşürme tehdidi gösteren bu zafer, uzun süreli olmadı. Albert, büyük öğrencisini savunmak için Almanya'nın derinliklerinden geldi. Ertesi yıldan itibaren Vaiz Kardeşler (Fréres Prêcheurs) Tarikati resmen Thomascı pozisyonu benimsedi ve Kilwardby, Papalığa çağrıldı.[159] Muhalefet, bundan dolayı silah bırakmadı ve özellikle Fransisken Tarikatinde, Kilwardby'in Canterbury piskoposluğunda halefi olan Jean Peckham, 1284 ve 1286'da bazılarını "sapkınlık"la suçlayacak kadar ileri giderek Thomascı tezleri yeniden mahkûm etti[160]. Ancak Thomas 1323'de aziz ilan edilecek ve Eugène Tempier'in kararı 1324'de halefi tarafından geri alınacaktır. Augustinus-İbni Sinacı akımın Hıristiyan inancını kendi felsefi pozisyonlarına bağlama girişimi bu kez kesin olarak başarısızlığa uğrayacaktır.[161]

Tarihsel olaylar, üzerlerinde düşünülmelerini ister. 1210 ve 1215 mahkûmiyetleri dönemin isyankâr çevrelerinde Aristoteles'i daha fazla inceleme yönünde kışkırtıcı olmuş görünmektedir. Yasaklamalar, öte yandan, kısa sürede yürürlükten kalkmıştır ve 1231'de IX. Gregoire tarafından konulmuş olan yasak, on yıl sonra Aziz Albert'in Stageiralı'yı okumasına engel olmamıştır. 1270 mahkûmiyeti, bundan daha da çok 1277 mahkûmiyeti, bir

158. O halde muzaffer olan bizce (aşırılık yanlısı olmayan), Augustinus-İbni Sinacı akımdır. 1277 kararnamesini de Vulf'un *Histoire de la philosophie medievale*'inde takdim ettiği anlamda, "eski skolastik"in bir zaferi yapmak, Gilson ve Peder de Vaux'un çalışmalarından sonra artık kabul edilemez. 1277 kararnamesinden az sonra *Correctorium fratris Thomae*'sini yayınlamış olan ve de Wulf'un "Thomascılığa karşı eski skolastiğin şampiyonu" olarak takdim ettiği İngiliz Fransisken Guillaume de le Mare, aynı eğilimlere aittir.

159. Bkz. G. Théry, *Entretien*, s. 100.

160. Jean Peckham tözsel formların tekliği tezini "sapkınlık"la suçlamak istemekteydi (bkz. Cayre, *Patrologie*, II, s. 631).

161. Burada biraz felsefe ile teoloji arasındaki ilişkilerde Bâkıllânîci Eş'arileri, vesileci atomculuklarını sanki *Kur'an*'la aynı özelliğe sahip bir şey gibi görmeye götüren o yanlış anlamaya benzer bir şeyle karşılaşmaktayız. Bir tarafta Eş'ariler, diğer tarafta XIII. yüzyılın Fransiskenleri olmak üzere her iki durumda da özerk bir felsefe ilkesi ya görmezlikten gelinmiş (Eş'ariler) veya reddedilmiştir (Fransiskenler).

kez Thomas-karşıtlığından arındırıldığında[162], tersine İbni Rüşt-çülüğün yolunu tıkamıştır.[163] Ama bunun nedeni, bu mahkûm etmelerin zamanın entelektüel çevrelerinde İbni Rüşt'ün Büyük Albert ve Aziz Thomas tarafından girişilmiş olan akıllı reddinden yararlanamamış olmasıdır. Onlar, yani bu mahkûm etmeler, bu iki büyük Üstadı aforoz etme amacı içinde olmuşlar fakat onların kendilerinden ötürü etkili olamamışlardır. Çünkü bu iki Üstad, yanlışın, içinde bulundurduğu doğruyu görmüşler, hakiki bir sentezde bu doğruyu, ait olduğu yere geri vermişler ve felsefi ve epistemolojik bir probleme aynı türden bir cevap vermeyi bilmişlerdir.

IV. Formel İlkelerinde Çözüm

Gerçek çözümü kesinlikle Aquinolu Aziz Thomas'ın dehasına borçluyuz. Bu çözümün konusu, hem teolojik bilginin doğasıdır hem de onun felsefi avadanlığının niteliği. Bu çözüm, böylece teşekkül etmiş Hıristiyan teolojisiyle İslam'ın felsefi-teolojik düşüncesi arasındaki ilişkileri yerine yerleştirmemizi mümkün kılan tek şey olduğundan, bizim için daha da büyük bir önem taşımaktadır.

A. *Bilimle Bilgeliğin Barışması*

θεολογία [*Theologia*], yani *sacra doctrina*, Patristik çağ boyunca "insanın içine akıtılmış durumda bulunan" bilgeliğin ışığı altında gelişmişti. Onun adeta bir özlemi olarak kalmaktaydı. Kutsal metinlerden (*l'Ecriture*) beslenen ve sevgi tarafından yönlendirilen bu büyük düşünme, Aziz Bernard'ta hayranlık verici

162. "Bu ünlü 1277 mahkûm etme olayında Aziz Thomas'a yöneltilmiş olan suçlama, dikkatimizi genel içeriğinden ve içine aldığı ve savunduğu Hıristiyanlık alanından uzaklaştırmamalıdır." M. D. Chenu, *La theologie comme science au XIII siecle*, s. 118).

163. Şüphesiz, onu tek bir darbede ortadan kaldırmaya muvaffak olmaksızın. Ona yol açan şeyler, 1327 yılında aforoz edilmiş olan XIV. yüzyıl İbni Rüştçülerinin, Jandunlu Jean ve Paduvalı Marcilius'un açık abartmaları olacaktır. "Çifte hakikat" kuramı diye adlandırılan şey, Brabantlı Siger'den daha doğrudan onlarda temelini bulabilir. Ve *Defensor pacis*'sinde Paduvalı Marcilius mantıksal olarak ilerideki Protestan Reform olayını haber veren bir Kilise anlayışına varır. Öte yandan bu, Marcilius'un tezlerinin kendisinin XIII. yüzyılın İbni Rüştçülerinin tezlerinden belirgin bir biçimde farklı olduğu değil; imanın doğaüstü ışığı tarafından aydınlatılmış bir teolojik bilginin ilkesinin kendisinin daha bilinçli bir biçimde reddedilmesi anlamına gelmektedir.

meyveler vermekteydiyse de artık bütün zihinlerin ihtiyacını karşılama ve onların özlemini çektikleri insan doğasına özgü bilme yöntemine göre doğaüstü hakikate ve onun ışığına doğru ilerleyen ve bir başkasına iletilebilir nitelikte olan bilgiyi meydana getirme konusunda yeterli olmamaktaydı.

Teoloji, bilgeliktir. Peki, onun bir bilim olması da mümkün olacak mıdır? Veya bilgelik ile bilim arasında ortadan kaldırılamaz bir çelişki mi vardır?

Büyük mesele her zaman akıl ile imanın, felsefe ile kutsal bilginin ilişkileri meselesi olarak kalmaktaydı. Augustinusçu eğilimler asıl anlamında felsefi araştırma çabasıyla iman tarafından aydınlatılan aklın işini bir aynı ışık altında üstlenmeyi istemeye devam etmekteydiler. Bu tutum, bu şekilde ele alınan felsefenin Augustinus'ta gördüğümüz gibi, tüm akılsal boyutları üstlenmemesi ölçüsünde Kilise Babaları'nda meşru bir tutum olarak kalmaktaydı. Ama XIII. yüzyılda, yani İbni Sinacı Augustinusçuluğun mecburen daha sistemli olan akımlarında maddeden ayrı olan Faal Akıl'ın -alenen inkâr edilmesine karşılık- aydınlanmacı kuramların yakasını bırakmadığı bir çağda, durum artık değişmişti.

Diyalektikçiler bir anlamda aklın ışığıyla imanın ışığını daha açık bir şekilde birbirinden ayırmışlardı ama onlar "form"la ilgili konuları birbirine karıştırmışlardı; öyle ki, kutsal bilginin tüm alanını tek başına akla terk etmişlerdi ve bunun onun kendisini ortadan kaybolmaya götüreceğini fark etmeksizin kutsal bilginin alanını çoğu kez tek anlamlı (*univoque*) bir yönde açıklamaya gitmişlerdi.

Aristoteles'in önce doğa felsefesi, sonra metafizikle ilgili tezlerinin ilk gelişi meseleyi "felsefenin rejimi"nin lehine ortadan kaldırmamış, tersine, başlangıçta güçlükleri artırmış görünmektedir. Vitryli Jacques gibi "Sanatlar"ın tüm "hazırlayıcı bilgi" değerini kabul edenler bile doğa bilimleriyle ilgili kitapların (*libri naturales*) (Hıristiyanlığa) girişini mahkûm etmişlerdir. Auxerreli Guillaume da aynı yönde savunma yapar. Bunun tersine Aziz Albert yeni unsurların gelişini savunurken, Papa IX. Gregoire, teolojinin *dünyevi felsefe tarafından kirletilmesine* asla izin vermeyeceğine yemin eder.[164]

Her iki tarafta da karıştırma tehlikeleri bol miktarda kendisini

164. Bkz. M. D. Chenu, *Théologie sc.*, s. 28-32.

gösterir. Her şey gerçekten bu yeni unsurların kendisi altına yerleştirilecekleri ve yeniden düşünülecekleri ışığa bağlıdır ve Afrodisyaslı Alexandros'un öğrencilerinin teklif ettikleri "okumalar" karşısında ve Latin İbni Rüştçülüğünün gelecekteki dramını beklerken IX. Gregoire'ın bu yeminlerini anlamaktayız. Gerçekten de işin içinde olan *doctrina sacra*'nın doğasının kendisidir. Daha XII. yüzyılda ve öğretimin henüz *pagina sacra*'ya çok yakın olduğu zamanda, Gilbert de la Porrée, Salisburyli Jean, Lilleli Alain bir yandan farklı bilimlere farklı yöntemlerin uygun düştüğü, dolayısıyla *doctrina sacra*'ya doğa bilimlerinin yönteminin uygulanmasının uygun olmadığını vurgularlarken, öte yandan teolojiyi bir bilim gibi ele almaya, ona bilimler olarak teşekkül etmiş bilgilere özgü metodoloji kurallarını uygulamaya başlamışlardı.[165] Aristoteles'in "şeylerin nedenleriyle kesin bilgisi" şeklindeki bilim tanımı, bilgilerin İbni Sina tarafından yeniden ele alınan Aristotelesçi sınıflaması,[166] tartışmaya tüm genişliğiyle gelişme imkânı vermek üzere zamanında ortaya çıkmışlardır.

Bu tartışmanın tarihsel içeriğini özetlemek için Peder Chenu'nun güzel çalışmasından esinleneceğiz.[167] Önce meseleyi formüle edenlerin XII-XIII. yüzyılların İbni Sinacı Augustinusçuluğunun savunucuları olduklarını belirtmemiz gerekir. Ancak onlar, ona olumsuz veya hemen hemen olumsuz bir cevap vermişlerdir. Onlar varsayımlarında ellerinden geldiğince ileri gideceklerdir. Bazıları "imanın anlaşılması" (*intellectus fidei*) tarafından girişilen entelektüel çabayla ilgili olarak açık bir görüşe sahip olacaklardır. Ancak *ışık* ve *konu* ayrımları yapılmadığı, felsefenin bağımsızlığı tanınmadığı sürece sözü edilen bilim kavramının kendisi bile ancak yetersiz olabilirdi.

Auxerreli Guillaume, 1220'den itibaren bir bütün olarak imanın doğaüstü olduğunu ama onun güvenilebilirliğinin akılsal plana ait olduğunu savunmaktaydı. Böylece o kutsal bilginin savunmacı (*apologétique*) ve aydınlatmacı (*illuminatrice*) işlevleri arasındaki ayrımı haber vermekteydi. Gerçekten bir süre için akılsal çalışma bu işlevlerin sadece ilkine uygulanacaktır ve geri

165. Bkz. M. J. Congar, *Théol.* maddesi, sütun 369-370 ve M. D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XII. siècle*, *RSPT*, Mayıs 1935, s. 258 vd.

166. Bkz. yukarıda s. 225-226 ve birinci kısım, II. bölüm, s. 149, 15 numaralı dipnot.

167. Bkz. *La théologie comme science au XIII. siècle*. Bu eserin kendisinin de aynı başlığı taşıyan bir makale (*Archives*, Cilt II, 1927, s. 31-71) ile yukarıda zikredilen makaleyle hazırlığı yapılmıştır.

kalanla ilgili olarak *doctrina sacra,* bu Augustinusçu çizgide, "kutsal öğreti"yle eşanlamlı bir terim olarak kullanılacaktır. Dolayısıyla Halesli Alexandre teolojinin bir bilim olup olmadığı (*utrum doctrina theologiae sit scientia*) sorusunu açık olarak ortaya attığında, bunu, vahyin esinini bilimin akılsal olarak kazanılmasının karşısına koymak üzere olumsuz bir yönde cevaplamak için yapacaktır: Buna *göre teoloji hakikati bilmeye değil, sevmeye yönelik bir şeydir*; o, sadece İlk Neden'in aşkınlığına bağlı olmak üzere *eserler ve nedenler rejiminin bilgi ve yetki alanı dışında bulunur*; *teoloji bilim değildir, bilgeliktir.* Akıl yürütmelerle çalışan felsefeye gelince, evet, o bilimdir ama o da Aristoteles'in buna karşı olan görüşüne rağmen, bilgelik değildir. *Kitab-ı Mukaddes* metninin analizine dayanan kutsal bilgi, bundan dolayı, edebi analiz yöntemiyle çalışmasına devam eder.[168]

Kutsal bilginin doğasını konu alan ve tanrısal vahiy ve insan aklı tarafından bu tanrısal vahiye nüfuz edilmesiyle ilgili sözünü ettiğimiz belirsizlikler tarafından karışık bir duruma getirilmiş olan bu araştırmalar, Paris'e paralel olarak Oxford'da da sürdürülmekteydi. Fishacre ve Kilwardby'ın her ikisi de *Sententiae* üzerine yaptıkları şerhlerine yazdıkları girişlerinde bu meseleyi tartışırlar. Fakat Fishacre'ın bu konudaki görüşü hâlâ bulanıktır. O, Auxerreli Guillaume'a göre geri bir adım atarak "iman ile teoloji arasında hiçbir ayrım yapmaz." Daha da ötesi, Aziz Augustinus'a sadakat adına -yanlış yorumlanmış bir sadakat adına- insan bilimlerini sadece "kopyalar" (*exempla*) yapar:[169] Böylece yaratılmış evren, onda, sadece bir "işaret" (*signe*) değerine indirgenerek deyim yerindeyse ontolojik yoğunluğundan mahrum bırakılır.[170] Bunun sonucunda (Fishacre'a göre) "bu bilim veya *Kitab-ı Mukaddes*"

168. Aziz Albert, *theologia* ve *sacra scriptura*'yı özdeşleştirmekle birlikte kutsal öğretiye *modus argumentativus*'u (kanıtlama tarzı) sokar (Bkz. M. D. Chenu, *la théologie comme science*, s. 43).

169. A.g.e., s. 49.

170. Teolojinin "felsefenin rejimi" altına girmesinin imkânsızlığını devam ettiren de buydu. Öte yandan burada sözü edilen herhangi bir felsefe rejimi değildi, var olanın araştırmasıyla ilgili felsefe rejimiydi. Burada şu noktaya işaret etmek de faydasız olmayacaktır ki, teolojinin içinde bilim statüsünü kaybedeceği bir ayrımsızlık durumuna geri dönmesini temenni eden günümüz akımları yaratılmış şeyleri ya sadece tanrısal olanla ilgili bir işaret değerine sahip olan şeyler veya yine sadece bilimsel yasaların belirlemelerinin içine giren şeyler olarak göz önüne alma eğilimine sahiptir. Bu iki görüş açısı da şüphesiz doğrudur veya daha doğrusu eğer bu yazarların zihninde üçüncü bir perspektif, yani şeylerin doğa felsefesi ve ontoloji planında akılsal kavranması (imkânı) dışarı atılmış olması durumunda doğru olacaktır.

kesinlikle kanıtlayıcı değildir; öncüllerden bir sonuca geçmez. Müminin tasdikinin konusu olan iman unsurları, dogmalarla, teolojik sonuçlar, meseleler, tartışmalar arasında hiçbir ayrım yoktur. Böylece işlevler farklılaşmaksızın imanın kurtarıcı doğaüstü fiilinden, teolojik düşünmenin insani tarzda (*humano modo*) çalışmasına geçilir. Sonuç olarak Fishacre, *kutsal bilgiye bilim adını vermeyi reddeder.*

Kilwardby'da, onun "tartışmalar"ın faydasını daha açık olarak kabul etmesi ve kutsal öğretide bilimsel bir çalışmaya yer vermesi anlamında belli bir ilerleme görülür. Fakat teoloji onda da hâlâ kutsal metne (*sacra scriptura*) eşdeğer bir şey kabul edilir: Halesli Alexandre gibi o da teolojiye, Aristotelesçi "tanımlar, bölmeler, akıl yürütmeler"i değil, metinlerin edebi açıklanması yöntemini uygular. En azından Lombard'dan bu yana kutsal bilgide bilimsel bir aygıtın (*appareil*) kullanıldığı doğrudur. Ancak bu sadece zihnimizin zayıflığından ileri gelen rastlantısal bir olaydır. Sonuç olarak bilim kavramı imanın anlaşılmasına (*intellectus fidei*) uygulanmaktaysa da bu ancak analojik anlamdadır; bir ve aynı anlamda değildir. Söz konusu olan şey, kesinlikte Aristotelesçi anlamda bir bilim değildir; daha çok geniş anlamda bir bilgidir.

Böylece Oxford'da olduğu gibi Halesli Alexandre'da da, üstelik Auxerreli Guillaume tarafından açılmış olan imkânlara rağmen, iman ile teoloji arasında gerçek bir ayrım yoktur. Ama Aziz Bonaventura'da durum artık böyle olmayacaktır. O, önemli bir fark olarak *Kitab-ı Mukaddes*'i "inanılabilir olmak bakımından inanılabilir olan" (*credibile ut credibile*), *Sententiae*'nin takdim ettiği şekilde teolojiyi ise "akılsal olmak bakımından inanılabilir olan" (*credibile ut intelligibile*) olarak tanımlayacaktır. Çünkü Bonaventura "teoloji bilimi" (*scientia theologica*) alarak adlandırdığı "kutsal öğreti"yi, "kutsal metinler"ın eşdeğeri olan bir şey olarak almayacaktır. Kutsal yorumbilim olan edebi açıklama yöntemleri, yorumlama yöntemleridir; entelektüel araştırmasında teologun yöntemi ise bundan başka olacaktır. Aziz Bonaventura'nın aslında yeni bir şey söylemesinden çok, hakiki bir geleneği, Aziz Anselmus'un geleneğini (hatta kendisini kanalize etmek suretiyle Abelardus'un geleneğini) devam ettirdiğini söyleyebiliriz.[171] Dolayısıyla bu akılsal olanın (*intelligibile*) yöneldiği şey, Anselmus'ta

171. Bkz. yukarıda s. 367-372.

olduğu gibi (ama artık Abelardus'ta olduğundan farklı olarak) hâlâ imanın değerlerinden haz duyulması, keyif alınmasıdır: Bu şey, menzilini ancak imanın ikliminde korur. Onun işlevi "imanın savunulması, teşvik edilmesi ve tadının çıkarılması", dolayısıyla bir teoloji bilimine özgü yöntemin değil, imanın kavranmasının (*intellectus fidei*) bilincine varılması ve bu kavramanın genişletilmesidir.[172]

Tartışmanın son sözü bu mu olacaktır? Auxerreli Guillaume çok aydınlatıcı bir analoji teklif etmişti: Bu analojinin menzilini kavramamış görünen Bonaventura onu suskunlukla geçiştirir. Peder Chenu onu şöyle özetlemektedir: "İmanı paylaşma [...] kendi planında, aklın ilk ilkelerini tasdik etmeyle aynı türdendir: doğrudan, yanılmaz, her bilginin başında gelen, aklın ışığının kendisinin içine kazınmış olarak 'apaçık' (*per se notum*) tasdik etmeyle aynı türden." Sonuç olarak "*articuli fidei sunt principia fidei per se nota*" (iman unsurları, kendiliğinden açık olan imanın ilkeleridir).[173] Ama Guillaume iman üzerine incelemesinde böyle akıl yürütür; böylece deyim yerindeyse *ilkeler*den çok *kendiliğinden apaçık olma*nın altını çizer veya hiç olmazsa bu ilkeleri örgütlenmiş bir bilginin yapısı içine sokmayı göz önüne almaz. 1230 civarında Dominiken Cremonalı Roland (bilgelik olan, bilim olmayan, yani hâlâ kanıtlamacı olmayan) kutsal öğretinin kendisi üzerinde değil, "iman unsurlarından çıkarılmış olan sonuçlar" üzerinde onun çekingen bir uygulamasını yapar. 1245 civarında Fransisken Eudes Rigaud daha ileri gider ve teolojinin, bilim gibi ilkeleri, aksiyomları, sonuçları olduğunu kabul eder. "İman unsurları ile ilkelerin eşdeğerliği, bundan böyle *imanın teolojik akla terfi ettirilmesi*nin lehine çalışacaktır."[174]

Demek ki, problemin verileri artık yerlerini almıştır. Görüldüğü gibi bu verileri işlemeye, geliştirmeye çalışan ve hepsi aynı yöne doğru giden bir araştırmalar topluluğu mevcuttur. Abelardus'un *Sic et Nun*'undan ve onun ünlü önsözünden Aziz Thomas'ın *Somme*'una gelinceye kadarki dönemde, bir dünya ortadan kalkmıştır ve Aristoteles'in yavaş yavaş Hıristiyan dünyasına girişi onun tinsel ve teknik birliğini sağlamakla birlikte, teolojik bilgiyi Yunan

172. P. Chenu, a.g.e., s. 57. Yeniden kabul edilen şey, *nisi crediteris non intelligetis*'tir (inanmayan anlayamaz).
173. Chenu, a.g.e., s. 61.
174. A.g.e., s. 65.

aklının bu kadar zengin bir yeniden doğuşunun getirdiği katkıyla döllemek için bir ustalar kuşağı tüm bir yüzyıl boyu çalışmıştır.[175] Ancak çözüm hâlâ gelmemiştir. Çünkü burada tarihsel ve kültürel ağır gelişmelerin ayrıcalıklı bir örneği önünde bulunmaktayız. Bu gelişmeler, hemen her zaman ortaya çıkan zorunlu sentezden önce ortaya çıkarlar ve fiziki olarak bu sentezi mümkün kılarlar. Ama bu sentezin formülü her türlü belirlenmeyi aşar ve son tahlilde ancak kendisiyle, yani alçakgönüllü olarak hakikatin önünde diz çöken bir insanın dehasının hiçbir şeye indirgenmesi mümkün olmayan özgürlüğüyle açıklanabilir.

Ortaya konmuş olan soruna Augustinusçu akım hiçbir kesin cevap vermemişti. Auxerreli Guillaume ile Halesli Alexandre arasında Aristoteles, metafizik tezleriyle ortaya çıkmıştı ama onun belli anlamdaki bilim anlayışı tartışmayı çözmekten çok, geriye götürmüştü. Çünkü teoloji, Aristotelesçi anlamda bir bilim olduğu takdirde *imanın doğaüstü niteliği* veya *imanla teoloji arasındaki süreklilik* ne olacaktı? Augustinusçular kendilerine bu soruyu sormaktaydılar.

Ve nihayet şimdi Aziz Thomas'ın nihai katkısı ortaya çıkacaktır. Onun sadece iman ile teoloji arasındaki ayrımı savunmayan, aynı zamanda imanın, müminin "içine akıtılmış bulunan" *habitus*'u ile teologun kazanılmış *habitus*u arasında bir ayrım yapan, ancak bundan ötürü ikisi arasındaki sürekliliği de koparmayan, ayrıca imanın ışığıyla ilk ilkelerin kavranması arasında, daha önce Auxerreli Guillaume ile Eudes Rigaud'un bu aynı ilkelerle iman unsurları arasında yapmış oldukları eşdeğerliği tesis eden gençlik eseri olan *Sententiae Üzerine Şerh*'i bu katkıyı haber vermektedir.[176] Boetius'un eseri olan *De Trinitate* Üzerine *Şerh*'inde ve *Somme*'da ise Fishacre'la Kilwardby'nin sorusuna nihai cevabı verecektir: Bu soru, bildiğimiz gibi, "kutsal öğretinin bir bilim olup olmadığı" [177] sorusuydu. Bu soruya Thomas, olumlu yönde cevap verecektir. İman unsurları (ve onlarla birlikte *pagina sacra*) bundan böyle kutsal öğretinin özel *konusu* olmaktan çıkacaklar-

175. M. D. Chenu, *Essai*, s. 238.

176. *Comm. des Sententiae'da* benimsenen bu tutum (bkz. Chenu, *Théologie sc.*, s. 66-70), Aziz Thomas'ın onda kutsal bilimin yöntemi vesilesiyle (Prol. a. V.) daha sonraki eserlerinde artık yapmayacağı bir şeyi yapması, yani hâlâ "modus praeceptivus, comminatorius et promissivus, narrativus exekplorum"dan söz etmesinden ötürü daha da aydınlatıcıdır. Bkz. R. Gagnebet, *Theol. Spec.* s. 227-228.

177. *İn Boet. de Trin*, Q. 2, a. 2 ve *Sum. Theol.*, Ia, q. 1.

dır: Onlar, onun *ilkeler*idirler. Teolojinin savunmacı işlevi (iman unsurları lehine kanıtlar getirmek), yani İslam'da kelamın kendine özgü işlevi olmuş ve öyle de kalacak olan işlevi, Halesli Alexandre ile Oxford akımının kanıtlayıcı bir çabayı hizmetine koştukları tek işlev, (Thomas'da) ikinci plana geçecek, onun, yani teolojinin birinci işlevi olan *aydınlatma işlevinin* önünde ortadan kalkacaktır. Bu, ancak burada açıkça ifade edilmiş olan Aziz Thomas'ın en verimli sezgilerinden birinin işin içine karışmasıyla mümkün olacaktır. Bu sezgi, *iman unsurlarının ancak cennete girmeye aday insanların, azizlerin, ermişlerin sahip oldukları bilimde kendiliğinden apaçık oldukları, teolojinin ise bu bilimin altında yer aldığı, ona bağımlı olduğu* tezidir. Bu, benzeri durumda insan bilimlerinden istenen hiçbir koşulu yerine getirmesi mümkün olmayan bir bağımlılık ama (imanın ışığı altında belirsiz olarak kavranan) teolojinin ilkeleri, ona bu en yüksek bilim tarafından sağlanmış olduğundan dolayı gerçek bağımlılıktır.[178] O halde teoloji biliminin statüsü aşağı dereceden bir statü olacaktır çünkü o *kendi ilkelerini kanıtlama gücüne sahip değildir.* Bununla birlikte konusu göz önüne alınırsa o, (yani teoloji) *yeryüzünde mümkün olan en yüksek bilimdir.*[179] Böylece imanın ışığı ile (*lumen fidei*) teolojik çaba arasındaki hayati birlik, Bonaventura'da olduğundan daha kuvvetli bir biçimde devam ettirilecektir.[180] Bonaventura, inanılabilir olan şey ile akılla kavranılabilir olan şey arasında bir ayrım yapmakla yetinmekteydi. Bu ayrım, Thomas'da bir başka biçimde ifade edilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama Thomas'da yukarıdakinin altında yer alma, ona bağımlı olma (*subalternation*) kuramı sayesinde çok yüksek bir birliğin tasdik edilmesi de söz konusudur. Çünkü *yöntemi akılsal olmakla birlikte teolojinin ışığı, doğaüstüdür*; konusu ise imanın konusunun (ve aynı sevgiyi paylaşmanın sonucu olarak mistik bilginin konusunun) aynıdır: Kendisini kendisinde olduğu gibi (*sicut est in se*) vahyeden, ifşa eden Tanrı.

Bundan "teolojinin, kendisine özgü yöntemi olan akılsal tümdengelim yöntemi"[181] lehine olmak üzere *pagina sacra*'ya gelip ek-

178. Bkz. R. Gagnebet, *Théologie Spécul., RT*, 1938, s. 232-233 ve bu sayfalarda verilen çok sayıda gönderme.

179. Bu ileride göreceğimiz gibi kelam bilginlerini de bilimlerinin en yüksek değere sahip olduğunu söylemeye itecek aynı nedendir.

180. M. D. Chenu, *Théologie sc.*, s. 89.

181. Daima imanın ışığı altına yerleşen akılsal tümdengelim yöntemi.

lenmiş olan tüm edebi (gramersel) ve yorumbilimsel analiz aygıtının yoruma geri götürüleceği sonucu çıkar. Bu geri götürme, öte yandan, söz konusu akılsal tümdengelim yönteminin bu yorumu ortadan kaldırması ölçüsünde daha özgür bir tarzda uygulanacak bir yöntemdir. Bundan verimli olan bilgilerin ayrımı ilkesinin yeni bir kullanımıyla bir başka sonuç daha çıkacaktır: felsefenin kendi ilkelerine (aklın ilk ilkelerine), kendi ışığına (tek başına akıl) ve kendi alanına sahip olacağı, kendisine ait olan planda özerkliğini kaybetmeksizin teoloji planında teolojinin hizmetkârı olabileceği sonucu. Demek ki, bilim ve bilgelik terimleri birbirlerine aykırı değildirler. Bilgelik teriminin kendisine özgü duygusal çağrışımı böylece onun genel tanımından ayrılır ama daha yerinde bir şekilde Tanrı'nın mistik bilgisini ifade eden en yüksek bilgeliğin özel tanımı içine girer. Bu mistik bilgi, Tanrı ile sahip olduğumuz ortak affektif doğamız (*connaturalité*) vasıtasıyla ve Kutsal Ruh'un bağış ve hareketi altında sahip olduğumuz bilgeliktir. Bu *en yüksek bilgelik*, tecrübenin kendisine dayanan bilme tarzından ötürü artık *bilim değildir*. Aynı şekilde ancak aşağı türden nedenlerle bilen *özel insani bilimler de bilgelik değildirler.* Ama "sağlam ve kararlı bir bilgi" olmak bakımından bilim, evrensel nedenlerle bildiğinde, bilgeliktir, yani yüksek nedenler vasıtasıyla bilgidir.[182] Sadece akılsal ilke ve ışıklara sahip olmasına rağmen metafizik işte böyle bir bilgidir; doğaüstü ışık ve ilkelere sahip olan teolojiye gelince, o, daha da çok böyle bir bilgidir.

Aziz Thomas'ın bu çözümünün çok geniş bir menzili vardır. O, hakikatin araştırılması ve üstün temaşasında, bilimle bilgeliğin barışmasıdır. O, Hıristiyan teolojisine nihai statüsünü vermekte, sürekli olarak ilerleme durumunda olan bir teoloji çalışmasının ilkesini bir tohum halinde içinde taşımakta, vurguyu kutsal bilimin aydınlatmacı işlevi üzerine vermekte ve bu bilimin aynı zamanda hem teorik hem pratik olduğunu ama hakikatin temaşasına ayarlanmış olmasından ötürü her şeyden önce spekülatif olduğunu kabul etmekteydi. O, teolojik planında varlık tarzı bakımından kendisinden daha açık olarak ayrıldığı ölçüde "müminin içine akıtılmış olan" temaşanın üst planıyla daha iyi bir uyum gösteren gerçek anlamında teolojik olan, yani kazanılmış olan temaşaydı.

B. *Felsefi Avadanlık*

182. Bkz. J. Maritain, *Science et Sagesse*, Labergerie Yay., Paris, 1935, s. 19; 40.

Ancak bu çözüm Aziz Thomas'ın zamanından itibaren hemen oybirliğiyle kabul edilmeyecektir. İmanın anlaşılmasının (*intellectus fidei*) hizmetinde tüm akılsal çalışmayı kabul edenlerde bile Augustinusçu diye adlandırılan eğilim yaşamaya devam edecektir. Hem de bu eğilimi benimseyecek kimseler olmayacaktır çünkü bu eğilim sadece Halesli Alexandre'da değil, Aziz Bonaventura'da da karşımıza çıktı. Bunlara göre teolojik araştırmanın kendisine yöneldiği şey, her şeyden önce (aklın en yüksek eseri olan) tanrısal hakikatin temaşası değildir, (sevginin en yüksek eseri olan) bu hakikatin keyfine, hazzına varmadır. Aklın kullanılmasının kendisine has bir ereği yoktur; dolayısıyla aşağı dereceden bilgilerin özerkliği kabul edilemez.[183] İnsan bilimleri sadece bir hazırlık çalışmasını temsil etme değerine sahiptir ve teolojinin kendisi de sadece azizlerin bilgeliğine, yani bilmek için değil, keyfini çıkarmak için -veya ancak daha iyi bir biçimde keyfini çıkarmak için- bilmeye çalışan affektif teolojiye göre varlığa sahiptir.[184]

Bu eğilimi Hıristiyan teoloji tarihi içinde nereye yerleştireceğiz? Thomas ve Bonaventura'nın görüşlerini, birbirine aykırı olan "okullar" olarak mı tanımlamalıyız? Zannetmiyoruz. Onlar arasındaki esas fark, ikincinin sonuçta birincinin konularla ilgili olarak getirmiş olduğu "formel" ayrımlardan hoşlanmamış olması ve Patristik çağın kutsal öğretisinin durumu olan (bilgelik ve teolojinin) birbirinden ayrı olmaması (*indifferentiation*) durumuna sadık kalmayı istemesidir. Ancak (daha önceki) Kilise Babaları'nın bu ayrı olmama durumuna, bu problemin kendileriyle ilgili olarak konulmamış olmasından, konulmasının da mümkün olmamasından ötürü, deyim yerindeyse doğal olarak, kendiliğinden bağlı kalmalarına karşılık, Bonaventura'nın benimsediği, bilinçli bir tutumdu. Bonaventura'nın eseri, Aziz Bernard'ın eseri gibi felsefenin dışında yer almamaktadır. Bonaventura, belli bir felsefeyi, aydınlanma kuramına dayanan sistemleştirilmiş Augustinusçuluğun felsefesini benimsemekte ve Aristoteles'i ancak bu felsefeye tabi kılarak kullanmaktadır. Şüphesiz, bir yanda felsefe ile teolo-

183. Bkz. R. Gagnebet, *Théologie spécul.* s. 29 ve göndermeleri.

184. Ve kutsal bilgi kavramının kendisiyle ilgili olarak Aziz Albert (Albertus Magnus) bu geleneğe sadıktır. Yukarıda onda *theologia* ile *sacra scriptura*'nın aynı şey olmaya devam ettiğini gördük. *Commentaire des Sentences*'da onun "müminin icine akıtılmış"bilgelikle kazanılmış bilgeliği birbirinden ayırdığı doğrudur. Ama ona mal edilen *Summae teologicae* ikinciye amaç olarak tümüyle birinciyi verdirir. O halde burada onun pozisyonu da tümüyle Bonaventuracıdır (a.g.e., 29-36).

ji, diğer yanda spekülatif teoloji ile mistik tecrübe arasında tesis edilmesi mümkün olan ayrımın, kavramsal düzeyde, menzilini gayet iyi görmektedir ama araştırmasının duygusal titreşimlerini korumak için bu ayrımı fiilen reddetmektedir. Çünkü araştırmasında önemli olan tek şey, onun için, insan kalbini hayati olarak Tanrı'ya doğru yönelten şeydir:[185] "Ona göre akıl, bakışını, kendileri üzerinde artık bir yetkisinin bulunmadığı hakikatler üzerinde sabit tutmadıkça kendi alanında da yetkiye sahip değildir."[186] Çekici bir yaklaşım ama teolojik araştırmanın artık nesnel hakikatten çok, şu veya bu iç hayatın gerçekliğinin hizmetinde olması (ve dolayısıyla bu sonuncu, yani iç hayat tarafından ölçülen bir şey olarak sınırda bulunması) ölçüsünde devam ettirilemez olan kararsız bir dengedir bu;[187] artık Kilise Babaları'nın döneminde olduğu gibi *saf bir ayrı olmamanın değil*, bir *ayrım yapmanın bilinçli olarak reddedilmesi*nin söz konusu olmasından ötürü daha da sürdürülemez olan bir denge.[188] Kapadokyalı düşünürler veya Augustinus'ta meşru olan bu ayrım yapmama, akılsal yöntemin kesin rolü ve değerinin artık bir biçimde ortaya konmuş olduğu ve felsefenin gitgide daha fazla bağımsızlığını kabul ettirmeye doğru gittiği bir zamanda son derecede tehlikeli değil miydi? XIII. yüzyılın İbni Sinacı Augustinusçuluğunun Aziz Thomas'ı İbni Rüştçülüğünden ötürü eleştirmekte tereddüt göstermediğini, Paris Üniversitesi'nin İbni Rüştçü tezleri mahkûm etmesinin içine Thomas'ı da katmaya muvaffak olduğunu gördük. Thomas'ın

185. "Aklın, akıl olarak imandan ayrı olması, biçimsel olarak ve tümüyle boşlukta çalışmadığı takdirde, bilginin tek meşru ve güvenilir yönteminin aklın ışığı içinden geçerek temaşanın tatlılığına varmak üzere imandan hareket etmekten ibaret olmasına mani değildir" (E. Gilson, *Saint Bonaventure*, s. 97).

186. A.g.e., s. 99.

187. Peder Boyer'in bu anlamda Aziz Thomas ile Aziz Augustinus arasındaki hayati birliğin altını çizmekte haklı olduğuna inanıyoruz. Ancak Aziz Thomas ile Augustinusçuları (ve bu sonuncuların felsefi sistemleştirmelerini) karşılaştırdığımız zaman, Peder Gagnebert'in teolojik *finis operis* bakış açısından işaret ettiği zıtlık, doğruluğunu yeniden kazanmaktadır (R. Gagnebet, *Le probleme actue de la theologie*, a.g.m., s. 268, 91 numaralı dipnot).

188. "Bir anlamda [...] bu öğretide dinle felsefe arasında formel bir ayrım olduğunu söyleme hakkımız vardır. Ancak Aziz Bonaventura onu gerçek olarak ortaya koyduktan sonra bu ayrımı gayri meşru olarak reddetmektedir. O halde söz konusu olan negatif bir karıştırma veya basit bir ayrım yapmama değildir, bu ayrımın pozitif olarak mahkûm edilmesidir" (E. Gilson, a.g.e., s. 388-389. Bu eserin son bölümü olan "*l'Esprit de Saint Bonaventure*'da çok açık bir biçimde analiz edilen ve değerlendirilen tez).

nesnel olarak anlama yönündeki çok bilinçli çabasıyla içinde akıl ve imanın tek bir darbeyle birbirlerinden hem ayrıldıkları hem de uyum içine girdikleri üstün bir sentezi zafere eriştirmiş olduğu sırada Augustinusçu akımın İbni Rüştçülük tarafından gerçekleştirilmiş olan akıl ile imanın planlarının birbirinden ayrılması karşısında son derecede savunmasız bir durumda kalmış olup olmadığını kendimize sorabiliriz.

Durum ne olursa olsun, bilgilerin birbirinden ayırt edilmesi ve birinin diğerinin altına konulması; iman tarafından aydınlatılmış insan aklının en üstün bilimi olan teolojik bilgelik gibi bu yeni kavramlar, hakikatin fethinde tam etkilerini, kendilerine verilmiş olan sağlam felsefi temeller üzerine yerleştirildikleri ölçüde göstereceklerdir. Bu gerçeği ve Yeni-Platoncu felsefi unsurların bir Aziz Augustinus'un mistik atılımıyla tehlikesiz bir biçimde bütünleşmelerinin mümkün olmasına karşılık bilim olarak teşekkül etmiş teolojinin alet olarak var olan şeylerin analizine ve yaratılmış varlıkların ontolojik değerine dayanan bir felsefeye ihtiyacı olduğunu anlamış olması, Aziz Thomas'ın güçlü yanı ve başarısının kaynağıdır.[189] Bu, ayrıca varlığı devam ettirilen çok sayıda Platoncu şemanın ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktır. Demek ki, Arap dünyası tarafından veya Yunanca'dan Latince'ye yapılan çeviriler aracılığıyla nakledilmiş olan Aristoteles, sonunda, uygun bir zamanda, bir hareket noktası sağlamak üzere gelmekteydi. Ancak bu, Aziz Thomas'ın kendi adına cesur bir biçimde üzerinde yeniden düşüneceği bir Aristoteles'tir. Söz konusu olan şey, sadece akıl ile iman arasındaki ayrımın ve uyumun ilkelerini ortaya koymak değildi; aynı zamanda bu ayrım ve uyumu, bazıları felsefi bazıları teolojik verimli sezgilere dönüştürmekti. Bu sezgilerin neler olduğunu biliyoruz: varlık ve varlığın analojik bir kavram olduğu sezgisi; beden ve ruhun tözsel birliği olan insan kavramı; tözsel formun tekliği; her insanın aklına özgü olan soyutlama işlevinden hareket eden bilgi kuramı;[190] her biri Tanrı tarafından varlık tarzına göre hareket ettirilen ikincil nedenlerin eserleri üzerine etkileri; en yüksek cinslerin, aşkınların birbirlerine çevrilebilirliği, içinde, varlığın en yüksek birliğinde bütün

189. Aziz Augustinus ve Aziz Thomas'da felsefi temellerin kullanılmasıyla ilgili perspektif farklılıkları için bkz. E. Gilson, *Réflexions sur le controverse Saint Thomas-Saint Augustin, Mél. Mandon*, I, s. 370; 383.

190. Hem İbni Rüştçüler ve İbni Sinacıların ayrı Faal Akıl'larına hem de Augustinusçuların aydınlanmacılığına karşıt olduğu göz önüne alınırsa, temel tez.

tanrısal mükemmelliklerin birbirlerini yok etmeksizin birbirleriyle özdeşleştikleri "çıkış metafiziği"; affektif bilgiyle ilgili daha saf bir kavramı ortaya koyan akıl ve arzunun daha açık bir ayrımı; doğa ve doğaüstünün ontolojik ayrımı; doğaüstünün doğanın içine hayati önem taşıyan girişi ve daha birçok başka ayrım. Ancak Aziz Thomas'a ait olan entelektüel bir sentez içinde birbiriyle birleşen Augustinus ve Şamlı Yuhanna'dan gelen teolojik unsurlar, Aristoteles'ten, İbni Sina'dan, İbni Rüşt'ten gelen, en azından bir kısmı -sonuncular- çoğu zaman düzeltilen, her halükârda geniş olarak üzerlerinde yeniden düşünülen felsefi unsurlar.

Çünkü Aziz Thomas, sadece Aristoteles'i Aristotelesçilikten kurtarmamıştır; onun Aristotelesçilikten İbni Rüşt'ün kendisinin olumlu unsurunu da kurtarmış olduğu söylenebilir. Benzer bir şekilde "İbni Sinacılık"dan İbni Sina'nın olumlu unsurunu kurtarmış olduğu da söylenebilir. Çünkü onun felsefi sezgilerinin gücü ve onları büyük bir teolojik çizgi içinde birleştirmesi, örneğin İbni Sina'nın taşmacı (südûrcu) monizmini veya İbni Rüştçü bilgi kuramını çürütmesi için yeterliydi. Bunu yaparken o, öte yandan, İbni Sinacı veya İbni Rüştçü unsurların kendilerinden, özellikle gerektiğinde kendilerini düzelterek veya zenginleştirerek onların kavramsal tanımlar ve ayrımlarının meydana getirdiği teknik avadanlıklarından yararlanmaktaydı. Bunun çok dikkate değer bir örneğini Aziz Thomas'ın bireyselleşme problemi konusunda gerçekleştirmiş olduğu çözümünün yavaş yavaş artan bilincine varılması meselesinde görmekteyiz.[191] Aynı durum bilimsel bir armatür ve avadanlık içinde ortaya kondukları andan itibaren gerek teolojik gerek felsefi başka birçok meseleyle ilgili olarak da söz konusu olacaktır. Bu noktada peygamberlik kuramını nasıl hatırlamayız? Onda Büyük Albert'in İbni Sinacı görüşleri, Thomas'ın "doğal peygamberlik" kuramının doğrudan esin kaynakları olmuştur; "doğaüstü peygamberlik" söz konusu olduğunda Thomas aynı görüşlerden yine yararlanmaktadır ama bu kez onları süzmüş ve düzeltmiş olarak kullanmaktadır.[192] Thomascı sentez, bilgelik olarak, teolojik planda olduğu kadar felsefi planda da tüm Hıristiyan geleneğinden beslenmektedir. O, bilim olarak, yine felsefi planda olduğu kadar teolojik planda, (Platoncu unsurları ihmal etmeksizin) Aristoteles'ten geniş biçimde kavramsal çer-

191. L. Gardet, *Avicenne*, s. 698, 1 numaralı dipnottaki analiz ve göndermelere bkz.
192. Bkz. *De Veritate*, q. 12, a. 3 ve Gardet, *Avicenne*, s. 716, 4 numaralı dipnot.

çeveler almakta, bu arada teknik avadanlığının birçok unsurunu İbni Sina'dan, özellikle İbni Rüşt'ten almakta tereddüt etmemektedir. Bazen iddia edilmeye çalışıldığı gibi doğa, şahıs, öz, töz vb gibi sadece teolojinin değil, Hıristiyanlığın anladığı anlamda Hıristiyan inancının da ifadesiyle bütünleşmiş olan bu kavramların İslam filozoflarından geldiğini ileri sürmek fazla abartılı olacaktır. Hayır, bu tanımlara Yunan kadar tüm Latin Patristik düşüncesi öncülük etmiş, onları haber vermiştir. Onlar en büyük Doğulu (yani Yunanlı) düşünürlerde bile kararsız bir terminoloji içinde ifade edilmişlerse de Doğu'da Şamlı Yuhanna'da, Batı'da özellikle Augunustinus'ta güçlü bir biçimde açıklığa kavuşturulmuşlardır. Ama bir inanç unsurunun ifade edilmesi başka şeydir, onun üzerinde (aralarındaki etkileşme apaçık olmakla birlikte) diskürsif temelli bilimsel bir işleme, geliştirme çalışması yapmak başka şeydir. Bu alanda Thomas kendisi tarafından felsefe planında kazanılmış olan bütün kesinliğe kavuşturmalardan yararlanacaktır ve işte o zaman İslam filozoflarının sağlamış olduğu teknik avadanlık onun işini kolaylaştıracaktır. Bu onun bu avadanlığı prefabrik bir alet olarak alıp kullandığı anlamına gelmemektedir. O, onu alacak, üzerinde düşünecek, keskinleştirecek, kendi ölçüsüne ayarlanmış, araştırmasının altında hareket ettiği entelektüel ışığa tam olarak uyarlanmış bir aygıt haline getirecektir.

Thomas'ın kendisinden önce gelenlere saygısı yanında bu son derecede büyük özgürlüğü bir etki meselesinin çok ötesine gitmektedir.[193] Aziz Thomas'da, ne iki İbni Rüştçü plan ve onlar arasında radikal kopukluk, ne İbni Rüştçü ezoterizm ne de İslam'da ancak kelamın tüm çabasını mahkûm ettirmekle kendisini kabul ettirme imkânına sahip olan ezoterizm söz konusudur. Onda söz konusu olan şey, kendisini felsefe ve teolojinin, bilim ve bilgeliğin her ikisinin birliğinde ve bu birlikle ifade eden tek bir hakikattir. Bu tek hakikatin ifade edilmesinde onların her biri kendi alanının ışığına sahip olacak fakat birinci (yani felsefe ve bilim) kendisini

193. Aziz Thomas'ın bu tutumuyla Afrodisyaslı Alexandros'u ele alma biçiminde de karşılaşmaktayız. Duyumlar kuramında Alexandros'un bir tezini (veya en azından ona ait olduğunu zannettiği bir tezini) Yunanlı şerhçinin "kendisinden bir şey katmaksızın sırf Aristotelesçi" olduğunu gördüğü andan itibaren kabul etmektedir. Bkz. A. Mansion, *le commentaire de Saint Thomas sur De Sensu et Sensata d'Aristote*, a.g.m., s. 96-97. Tarihsel bakımdan ortaçağda *De Sensu*'nun şerhi konusunda bir karışıklığın hüküm sürdüğünü ilave edelim. Uzun zaman Cremonalı Gerard'ın çeviri faaliyetine mal edilmiş olan bu metin, gerçekte Alexandros'un değil, İbni Rüşt'ün kendisinin bir şerhiydi (Bkz. R. de Vaux, *La I^re entrée d'Avérroes*, s. 195).

inkâr etmeksizin ikinciye (yani teoloji ve bilgeliğe) hizmet edecektir çünkü o, ikinciye, yani uzun Patristik yüzyılların geliştirmiş olduğu doğaüstü bilgeliğe, insani bilimin teknik avadanlığını alma imkânını veren en mükemmel alettir.

"Söylendiğine göre Köln'de Üstad Albert öğrencisine teoloji için her zaman Augustinus'u, felsefe için ise her zaman Aristoteles'i takip etmesi tavsiyesinde bulunmuştu. Bu paylaşımı, ele alınan konulardan çok formel yanların, onların ele alınış tarzlarının bir paylaşımı olarak görmek gerekir. Felsefe ve teolojnin kendisinde hem bilim hem bilgelik yanı olduğu için denebilir ki, tanrısal ve insani şeyleri ele almak için Aquinolu Thomas, Aristoteles'ten (ve İbni Sina'dan, İbni Rüşt'ten) bilimsel avadanlığını istemiş, Augustinus'tan, diğer Kilise Babaları'ndan ve *Kitab-ı Mukaddes*'ten de bilgeliğinin tözünü almıştır. Onun Agustinus'un bilgeliğine sadakati, Aristoteles'in teknikliğine hâkimiyetinden daha yüksektir. O, Aristoteles'i (ondan daha da çok İbni Sina'yı ve İbni Rüşt'ü) düzeltir; Augustinus'a ise bir evladın babasına gösterdiği türden saygı gösterir ve güç pasajlarda -ki onların sayısı bir hayli fazladır- aynı saygıyla gençlik gücünün yardımını ona sunar. Buna şunu da ilave edelim: Aziz Thomas'ın bir yanda Aristoteles ve Yunan Arap felsefesi, diğer yanda Aziz Augustinus ve tüm Hıristiyan geleneğiyle ilişkisinin önemini ne kadar çok belirtirsek, bunun sonucu olarak onun dehasının hayret verici özgünlüğünü o kadar çok belirtmiş oluruz."[194]

C. *Aziz Thomas, Felsefe ve Kelam*

1. *Felsefenin kültürel rolü*: Hakkında söylenmesi mümkün olan en az şey, İslam'da sapkınlıkla suçlanmasına neden olan Yunan tarzı felsefenin, uzun yüzyıllar boyunca Müslüman düşüncesi üzerinde, kendisiyle mücadele eden kelamın onun akılsal yöntemlerinin, hatta bazı tezlerinin kendisine nüfuz etmesine izin vermesi ölçüsünde ancak dolaylı bir etkisi olduğudur ve bugün ortaçağda gerçekleştirilmiş olduğu şekilde Yunan tarzı İslam felsefesi, sadece Batı'da bu felsefeye karşı gösterilen büyük ilgi sonu-

194. Jacques Maritain, *Degrés*, s. 600. Böylece diğer mümkün varsayımları inceleyip reddettikten sonra Gilson, "gerçek bir tarihçinin kalbindeki şu acımasız varsayım"a varmaktadır: "Thomascılığın oluşumu, önce Thomascılıkla açıklanabilir ve bu felsefe her şeyden önce felsefi bir problemin çözümüdür" (*Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?*, s. 124).

cunda Müslüman geçmişin ortak bir kazancı olarak *nahda,* yani Arap ülkelerinin yeniden doğuşu hareketi tarafından büyük ölçüde sahiplenilmeye başlamıştır.[195]

Çünkü (Yunan tarzı İslam) felsefesi *kendisine özgü olan kültürel mesajını dünyaya ancak XIII. yüzyılda Hıristiyanlık tarafından kabul edilmesi sayesinde verebilmiştir.* Hıristiyan Batı için o her şeyden önce Aristoteles'in felsefesinin adeta kendisine gökten gönderilmiş iletim aracı olmuştur. O kendisine bazı felsefi zenginlikler, bundan daha da çok yukarıda sözünü ettiğimiz ve tam envanteri hâlâ çıkarılmayı bekleyen teknik avadanlığının unsurlarını getirmiştir. Bir süre için Hıristiyan düşüncesi için teşkil ettiği tehlike büyük, belki hatta onda kendisini kabul eden daha geniş bir okuyucu kitlesi bulması ölçüsünde o sırada İslam düşüncesi için teşkil edebileceği tehlikeden daha büyük olmuştur. Bu tehlikeyi gerek İbni Sinacı gerek İbni Rüştçü vurgusunda durdurmayı başaran Aziz Thomas olmuştur. Sadece iki örnek vermekle yetinirsek, Aristoteteles'in İbni Sina tarafından benimsenmiş olan bilimler hiyerarşisi Thomas'da bilimlerin bazılarının diğerlerinin altına yerleştirilmesi ve onlara tabi kılınması yönünde temel görüş olmuş ve yine İbni Rüşt tarafından kendini savunma (biraz çift anlamlı olan bir kendini savunma) olarak takdim edilmiş olan vahiyle akıl ilişkileri görüşü Aziz Thomas tarafından düzeltilerek geliştirilmiştir. Bu Thomas'ın doğa ile doğaüstü arasında içsel bir ayrım yapması ve akıl ve imanı, birbiriyle uyumlu, teolojik bilgeliği bilim olarak geliştirmeye katkıda bulunan şeyler olarak bir birlik içinde hiyerarşik bir düzene sokması sayesinde mümkün olmuştur.

Bu bizi, bu noktada bazı İslam araştırmacılarının kendi görüş açılarından "Aziz Thomas'ın İbni Rüştçülüğü"[196] veya (bu İbni Rüştçülüğün Brabantlı Siger'in Rüştçülüğüyle karıştırılmasından kaçınmak için) "Rüştçülük" (*rushdisme*)[197] diye adlandırdık-

195. Şeyh Abduh'un (bir Hıristiyan Arap yazara karşı) İbni Rüşt'ü savunması için bkz. *Al-faylasûf Abul - Walid Muhammad Ibn Ruschd, Manâr* dergisinde yayınlanmış ve (Gabriel Hanotaux'ya cevap olarak yazılmış olan) *L'İslam et le Christianisme*'in arkasından Hicri 1357'de kitap içinde yayınlanmış makale, s. 169 vd. Yunan tarzında İslam felsefesi incelemelerinin bugün Fuad Üniversitesi'nde (Kahire Devlet Üniversitesi) rağbet gördüğü ve Ezher Üniversitesi'nin de onu ihmal etmekten kaçındığı bilinmektedir.

196. Miguel Asin'in daha önce zikredilmiş olan makalesi.

197. Leon Gauthier tarafından teklif edilen terim.

ları şeyle ilgili birkaç şey söylemeye itmektedir. Bu mesele bize, kötü ortaya konulmuş tipik bir tarihsel mesele gibi görünmektedir. Thomas'ın akıl ve iman, vahiy ve felsefeyle ilgili tutumuyla İbni Rüşt'ün aynı iki mesele karşısındaki tutumu, oldukları gibi alınan ve kendi özel iklimleri içine yerleştirilip üzerlerinde yeniden düşünülmeyen bazı metinlerin okumalarına dayanılarak birbirine özdeş kılınmakta ve böylece doğal olarak Thomas'ın, görüşlerini İbni Rüşt'ten almış olduğu ileri sürülmektedir. Bu o kadar açıktır ki, örneğin, Miguel Asin'den Leon Gauthier'ye geçtiğimizde, bu özdeşleştirmenin tamamen farklı referans sistemlerine ve değer tablolarına göre yapıldığını görmekteyiz.[198] Aziz Thomas, Raymond Martin'in çalışmaları ve çevirileriyle *Tahâfut al-Falâsifa*'yi ve İbni Rüşt'ün içlerinde kelam ve fıkıh ehline karşı kendi felsefesiyle İslam dininin uyumunu kanıtlamak istediği tarihsel koşulların etkisi altında kaleme alınmış küçük risalelerini tanımış mıdır?[199] Böylece Aristoteles hakkındaki şerhlerin İbni Rüşt'ünkinden daha hakiki, en azından İbni Rüşt hakkında daha doğru olan bir bilgi sahibi olmuş mudur? Bu hâlâ tartışmalı bir konudur.[200] Ne olursa olsun, İbni Rüşt'ten Thomas'a felsefi hare-

198. Don Miguel iki yazarının birbirleriyle uyuşmasını Hıristiyan teolojisinin ilkelerinin kendileri içine yerleştirmektedir. Deyim yerindeyse onda İbni Rüşt, Thomascı olmaktadır. Gauthier'ye gelince o, içinde sadece dogmatik tanımların meydana getirdiği engelin Aziz Thomas'ın gelişmesine engel olduğunu ileri sürdüğü "akılcı" bir zemin üzerinde onları buluşturmaktadır. Bu, İslam felsefesinin kendisini değerlendirmek için bu iki İslam araştırmacısı tarafından benimsenen temel ilkelerin yeni uygulamasıdır.

199. Kendilerine daha önce birkaç defa göndermede bulunduğumuz bu "küçük risaleler" üç tanedir: *Fasl al-Maqâl* (din ve felsefenin uyuşması üzerine kesin sonuca götüren eser), *Kashf 'an Manâhij* (kutsal metinlrin mecazi olarak yorumlanması ve onların öğretisel uygulamaları üzerine) ve nihayet *'ilm qadim* üzerine ek (Tanrı'nın tikelleri bilmesi). Bu üç risale genel olarak birlikte basılmaktadır (örneğin, Hicri 1313 ve 1323 Kahire baskıları). Bu durumda onlar *Falsafat Ibn Ruşd* (*İbni Rüşt'ün Felsefesi*) adını almaktadırlar.

200. Asin Palacios, (*El Averreismo*, s. 317-324) mümkün tarihsel ilişkilerin sayısını çoğaltmaya çalışmıştır. Dominiken Raymond Martin'in *Pugio fidei adversus mauros et judeos*'u açık bir biçimde ve doğrudan Arapça'dan yapılmış çevirilere göre İbni Rüşt'ün *Topikler* ve *Metafizik* üzerine büyük şerhlerini, *Paraphrases*'i, *Tahâfüt*'u ve *Epistola ad amicum* diye adlandırılan "tanrısal bilim" (*ilm qadim*) üzerine *Risâla*'yi zikretmektedir. O, *Fasl al-Maqâl*'ın da bilindiğine tanıklık eder gibidir. Asin bundan başka *Pugio*'nun ve içinde İbni Sina ve Gazali'nin hemen hemen harfi harfine çevirilerinin bulunduğunu düşündüğü *Somme contre les Gentils*'in pasajlarını birbirlerine yaklaştırmaktan hoşlanmaktadır. Ancak *Pugio*'nun yazılış tarihi olarak 1278'in verilmesinin gerekmesine karşılık *SCG (Somme contre les Gentils)* Penafortlu Aziz Raymond'un talebi üzerine 1261-1264 civarında yazılmıştır.

ket noktalarının, çok sayıda temel Aristotelesçi tezin yorumları başka başkadır; özellikle ışıklar, felsefe ve teoloji kavramlarının kendileri başkadır. İslam'ın ve Hıristiyanlığın kültürel iklimleri arasındaki ilişkilerin aydınlatılması bakımından çok değerli olsa da burası bu problemi ayrıntılı olarak tartışmamızın yeri değildir. Sadece şu kadarını söyleyelim ki, içerikle ilgili bazı ödünç almalar mevcut olmuş olsa bile -ki bu muhtemel görünmektedir- bu içeriklerin mekanizması bazılarının arzu ettikleri kadar basit olmaktan uzaktır ve Maimonides'in ihmal edilemez olan rolünü işin içine dahil etmeyi gerektirmektedir. Özellikle bir yanda kelamın teşekkül süreci, kendine özgü amaçları ve felsefeyle ilişkileri, diğer yanda Hıristiyan teolojisinin oluşumu ve kendi amaçları üzerine sahip olduğumuz bilgiler, iman verilerinin işlenip geliştirilmesinde akılsal çalışmanın işin içine dahil edilmesinin İbni Rüşt ve Thomas'da aynı şekilde ortaya konamayacağını kanıtlamak için yeterlidir.[201]

201. M. Asin'in "Aquinolu Aziz Thomas'ın İbni Rüştçülüğü"nü tesis etmek için İbni Rüşt'le Aziz Thomas arasında, örneğin vahyin zorunluluk derecesi ve karakteri ve özellikle Tanrı'yla ilgili doğal hakikatlerin vahyi konusunda karşılaştırma tablolarına o kadar çok önem vermesi bizi şaşırtmaktadır. Kendilerinden onları sadece akılla keşfetmek için gerekli felsefi araştırma çabasının talep edilmesinin mümkün olmadığı insanların çoğunluğu için bu doğal hakikatlerin vahyinin zorunluluğu zihne kendisini apaçık bir şey olarak empoze etmek durumundaydı. Aziz Thomas'ın İbni Rüşt'te bu tezin tatmin edici bir ifadesini bulmuş ve ondan esinlenmiş olması, kesinlikle, bu düşünceyi selefinin katkısı olmaksızın kendi imkânlarıyla ifade etmekten aciz olacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik o Maimonides'te de onun biraz benzeri olan bir unsur bulmuştur (*Guide des Égarès*, I, 1, Bölüm XXXIII, f. 12, b). Bu, Maimonides'in amacının farklı olmasından ötürü daha da karakteristik olan bir buluşmadır. Maimonides için söz konusu olan şey, metafiziğin öğretiminin zorunluluğuydu. Onunla ilgili verdiği gerekçeler bütünü itibariyle (ancak tamamlanmış ve zenginleştirilmiş olarak) Aziz Thomas tarafından, özellikle *Sententia*'nın şerhinde, Boetius'un *De Trinitate*'sinin şerhinde ve *de Veritate*'de tekrar edilecektir. *Sum. Cont. Gent.* ve *Sum. theol.*'de bu kez daha doğrudan bir tarzda İbni Rüşt'ünkilerle karşılaştırılabilecek yeni kanıtlar sunulacaktır. Ama bu metinler grubunun birinden diğerine kişisel bir sentez, kendisinden önce gelenlerin tezlerinden kendi amacı için yararlanmayı daha iyi bildiği ölçüde daha kişisel olan, ne Maimonides ne İbni Rüşt'te bulunmayan bir *lumen sub quo* tarafından aydınlatılan sentez, kendisini göstermektedir (karşılaştırma konusu olan metinlerin listesi için İbni Rüşt'le ilgili olarak bkz. Asin, *Averreismo*'ya, Maimonides'le ilgili olarak P. Synave, *La révélation des vérités divines naüurelles d'après saint Thomas d'Aquin, Mél. Mand.*, I, s. 320-370). Bize göre Maimonides-Aziz Thomas ilişkileriyle ilgili olarak Peder Synave'in verdiği felsefi açıklama, İbni Rüşt-Aziz Thomas ilişkileriyle ile ilgili olarak M. Asin'in varmış olduğu sonuçlardan çok daha doyurucudur. Ortaçağ Yahudi düşüncesinde akıl ve iman ilişkileri için bkz. Joseph Sarachek, *Faith and Reason: the conflict over the rationalism of Maimonide*, Columbia Üniversitesi, 1935. Onun (Müslüman ve

2. *Putperestlere karşı Büyük Özet* (Somme contre les Gentils) *ve kelam*: Bu tür tarihsel problemlerin varlığının kendisi Yunan tarzı İslam felsefesinin Hıristiyan dünyasındaki etkisinin ne kadar büyük olmuş olduğunu göstermek için yeterlidir. Buna karşılık kelamın doğrudan etkisinin çok az olduğunu kabul etmemiz gerekir.[202] Daha önce işaret ettiğimiz gibi "Müslüman teolojisi"nin (yani kelamın) hiçbir dikkate değer eseri Toledo, Burgos ve İtalya çevrelerinin bize aktardıkları şekilde çevrilmiş eserler listesi içinde bulunmamaktadır. Bu, kelamdan tamamen habersiz olunduğu anlamına gelmemektedir. Aziz Thomas, belki Raymond Martin[203] ama kesin olarak Maimonides'in[204] açıklaması ve reddi vasıtasıyla onun hakkında bilgi sahibi olmuştur. *Putperestlere karşı Büyük Özet* buna geniş olarak tanıklık etmektedir. Ama bu noktada dikkate değer bir şey vardır. Ne Maimonides'in ne Aziz Thomas'ın ilgisini çekmiş olan şey, kelamın Müslüman apoloji olma işlevindeki genel düşünceleri değil, bizim kelamın esas olarak "felsefi girişleri" diye adlandırdığımız kısım olmuştur. Bununla kastettiğimiz kesinlikle "sonraki kelamcılar"ın, örneğin Şehristâni veya Fahreddin Razi'nin bu tarihten itibaren geliştirdikleri tarzda "girişler"i değildir; Thomas'ın kendisini sergilediği biçimde bir tez hariç, Mu'tezililerle sıkı Eş'arilerin ortaklaşa paylaştıkları görülen bir doğa felsefesidir, yani Ebu Huzeyl Allaf tarafından geliştirilen, Eş'arici bakış açısı içinde Bâkıllânî tarafından ortaya konan ve yine onun tarafından, İbni Haldun'un söylediğine göre, "dogmaların kendileri kadar kutsal oldukları"

Hıristiyan düşüncesine bazı göndermelerle birlikte) bazı uzak hazırlıkları için bkz. Wolfson, *Philo*, cilt I, s. 143-154: "Faith and Reason".

202. Miguel Asin'in bunun tersi olan varsayımı (aşağıya bkz.) hâlâ kanıtlarını beklemektedir.

203. Ancak *Explanatio*'nun *SCG*'den birkaç yıl önce olmasına karşılık *Pugio*'nun ondan sonraki bir tarihe ait olduğunu hatırlatalım. Miguel Asin'in gayet iyi bir biçimde ortaya koyduğu gibi *Pugio Fidei* ve *Explanatio Symboli*'sinde Raymond Martin'in Gazali'yi sadece onun *Maqâsid*'i vasıtasıyla tanımadığını bir bilgi olarak verelim. Onun Gazali'ye yaptığı göndermeler *Maqâsid* dışında *Tahâfut, maqsad al-asnâ, Munkdh, İhyâ, Mîzân al-'amal, Mishkât al-anwâr*'ı işin içine soktuğunu göstermektedir. Öte yandan son eser dışındaki diğer eserler Eş'arici tezlere imada bulunmakta, hatta onları açık olarak belirtmektedir. Bununla birlikte gerçek anlamında kelama ait olan *İktisâd*'ın bu listede yer almadığını belirtelim. Latin Ortaçağı'nda Gazali'nin bilinmesi konusunda bkz. D. Salman, *Algazel et les Latins, Archives*, 1935-1936, s. 103-127.

204. Bu kez, hem de çok sayıda pasajında, "Rabbi Moyses" hakkındaki kişisel bilgisini ortaya koyan Aziz Thomas'ın kendisidir.

ilan edilen atomculuktur.[205] Kelamın diğer (yine bu ilk görüş gibi Eş'arici olduğu kadar Mu'tezileci olan) felsefi açıklama kutbu, yani "hâller" kuramı ise Aziz Thomas tarafından bilinmezlikten gelinmektedir. O hiçbir yerde, Aziz Thomas tarafından açık bir biçimde zikredilmemektedir. Thomas'da her şey atomlar kuramına dayanmaktadır ve bu kuram da kendi payına esas itibariyle ikincil nedenlerin tüm etkisini ve yaratılmış varlıkların tüm ontolojik gerçekliğini reddetme yönünde artık Mu'tezileci değil, özellikle Eş'arici atıfla göz önüne alınmaktadır ve kabul etmek gerekir ki, böylece kavranan şey Eş'ariliğin ana tezlerinden biri, atomlar kuramı -örneğin bir Şehristâni veya Razi'de derinlemesine değişeceği, hatta terk edileceği zaman bile varlığını devam ettirecek ve okulun insan özgürlüğüyle Tanrı'nın mutlak kudreti arasındaki ilişkiler gibi birçok gerçek anlamında "teolojik "tezini yönetecek olan tezdir.

Böylece hemen hemen sırf atomlar kuramı ve ikincil nedenlerin reddi üzerine yapılan bu vurgu, Aziz Thomas'ın Maimonidesçi kaynağına işaret etmektedir. Çünkü kelam düşüncesi, ortaçağ Yahudi felsefesi ve teolojisi tarafından her şeyden önce bu yanıyla tanınmıştır. Bu düşünce Müslüman topraklarında, önce Doğu'da sonra çok özel olarak Endülüs'te gelişmiştir. Şimdi aklı, şeriatın değilse de en azından şeriat olarak reddettiği geleneğin ölçütü olarak alan Karaitler'in tüm Doğu grubu, felsefi olarak Mu'tezileci atomculuk okuluna devam etmişlerdi.[206] Batı'da Yunan tarzında İslam felsefesinin etkisiyle karışmış bulunan kelamın bir etkisi, Bahya, İbn Zaddiq ve İbn Ezra gibi bazı "Ortodoks" (Rabbanite) düşünürlerde karşımıza çıkmaktadır. O halde Hıristiyan dünyasında meydana gelen şeyin tersine Yahudi düşüncesi İslam felsefesi kadar veya hemen hemen onun kadar kelamı da tanımıştır ve kelam, ona karşı giriştiği reddetme teşebbüsüyle Aristotelesçi Maimonides'in kendisinin diskürsif düşünme çabasını canlandırmıştır.[207]

205. *Muqaddima*, (*Prolégomènes*, Slane çevirisi, III, 158; Bulaq ve Kahire, Arapça baskılarında bulunmayan pasaj). Yukarıda daha önce zikredilen benzeri pasaja (birinci kısım, I. bölüm) da bkz. *Muqaddima*, 326 ve Slane çev., III, 59. İlerde bu konuya tekrar döneceğiz: üçüncü kısım, I. bölüm, s. 526-528.

206. Özel olarak Georges Vajda, *Pensée juive*, II. bölüm, 1 ve 2. paragraflara ve başka yerlere bkz. İsaac Husik, *Jewish Philosophy*, s. 108; S. Munk, *Mélanges*, s. 473 ve göndermelerine vb bkz.

207. Daha önce zikredilen eserler dışında bkz. David Neumark, *Geschichte der jü-*

Ancak kelamın Maimonides ve Aziz Thomas tarafından sergilenmesinde temel bir farklılık vardır. Maimonides, *Şaşkınların Kılavuzu*'nda[208] kelamın alemin zamanda varlığa geldiği yönündeki tezini kanıtlama çabasına öncelik vermekte ancak daha sonra atomculuğa geçmekteydi ve konuya tarihsel olarak bakarsak, Maimonides haklıydı.[209] Fakat kelamın tezlerini yaratılmış varlıkların ontolojik yetersizlikleri üzerine dayandırmasında da Aziz Thomas, felsefi olarak, haklıydı. O böylece bir anda bu dünya görüşünün merkezini meydana getiren şeye gitmiş olmaktaydı. Gilson, tüm *Putperestlere karşı Büyük Özet* boyunca Aziz Thomas tarafından ortaya konulmuş ve tartışılmış olan (Bâkıllânîci) Eş'arici belli başlı tezleri altı ana başlık altında toplamaktadır:[210] 1. Cisimler, atomlardan meydana gelir; 2. Tek kalıcı gerçekliğe sahip olan ve Tanrı'nın yardımı kesildiğinde belli bir süre için varlıkta devam etme imkânına sahip olan, atomdur; 3. Atomların dışında ancak ilineksel formlar vardır; 4. Bu ilineklerin hiçbiri iki an devam etmez;[211] 5a. O halde hiçbir ilinek bir atomdan diğerine geçmez[212] (Gilson tarafından zikredilmemiş olan); 5b. O halde ilinekler atomlarla birlikte değil, dışardan (*ab extrinseco*), Tanrı tarafından doğrudan yaratılırlar;[213] 6. Dolayısıyla iki cisim arasında herhangi bir geçişli fiil imkânsızdır ve yaratılmış varlıklarda meydana gelen değişmeleri ancak Tanrı'nın fiili açıklayabilir.[214]

dischen Philosophie des Mittelalters nach problemen dargestellt, 1907-1928. Georges Vajda'nın adı geçen eseri, s. 212 vd iyi bir bibliyografyayla karşılaşılacaktır.

208. 1190'da Arapça yazılmış, hemen hemen aynı tarihte Latince'ye (*Doctor Perplexerum*) ve daha sonra S. Munk tarafından Fransızca'ya (Paris, 1856) çevrilmiş olan *Môreh Nebhûkhîm*. Çok özel olarak I, s. 375 vd bkz.

209. Şu anlamda ki, kelam için birincil olan zamanda yaratım ve yaratılmış varlıkların olumsallığı problemiydi. Sıkı veya gelişmiş çok sayıda Eş'arici eser (İmam el-Harameyn'in *İrşâd*'ı, Luciani'nin çevirisinin III. ve IV. bölümleri, Bâcûrî'nin *Jawhara* şerhi, s. 23-26 vb) buna tanıklık etmektedir. "Sonraki kelamcılar"ın eserlerinin uzun felsefi girişlerinde doğa felsefesinin tezlerini analiz ettikleri doğrudur. Ama bunu yaparken onlar genellikle eski atomculuğu hissedilir ölçüde değiştirmekte ve özellikle onun yanında filozofların madde-form kuramına da temas etmektedirler (örneğin Curcani, *Mewâkıf Şerhi*, cilt VII, s. 5-78).

210. *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin* § 1: "Critique thomiste des motecallemin", s. 13 vd.

211. Bu ilk dört tez için bkz. *SCG*'nin ana metni, III, 65 sonu ("loquentes in lege Maurorum"a gönderme).

212. A.g.e., 69 (aynı gönderme).

213. Aynı yer.

214. Aynı yer. Maddenin başında kimin tarafından ileri sürülmüş olduğu belirtilmeksizin zikredilen genel tezin özel hali.

Bunlara yedinci bir nokta ilave edilebilir: birçok yerde genel sonucu (yani niyet bakımından gelenekçi kelamcıların hareket noktasını) ortaya koyma konusundaki ısrar. Bu genel sonuç, hangi türden olursa olsun, akılsal bir zorunluluğa başvurmaksızın var olan her şeyi açıklama gücüne sahip olan tek şeyin Tanrı'nın soruşturulamaz salt iradesi olduğunu ileri süren mutlak bir tanrısal iradeciliktir.[215]

Bu tezler, ikinci tez hariç olmak ve vokabüler farklılıkları göz önüne alınmak koşuluyla doğrudur. "İkinci tez hariç olmak koşuluyla" diyoruz çünkü o ilk bakışta bazı Eş'arilerin görüşünün doğru olmayan bir açıklaması gibi görünmektedir. Bu Eş'ariler aslında atomun değil, ilineğin iki an devam edebileceğini kabul etmektedirler ve şüphesiz, bunun Tanrı'nın veya daha tam olarak tanrısal yaratım veya yeniden yaratımın yardımı olmaksızın olabileceğini söylememektedirler.[216] Bu "Eş'ariler"in bu noktada "devamlı ilinekler" ile "ansal ilinekler" arasında ayrım yapma alışkanlığında olan Mu'tezililerin varisleri gibi göründükleri doğrudur.[217] Ama biz kaynakların araştırılmasında daha ileri gidebiliriz. Maimonides'in kelam vasıtasıyla erişmek istediği insanların Karaitler olduğunu unutmayalım. Seçme özgürlüğü ile Tanrı'nın adaletinin savunucuları olan Karaitler, Eş'ariliğin değil, Mu'tezilenin okuluna aittiler. Örneğin, Sa'dia bin Yusûf al-Feyyûmî, (Saadia Gaon), son derece Karait karşıtı olmakla birlikte, (bazen kendilerini eleştirmekle birlikte) çok sayıda Mu'tezili tezi benimsemektedir. Ve onun *İnançlar Kitabı* bize kelamcıların atomları ezeli şeyler olarak kabul ettiklerini göstermektedir.[218] Maimonides'in açıklamasına ve onun vasıtasıyla Thomas'ın *Putperestlere karşı Büyük Özet*'ine geçmiş olan şeyin bu şekilde yorumlanmış bu

215. A.g.e., III, 97, sona doğru. Rabbi Moyses'in adını zikrederek "loquentes in lege maurorum"a gönderme. Yine I, 87. Son kısım (isimsiz gönderme); II, 24, son kısım, vb.

216. Kaynağı belirtilmeksizin Bâcûrî tarafından tekrar edilen tez (*Jawhara*, s. 59). Eş'ari'nin kendisi buna karşılık ilineğin devamlılığını inkâr etmektedir. İmam el-Harameyn "olumsal kudret"le (*qudra haditha*), yani insanda bir fiilin gerçekleştirilmesi için Tanrı tarafından yaratılmış olan kudretle ilgili olarak aynı şeyi ileri sürmektedir: Olumsal kudret bir ilinektir. O, devam etmez ve bize (Eş'arilere) göre bütün ilineklerin "durumu" (*hukm*) budur.

217. İmam el-Harameyn tarafından *İrşâd*, 211-212; 316-318. sayfalarda sayılan tez.

218. S. Munk, *Mélanges*, s. 478'de biraz yetersiz bir terminolojiyle de olsa ona böyle işaret etmektedir. Saadia'nın kelamın atomculuğu hakkındaki bilgisiyle ilgili olarak bkz. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, s. 62-63; 107-108.

Mu'tezili tez olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu tarihsel ilişki yukarıda sözü edilen ikinci tezin muhtemel bir yorumu gibi görünmektedir. Bu durum ayrıca Aziz Thomas'ın burada yaptığı şeyin sadece daha önce açıklanmış olan tezleri ikinci elden tekrarlamak olduğu fakat elinde yeterli kaynaklar olmadığı için söz konusu Eş'arici veya Mu'tezileci doğa felsefenin bütününü kendi payına doğrudan yeniden düşünme imkânını bulamamış olduğunu göstermeye doğru gitmektedir. "Vokabüler farklılıkları göz önüne alınmak şartıyla" diyoruz çünkü kelamın tezleri, Thomas tarafından bir tür Aristotelesçi vokabüler içinde vardığı sonuçlarına göre ifade edilmektedir.

Sonuç olarak Bâkıllânîci Eş'ariler diğer tezlerini, bu altıncı tezi ve tanrısal iradecilikle ilgili genel sonuçlarını kanıtlamak için ileri sürmüşlerdir. Şimdi ilk beş tezin az çok geçerliliklerinin kalmamasına karşılık ikincil nedenlerin etkililiklerinin inkârı sonraki Eş'ariler tarafından sürdürülmüştür. Çünkü bu inkâr, tanrısal iradeciliğin ve ahlaki nominalizmin, yani eskiler gibi yeniler tarafından da savunulan Eş'ariliğin bu iki ana kutbunun temeli olarak kalacaktır. Aziz Thomas bu iradeciliği, her şeyin, şeylerin kendilerinde bir nedeninin aranması veya kendisine bir neden tahsis edilmesi mümkün olmaksızın Tanrı'nın basit iradesinin sonucu olarak meydana geldiği tezini reddederken *Putperestlere karşı Büyük Özet*'te de anmakta,[219] ancak bu kez onları artık "kelamcılar" (*loquentes in lege Maurorum*) olarak zikretmemekte, "[...] olduğunu söyleyenler" demekle yetinmektedir.

Burada önemli olabilecek bir görüşümüzü belirtelim: Thomas doğrudan atomculuktan söz eden görüşleri bir bütün olarak kelamcılara mal etmektedir. Büyük saf tanrısal iradecilik tezini de onlara mal ettiği yerler vardır.[220] Ancak tanrısal iradeciliği en sık olarak *herhangi bir gruba mal etmeksizin* öylece zikretmektedir. Öte yandan bir gruba mal etmeksizin anonim bir tez olarak zikrettiğinde onu kelama ait bir tez olarak ele aldığından daha az titiz bir şekilde ele almaktadır. Böylece kendimize şu soruyu sorma ihtiyacını duymaktayız: Acaba Thomas bir yanda atomcu Eş'ariliği tanıdı ve teşhis etti, öte yandan "sonraki dönem" kelamcılarını ve onların mutlaka atomculuğa dayanması zorunlu olmayan saf tan-

219. *SCG*, II, 29, son kısım.
220. Örneğin daha önce zikrettiğimiz *SCG*, III, 97'deki metin.

rısal iradecilikleri mi tanıdı? Raymond Martin ve Maimonides, şüphesiz Gazali'nin ikincil nedenleri inkâr ettiği metinlerini bilmekteydiler. Asin'in işaret ettiği gibi *Tahâfut al Falâsifa* ve *Munkıdh, Pugio Fidei*'de zikredilmektedir. Yahudi düşüncesi *Tahâfut*'u biliyordu. Eğer Thomas bu tezin *Mekâsid* aracılığıyla tanıdığı Gazali'ye mal edilmesiyle karşılaşmışsa, şaşırmış olmalıdır. Onu sahibi belli olmayan bir tez olarak zikretmesi belki bundan kaynaklanmaktadır. Varsayım akla yakındır.[221] Tanrısal iradeciliğin Thomas tarafından kelamcıların aşırı bir ifadesini temsil ettikleri genel felsefi bir tez olarak göz önüne alınmış olduğu da kabul edilebilir. Sahip olduğumuz kesin verilerle yetinirsek, Thomas'ın Eş'ari okulun içinde birçok dal veya eğilim hakkında açık bir bilgisi olup olmadığını söyleme imkânımız olmadığı gibi İslam düşüncesi içinde Gazali'nin tam yerini bilip bilmediği hakkında da bir şey söyleme imkânmız yoktur. Acaba o, Asin Palacios'un ileri sürdüğü gibi Mu'tezilileri ve onların Eş'arilerden farkını biliyor muydu? Bu konuda İspanyol bilginin temel argümanlarından biri şudur: *SCG*, II, 29'da saf tanrısal iradeciliği isimsiz olarak zikrettikten sonra Aziz Thomas onun karşısına yine kim tarafından savunulduğunu belirtmeksizin Tanrı'nın yaptığı şeyi yapmak zorunda olduğunu ileri süren karşı yanlışı -yani Mu'tezileci tezi- koymaktadır. Şimdi bu argüman bize ikna edici görünmemektedir; daha doğrusu Thomas tarafından tanınan ikincil nedenleri inkâr eden bir Gazali varsayımından daha da az ikna edici görünmektedir. Gerçekten Eş'ari el kitaplarının kendileri İslam filozoflarının "doğal zorunluluk"ları (Tanrı ancak yaptığı şeyi yapabilir) ile Mu'tezile'nin "ahlaksal mecburiyet"ini (Tanrı iyiyi

221. Ancak öte yandan bu, Miguel Asin'in diğer önerisini (*Los origenes de la teologia scolastica, Mél. Mandon*, çeşitli yerler ve özellikle s. 64, 1 numaralı dipnot) kesinlikle desteklememektedir. Bu diğer öneriye göre *İktisâd*, dördüncü kısım, 2. maddede onu sergilediğine göre Gazali de "atom kuramı"nın taraftarıdır ve *İktisâd*, Raymond Martin aracılığıyla veya başka yolla XIII. yüzyıl skolastiğinde önemli bir rol oynamıştır (Aşağıya bkz.). Oysa Gazali'nin bu "atomculuğu" bilinçli olarak Eş'arici olma iddiasında bir eser olan *İktisâd*'da sadece bir "rastgele söz"dür (*obiter dictum*) ve yine sadece bedenlerin dirilmesiyle ilgili Eş'arici tezin sergilenmesinde (*İktisâd*, Kahire neşri, s. 87) karşımıza çıkmaktadır. Bu, Gazali'yi kesinlikle Bâkıllânîci Eş'ariler arasında saymaya imkân vermez. Gazali, atom (*juz', jawhar fard, dharra, nuqta*) terimini bile kullanmaz ve ilineklerin "atomcu" kuramına göndermekle yetinir. Öte yandan Asin'in *İktisâd*'ın planıyla *Büyük Özet*'in (*Somme*) planı arasında yapmaya çalıştığı yakınlaştırma teşebbüsü üzerine ne düşündüğümüzü daha önce belirttik.

yapmakla sorumludur) özenle birbirinden ayırırlar.[222] Şimdi Aziz Thomas'ın metninin açık anlamı tarafından hedeflenen şey, bu görüşlerin ikincisi kadar birincisi, ikincisinden daha çok da birincisidir.[223] Paralel bir metin, III, 97, bunu daha iyi bir biçimde göstermektedir.

Şüphesiz, bir tarihçi için tarihsel ilişkileri çoğaltmak çekicidir. Ve bizim için Aziz Thomas'ın Mu'tezililer ile Eş'ariler, Bâkıllânîci Eş'ariler ile "sonraki" Eş'ariler arasında ayrım yapabilecek kadar Müslüman teolojik düşüncesine iyi nüfuz etmiş olduğunu düşünmek hoştur. Ama bu tür sonuçlar mantıksal olarak imkânsız olmamakla birlikte en azından bugüne kadar bilinen metinler ve olayların ötesine geçmektedirler.

Her halükârda Aziz Thomas'ın Eş'arici tezleri sadece onları reddetmek için saymış olması ve bu reddetmesinin biraz da küçümseyici olması beklenebilirdi.[224] Yaratılmış varlığın ontolojik gerçekliği düşüncesiyle dopdolu olan ve bu gerçeklikle tanrısal aşkınlık ve kudretin mükemmel uyumunu vurgulamaktan hoşlanan büyük bir Hıristiyan düşünüre, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün tersine Eş'arici atomculuğun, gerçekten, onu alıp sistemi içinde eritebileceği felsefi değere sahip bir şey getiremeyeceği aşikârdır. E. Gilson, Eş'ariliğin Aziz Thomas tarafından bu reddini onun İbni Sinacı akımları reddeden daha genel çizgisi içine yerleştirmekte-

222. Örneğin Bâcûrî, a.g.e., s. 62.

223. "[...] duplex error: eorum scillicet qui divinam potentiam limitantes dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet, et eorum [...]." Sözü edilen şey İslam filozoflarının determinizmi ise, "mecburiyet"in fiziksel ve içsel zorunluluk özelliğinin belirtilmemiş olmasından ötürü sergilenen tez şüphesiz eksiktir ama yanlış değildir. Eğer söz konusu olan Mu'tezililer ise bu tez tanrısal mecburiyetin "iyi"ye (*salâh*) ayarlanan ahlaki karakterini belirtmemesi anlamında daha da yetersiz ve hemen hemen yanlıştır. Onun diğer yanlışla, yani Eş'ari iradecilikle karşılaştırılması mı söz konusudur? Tarihsel bir gönderme gerekliyse, onu, örneğin Maimones ve Raymond Martin tarafından bilinen ve gerçekten tanrısal iradeciliği ve ikincil nedenlerin inkârını ortaya koyan Gazali'nin *Tahâfut*'unden almak daha iyidir. Yalnız Gazali onu Mu'tezile'ye değil, her şeyden filozoflara karşı ortaya koymuştur.

224. Maimonides hemen hemen hiçbir zaman Thomas'dan daha hoşgörülü olmamıştı. Onun Hıristiyan Monofizitleri Yuhanna Philoponus ile Yahya Ibn Adi'yi, (bkz. yukarıda bir önceki bölüm, s. 279, 35 numaralı dipnot) savunmacı tutumları, yani hakikati değil, söz konusu olan dini inanç veya görüşle uyum içinde bulunan felsefi bir açıklama peşinden koşmaları bakımından kelamcıların ataları olarak takdim ettiğine işaret etmemiz önemlidir. Bkz. *Guide des Égarés*, I, 71 (Munk çevirisi, I, 341-344 ve S. Munk, *Mélanges*, s. 321. Mu'tezililer, ilk atomcu görüşlerinin formülasyonunu Yuhanna Philoponus'a borçludurlar.

dir ama bu, şüphesiz Eş'arilerin (en azından Aziz Thomas'ın kesin olarak tanıdığı, atomculuğun sıkı savunucusu olan Eş'arilerin) kendilerinin İbni Sinacı olmaları anlamına gelmemektedir. Bir yerde tümelin gerçek bir şey olarak alınmasına, başka bir yerde vesileciliğe karşı çıkarken Thomas'ın savunmak amacında olduğu şey, yaratılmış dünyanın gerçekliği ve bunun bir sonucu olarak doğa planında her insan aklına bireysel Faal Akıl'ın aydınlatmacı işlevini geri veren bir bilgi kuramıydı. Evrensel Faal Akıl kuramıyla, tüm kozmolojik taşmacılığıyla (südûrculuğuyla) İbni Sina, geleneksel Augustinusçuluk gerçek anlamında felsefi bir kılığa büründüğü andan itibaren, onun aydınlanmacı çizgisi içine girecektir.[225] Eş'arilerin İbni Sinacı Augustinusçuluk'ta doğrudan hiçbir rolleri yoktur.[226] Onlar sadece, Thomascı Aristotelesçiliğin karşısında yaratılmış varlıkların ontolojik hiçliklerinin en uç örneğini temsil etmektedirler.

3. *Kelamın etkisi*: Doğru görüş yanlısı veya sapkın Yunan Patristiğinin, kelamın ilk teşekkülü üzerinde belli bir etkisi olmuş olmasına karşılık, kelam, (felsefenin tersine) olgunluğa erişmiş Hıristiyan teolojisi tarafından fazla tanınmamış, hatta tanımazlıktan gelinmiştir. Bunun bizce iki nedeni vardır: Önce resmi kelamın ikincil nedenleri inkârlarıyla tümüyle tanrısal aşkınlığa yönelmiş olan felsefi girişlerinin kendileri, Hıristiyan dogmalarının gerektirdiği "Çıkış (*Exode*) metafiziği"ni, varlık felsefesini, Varlık ve İyi'nin birbiri yerine geçebilir kavramlar olmalarını, "kendisinin dışına taşan bir İyi"yi desteklemekte başarısız kalmaktaydı. Fakat daha da derinden -çünkü bu bir önceki neden gerek Mu'tezililer (atomcu olan ama ikincil nedenleri inkâr etmeyen Mu'tezililer) gerek hatta "sonraki" dönem Eş'arileri için tam olarak geçerli değildi- skolastik yazarların dikkatlerini kelamın üzerine çevirmekten engelleyen şey, Hıristiyan teolojisinin kendi gelişmesi, Patristik geçmişi ve bu büyük geleneksel unsur içine felsefenin aynı zamanda hem özerk bir disiplin hem de üst bir ışık tarafından

225. Gilson, Aziz Thomas'ın İbni Sina'yı (veya kelamı) kesinlikle İbni Rüşt'le değil, Thomascılığın kendisiyle reddettiğini vurgulamasında haklıdır. Sadece faal değil aynı zamanda maddi tek akıl teziyle İbni Rüşt, Thomascı bilgi kuramına İbni Sina'dan daha uzaktır (bkz. *Pourquoi Saint Thomas a cnitiqué Saint Augustin*, 123-124).

226. Ama İbni Sina'nın bilgi kuramı üzerinde Ebu Hâşim'in yarı Mu'tezileciliğinin ve konseptüalizminin ("hâller" kuramı) belli bir etkisi kabul edilebilir.

kabul edilen bir araç olarak girmesiydi. Kelamın varlık nedeni ancak Müslüman ikliminde anlaşılabilirdi: Bu neden, Müslüman dogmaların savunulması, bazıları doğrudan bu dogmalardan esinlenen ve onları destekleyen, bazıları basit olarak onlara aykırı düşmeyen felsefi tezlerin bu savunma çabasına eklenmesiydi. Şimdi bunlara ilgi duyması için ortaçağ (Hıristiyan) düşüncesinin Müslüman düşüncesiyle doğrudan kendisi için ilgilenmesi gerekmekteydi: Fakat o vahyeden Tanrı'nın ışığı altında gerçek anlamında teolojik hakikatleri objektif olarak kavrama yönünde yukarıya doğru yükselme hareketinde kendisini tanımlamakla meşgul olduğundan, haklı olarak bunu yapmamıştır -ki bu öte yandan tarihsel olarak üzüntü duyulması gereken bir eksikliktir-.

Bu, bir takım yüzeysel benzerliklerden hareketle onlar, yani Hıristiyan teolojisi ile İslam kelamı arasında bazı eşdeğerlikler tesis etme çabasının boş olacağını göstermek için yeterlidir. Bu eşdeğerlikleri tarihsel bir takım etkilere dönüştürmek ise daha da boş bir çaba olacaktır. Duns Scot'un (Tanrı'yla ilgili olarak) açık olarak *iradeci* (*volontariste*) bir eğilimi olduğu, Eş'arilerin de saf iradeciler oldukları konusunda hepimiz aynı fikirdeyiz. Dolayısıyla onların birbiriyle karşılaştırılması, şüphesiz aydınlatıcı olacaktır ve devam ettirilmelidir. Ama bundan Miguel Asin'le[227] birlikte, örneğin *İktisâd*'ın Duns Scot üzerine doğrudan etkisine mi geçmemiz gerekir? Sadece *İktisâd*'ın planıyla ilgili olarak değil, öğretilerin kendileriyle ilgili olarak da onların birbirleri üzerine etkisini kabul etmemiz mi gerekir? Ancak bunun için çok daha güvenilir tarihsel verilere ihtiyacımız olacaktır. Çünkü her iki tarafta da temel başlangıç noktaları çok farklıdır ve Duns Scot üzerine Aristoteles ve İbni Sina'nın ikili etkisi -bu kez inkâr edilemez olan bu etki- çok daha açıktır. Scot'un (Tanrı konusundaki) iradeciliği Eş'arilikten başka kaynaklarla, hatta sadece Duns Scot'un kendi kişisel düşüncesiyle, rahatça açıklanabilir. Endülüslü Müslüman filozoflar ile Latin İbni Rüştçülerin karşılaştırılmaları, ikincilerin tarihsel olarak varlıklarını birincilere borçlu olmalarından ötürü, bu kez, son derece muhtemeldir. Ama Mu'tezile ile Thomascılık arasında bir ilişkinin varlığını teklif etmek[228] en azından tuhaftır. Şüphesiz, Eş'arilerin insan özgürlüğünü reddetmelerine karşılık tüm Katolik teolojisi gibi Mu'tezililer de onu kabul ederler. Ama

227. *Los origenes de la teologia escolastica*, a.g.m.
228. A.g.e., s. 66.

Mu'tezililerin bu özgürlük ve onun tanrısal kudretle ilişkileri konusunda sahip oldukları görüş, Thomas'ın görüşünden olabildiğince uzaktır ve onun saf ve basit Pelagiusçulukla karşılaştırılması çok daha doğrudur.[229] Öte yandan aynı yöntemle, yani aynı ölçüde keyfi olarak Thomascı "ilk-hareket" (*prémotion*) ile Eş'ari'nin tasarladığı anlamda *cabr* vb de birbiriyle karşılaştırılabilir. Akılsal araştırmalarını aynı problemler üzerinde sürdüren tektanrıcıların, hareket noktaları, kendilerine özgü ışıkları ne kadar farklı olursa olsun, bazı noktalarda birbirleriyle buluşmaları kaçınılmazdır ve bu rastlaşmalar insan doğasının benzerliğinin heyecan verici bir göstergesidir. İşaret noktaları olarak alındıkları ve kendi iklimleri içinde üzerlerinde düşünüldüğü zaman onlar son derece bilgi verici olacaklardır. Ama tek anlamlı eşdeğerliklere ve dahası tarihsel ilişkilere dönüştürüldükleri takdirde onlar, ancak yanlış yorumların kaynağı olacaklardır ve bu, sözü edilen her iki karşılaştırma noktasının orijinalliğinin ve kültürel menzilinin zararına yapılacaktır.

Ana-akım İslam'ın bu dönemde Hıristiyan dünyasına tek doğrudan giriş yolunu meydana getiren, İbni Hazm'ın bazı tezleri olmuştur. Ayrıca Miguel Asin'in bu konuda çok ileri götürmüş olduğu araştırmalar[230] bu tezlerin, bütünü itibariyle İbni Hazm'ın apolojetik ve polemik eseriyle değil, sadece vahyin zorunluluğu ve insanlar arasında onun faydasıyla ilgili olduklarını göstermektedir.[231] Bunlar kendi diyalektiğine uyarlayarak İbni Rüşt'ün tekrarlamakta tereddüt etmeyeceği tezlerdir. Onların Aziz Thomas

229. Asin tarafından teklif edilen tarihsel etkiler, sözünü ettiğimiz çalışmada, şüphesiz bir *varsayım* olarak ileri sürülmektedir. Söyleyebileceğimiz en hafif şey, elimizde bu varsayımın delillerinin bulunmadığıdır. Tarihçinin çalışma ve araştırma varsayımlarının olması, şüphesiz en doğal hakkıdır. Ama kafi derecede kesin destekleyici delilleri olmaksızın onları insanlara, büyük ölçüde muhtemel, hatta hemen hemen kesin şeyler gibi ilan etmek birçok karışıklığa yol açma tehlikesi gösterir.

230. 5 ciltlik büyük eseri *Abenhazam de Cordoba*'da (Madrid, 1927-1932) yapmış olduğu araştırmalar.

231. Büyük ölçüde *Fisâl fi'l milal*'in bir çevirisi olan çalışması boyunca Miguel Asin alışılagelen yöntemine -bizzat kendileri tarihsel etkiler ima eden çok sayıda eşdeğerlikler tesis etme yöntemine- sadık kalmaktadır. Ancak bu şekilde teklif eden varsayımları kullanabilmek için biz önce Müslüman ve Hıristiyan iklimlerini göz önünde tutarak bu varsayımları yeniden düşünmek gerektiğine, bunu yaptığımız taktirde birçok benzerliğin aslında farklı perspektifler altına yerleştirilmiş ilineksel rastlantılar olduğunu ve teklif edlimesi mümkün olan ortak kaynakların ancak tümüyle maddi ödünç almalar düzleminde etkide bulunmuş olduklarını fark edeceğimize inanıyoruz. Örnek olarak Louis Gardet, *Mesure*, s. 38 ve devamına bkz.

üzerinde bir etkisi olmuş mudur? İbni Rüşt'ün onlara karşılık olan tezlerinin formel olarak değil, malzeme bakımından katkısı üzerine yukarıda söylediğimiz şeyler daha önemlidir.

Başlangıcın kahramanca ve kaynama halinde dönemlerinden sonra, Eş'ari ve Maturidici sabitleşmelerin akabinde kelam bir süre, yaklaşık olarak XV. yüzyıla kadar, Şeyh Abduh'un gelişine kadar içine kapanacağı donmuş muhafazakârlığı bekleyerek "sonrakilerin yolu"nun çizgisinde ve onların diyalektik gözü pekliklerivle yaşayacaktır. Kaderini, böylece, sadece Müslüman iklim içinde sürdürecektir. Buna karşılık Yunan tarzı İslam felsefesi Hıristiyan teolojik düşüncesi tarafından alınıp devam ettirilecektir. Hıristiyan teolojik düşüncesi bir yandan onun bir bütün olarak tezlerini reddederken öte yandan bu tezler içinden bazı kısmi hakikatleri ve teknik avadanlıklarını alıp kurtaracaktır. Böylece *Tahâfut* ve *Munkız*'ın (o sıralar Hıristiyan dünyasınca çok az tanınan eserlerin) Gazali'sinin taslak programını yaptığı şeyi ortaya koyacaktır.[232] Daha sonraki Skolastikte geniş İbni Sinacı akımlarla karşılaşacağız ve Duns Scot söz konusu olduğuna göre bunlar hiç de önemsiz akımlar olmayacaktır. Tehlikeli Latin İbni Rüştçülüğü, XIV., XV. ve XVI. yüzyıllara kadar Jandunlu Jean ve Paduva okuluyla Skolastiğin en büyük zararına olarak varlığını devam ettirecektir. Fakat *Munkız*'ın Gazali'sinin tamamen olumsuz olan "en az kötü olan şey" planı içinde taslağını yaptığı bu programı, Thomas tarafından ortaya konulmuş olan bakış açısının çizgisi başarıya ulaştırmıştır (Bu program, felsefenin tezleri içinde "iyi gibi görünen şeyler"i *-aliquid boni-* kurtarma programıdır. Ama bu yapılırken bu şeylerin ne yeniden düşünülmesi ne benimsenmesi söz konusu olmayacaktır. Onlar sadece oldukları gibi ve onların etkilerine maruz kalma tehlikesi içinde[233] alınacaklardır).

232. *Munkıdh*'ın bu konuda gösterdiği çok açık bilinç için bkz. s. 11-18. Bununla birlikte "filozofların" metafiziğinin kullanılması ve düzeltilmesinin, felsefe ve teolojinin *sub quo* iki ışığının Gazali tarafından ayırt edilmemesi, ayırt edilmesinin mümkün olmaması ölçüsünde Thomascı sentezde olduğundan daha az cesur ve daha az işlenmiş olduğuna işaret edilmelidir (s. 14-15). Bu noktada Gazali'nin tutumu ünlü *Khuzari*'sinde çağdaşı Yahudi Yehuda Ha-Levi'nin (1085-1140?) tutumuna yaklaştırılabilir. Ancak şu farkla ki, esas itibariyle apolejetik bir eser olan *Khuzari*, "kurallara uymanın sevinci" üzerinde ısrar etmekle birlikte *İhyâ*'nın tersine, salt züht çileciliğini reddeder (bkz. Georges Vajda, *Pensée juive*, s. 116).

233. İçinden düzeltme imkânı olmayan bir etkilenme içinde Gazali'nin hayatının son dönemine ait olan küçük risalelerinin serüveni bu olmuş görünmektedir. Öte yandan bu risalelerde İspanya felsefesi İbni Tufeyl'le (*Hayy ibni Yeqzân*'ın, yani Leon Gauthier tarafından yayınlanmış ve Fransızca'ya çevrilmiş (Cezayir, 1900),

Aziz Thomas bunu o en az kötüyü kabul etme planı içinde değil, böylece alınmış olan avadanlığı ve teknik mükemmellikleri üst bir ışık altında içtenlikle kabul ederek yapmıştır. Bunu o, akıl ile iman arasında, tümüyle varlığı bilmeye yönelmiş olan bir felsefeyle imanın ışığı altında tanrısal şeylerin doğasına gitgide daha fazla yaklaştığının, bu felsefenin getirdiği şeyleri kendi özel alanında daha özgürce kullanabileceğinin bilincinde olan bir teoloji arasında mevcut olan uyumun doğasına aralıksız olarak daha fazla nüfuz ettiği ölçüde yapmayı başarmıştır. Bir üst sentez düzleminde çalışan, Aziz Augustinus'un bilgeliğiyle Aristoteles'in biliminin bütün pozitif unsurlarını birbiriyle birleştiren, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün okulunda da teknik avadanlığını mükemmelleştiren Thomascı reform, bunun sonucunda, başarılı olmuştur.

V. Aziz Thomas'dan Sonra

A. *Kısa Referanslar*

Aziz Thomas'da bilim olarak teşekkül etmiş Hıristiyan teolojisinin tam yetişkinlik statüsünü kazandığını söyleyebiliriz. Bu sayfalarda incelemek istediğimiz kesin olarak ne Hıristiyan teolojisinin tezlerinin kelimenin asıl anlamında tarihi ne de onun şu veya bu okulu tarafından getirilmiş olan kısmi çözümleri ve sonuçları[234] olmayıp bu yetişkinliğin kendisinin kazanılmasıdır. Bundan dolayı burada XIII. yüzyıldan günümüze kadar Hıristiyan teolojisinin tarihini çizmeye çalışmayacağız ve sadece hızla şu birkaç işaret noktasını vermekle yetineceğiz.

Roma'dan ayrılmış Yunan Kilisesi'nin teolojisi birkaç yüzyıl boyunca Aziz Thomas'dan derin bir biçimde etkilenmiştir.[235] XIV.

gözden geçirilmiş ve yeniden yayınlanmış (Beyrut, 1937) olan ünlü *Philosophus Autodidactus'un* baş kısmı Gazali'nin "ezoterizm"inin -ki biz buna onun hemen hemen ikili oyununun diyoruz- bir kanıtını görmek istemiştir. Ortaya konmuş olan psikolojik problem, şüphesiz daha ince ve daha nüanslıdır.

234. Çünkü XVI. yüzyıldan sonra ortaya çıkmış olan Katolik "okullar" sadece bu konuda Thomascılıktan ayrılmaktadırlar.

235. Aziz Thomas daha yaşarken Yunanlılar tarafından tanınmış olmalıdır. Daha sonra Yoannis Kantakuzinos zamanında teolog Demetrius Kydones iki *Büyük Özet*'i (*Somme*) ve birçok risaleyi "tam bir klasik ve teknik Yunanca'yla"(Jugie, *Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin, Mél. Mand.*, I, s. 425) çevirmiştir. U. Monneret de Villard, *la vita, le opere e i viaggi di Ricoldo da Montecroce, orientalia christiana periodica*, Roma, 1944, s. 268, 1 numaralı dipnot ve s. 269, 1 numaralı dipnotta Kydones -Camelli, Jugie, Laurent, Altaner- ile ilgili göndermelere bkz. Özellikle R. Loe-

yüzyılda bazı Patristik metinlerin lafzi anlamlarını sistemleştiren, mistik teoloji ile spekülatif teoloji arasındaki ayrımları reddeden, fakat "tanrısal enerjiler ile tanrısal öz arasındaki ayrımı" savunan Selanik başpiskoposu Gregorios Palamas'ın tepkisi ortaya çıkmıştır. Tinsel planda Hesykhiusçu (*hésychaste*) manastır çevreleri tarafından desteklenen bu kuramsal-mistik atılım, daha sonra ayrılmış olan Doğu kiliselerinin hakim eğilimi olmuştur. Rus Kilisesi'nde daha parlak bir biçimde onunla karşılaşmaktayız.[236] Öte yandan Rus Kilisesi de XVI-XVII. yüzyılların Kiev'inde[237] Protestan etkilerin[238] gelip kendisine hakim olmasını beklediği sırada Thomas'ın doğrudan bir etkisiyle tanışmıştır.

Latin Batı'da, devam eden Thomascı akım yanında başka akımlar da varlığını sürdürmüş veya ortaya çıkmıştır. "Aquinolu Thomas'ın bitmekte olan ortaçağ kültürüne bilgeliğinin formunu

---

nertz, *Manuel Paléologue et Demétrius Cydonès, remarques sur leurs correspondences, Échos d'Orient*, 1937, s. 271-287; 474-487; 1938, s. 107-124'le krş. Kydones ayrıca Dominiken Ricaldo da Montecroce'nin *Confutatio alcorani*'sini çevirmiştir. Tuhaf bir kader sonucu, onun Yunanca çevirisi daha sonra yeniden Latince'ye, Latince'den de Luther tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Ricardo'nun orijinal Latince bir yazması Cusalı Nicolas'ın kütüphanesinde bulunmaktaydı ve Nicolas, *Kur'an*'ı reddetmek için yazdığı eserde ondan bol bol yararlanmıştır. Meselenin durumu için U. Monneret de Villard'ın yukarıda zikredilen makalesindeki açıklamalara ve göndermelere bkz. Fakat Aziz Thomas'ın büyük Yunanlı çevirmeni XV. yüzyılda Georges Scholarios olmuştur. (M. Jugie, *Georges Schalarios et Saint Thomas d'Aquin, Mél. Mand.*, I, s. 423-440, *Teologio dogmatica christianorm orientalium*, Letouzey neşri, Paris, 1926, s. 459 vd ve *DTC, Scholarios* maddesi, sütun 1550 vd). İstanbul'un 29 Mayıs 1453'de Türkler tarafından alınması sırasında, Scholarios, Bizans başkentinde Gennadius adıyla bir manastır hayatı sürmekteydi. Fatih onu köle olarak Edirne'ye götürmüş, fakat orada ancak aynı yılın Eylül ayına kadar kalmıştır. II. Mehmet bu tarihte onu İstanbul patriği olarak tayin etmiştir. "Sultan ona yüksek bir itibar verdi ve Kilise'yi yeniden ayağa kaldırma çabasını destekledi. Hatta Hıristiyan dini üzerine bilgi edinmek için ona üç uzun ziyarette bulundu [...]. Scholarios hiçbir zaman II. Mehmet'ten şikayetçi olmamıştır ve onu kaderin Hıristiyanlara verdiği bir mucize olarak görmüştür" (*DTC*, sütun 1524-1525). Daha sonra Gennadius istifasını vermiş ve muhtemelen 1456'ın ilkbaharında yeniden manastır hayatına dönmüş, Athos Dağı'na çekilmiştir. Elimizde II. Mehmet'le yapmış olduğu konuşmaları hakkında kaleme almış olduğu "Müslümanlar için bir savunma"sı bulunmaktadır. Onun Latin teolojisi hakkındaki bilgisi Aziz Thomas'la sınırlı değildi. Aziz Augustinus'u, Pierre Lombard'ı, Duns Scot'u, İspanyalı Pierre'i (XXI. Yuhanna) ve Gilbert de la Porrée'yi de tanımaktaydı.

236. Bkz. Günümüzde Vladimir Lossky'nin onunla ilgili verdiği özet ve savunma (ayrıca bkz. bir önceki bölümde, s. 330, 157 numaralı dipnot ve s. 230, 1 numaralı dipnot).

237. Pierre Moghila tarafından kurulmuş olan Kiev okulu.

238. Theoph. Prokopovitch'in etkisi. Yunan Kilisesi'nin kendisinde de İstanbul Patriği olan Cyrille Lucaris (Ö. 1638) aynı eğilimlerin parlak teşvikçisi olmuştu.

kabul ettirmediği"[239] kesindir. Bu bilgelik, çağının ilerisinde gibiydi; "kültürel olarak başarılı olmak" için henüz geliştirilmemiş olan bilimsel disiplinlere ve fethedilmesi gereken hakikatle ilgili daha geniş, daha evrensel bir duyguya ihtiyaç duymaktaydı. Yöntem sorunlarının artık yeniden soruşturma konusu olmayacakları doğrudur. Fakat bilim olarak teoloji kavramının kendisi birden çok kez gücünü kaybetmiştir ve benimsenen felsefi temeller ne kendilerinde ne de teolojik sonuçlarla ilişkilerinde her zaman Aziz Thomas'ın yeniden üzerinde düşünülen ve zenginleştirilen Aristoteles'e kazandırmayı başardığı sezgilerin güvenilirliğine sahip olmayacaktır.

XIV. yüzyılın sonuyla XV. yüzyılın başına hakim olan büyük isim, Fransisken Duns Scot olmuştur: "İnce" ve son derecede nüanslı bir düşünceye, son derecede "diyalektik" bir ifade biçimine, onları yeniden kullanmasını bilen biri için geçerli sezgilere sahip olan Duns Scot, kendisini her şeyden önce kişisel bir psikolojik yeniden inşa planında ortaya koymuştur. Onun çok karakteristik olan (tanrısal) iradeciliğinden daha önce söz ettik. Resmi İslam'ın ahlaki nominalizmine erişmeyen bu iradeciliğin doğa ve doğaüstü arasında yaptığı ayrım, artık ancak olumsal değerler alanına ait olmaya başlamakta ve iman onda sadece türü bakımından doğaüstü bir durumda bulunmaktadır. Gilson'u izleyerek biz de Duns Scot'un tutumunu basit olarak her biri örgütlenmiş ve kapalı sistem olarak göz önüne alınan "Thomascılık ve Augustinusçuluk üzerine eleştirel bir düşünmenin doğrudan sonucu"[240] olarak tanımlamanın çok yanlış olacağına inanıyoruz. Duns Scot'un kişisel bir hareket noktası olmuştur ve bu hareket noktasını kendisine borçlu olduğu kişi de her şeyden önce çevirilerin ve Oxford akımının kendisine takdim ettiği Aristotelesçi kılık altında İbni Sina'dır.[241] Öte yandan bu, körü körüne takip edilen bir İbni Sina da değildir. Gerçek Aristoteles, hatta Aziz Thomas'ın kendisi, aynı yoldan geçmişlerdir ve büyük Faal Akıl meselesiyle ilgili olarak Duns Scot, son tahlilde İbni Sinacı olmaktan çok daha köktenci bir şekilde Thomascıdır.[242] Fakat sonuçta bu kez onun, yani

239. Jacques Maritain, *Sept Leçons sur l'Être*, Yay. Téqui, Paris, 3. baskı, s. 16.
240. É. Gilson, *Avicenne*, *Archives*, 1927, s. 89.
241. Şüphesiz, Gilson'un iyi bir biçimde gösterdiği (a.g.e., s. 148) Parisli İbni Sinacı akımların varlıklarını sürdürmelerini ve etkilerini ortadan kaldırmaksızın.
242. A.g.e., s. 147 ve bu incelemenin haklı olarak nüanslı olan tüm sonuçları.

Duns Scot'un Augustinusçu tezlerin kelimesi kelimesine ifadelerini doğrudan felsefi değerler alanına taşımak için, olduğu gibi veya hemen hemen olduğu gibi alınan tüm bir teknik avadanlığı kendisinden istemiş olduğu kişi, İbni Sina'dır. Scot'un bilgi kuramı ve ontolojisinin bütün güçlükleri bundan kaynaklanıyor görünmektedir. Gerek aklımızın kendisine özgü konusu ve işleyişi gerek Tanrı'nın varlığının kanıtları üzerine açıklamalarıyla ilgili olarak Thomasçı ve Scotçu anlayışlar arasındaki farklılıkların mahiyetini anlamak istiyorsak, kendisine geri gitmemiz gereken şey, duyusalın bilgisiyle tümelin bilgisi arasındaki ilişkiler konusundaki İbni Sinacı "düğüm noktası"dır.[243] Duns Scot, felsefesinin formu bakımından Doğu felsefesine Aquinolu Thomas'ın doğu veya batı felsefesine borçlu olduğundan çok daha fazla şey borçludur. Burada kelam ve Hıristiyan teolojisinin karşılaştırmalı olarak oluşumlarını değil, Hıristiyan düşüncesi üzerine Arap-Müslüman düşüncesinin (aslına bakılırsa Yunan tarzı İslam felsefesinin) tam etkisini araştırmamız söz konusu olsaydı, yapmamız gereken gereken şey, İbni Sina ve Duns Scot üzerine karşılaştırmalı uzun incelemeler gerçekleştirmek olurdu. Scotçu iradeciliğin en doğrudan sonuçlarından biri, dile getirilemez, bilinemez olan, sadece Vahiy'le bilinen ve Peder Congar'ın dediği gibi "özel varlığı ve özel iradesi hakkında hiçbir şey bilmeyen metafiziğin bize herhangi bir bilgi vermesinin mümkün olmadığı"[244] Kişi-Tanrı'ya bir geri dönüş olmuştur. Metafizik planda devam ettirilen sınırlı bir benzerliğin ötesinde varlık benzerliği kavramının kendisi, akışı değiştirilmiş bir ırmak gibi, en yüksek bir tek anlamlılık içinde yoğunluğunu kaybetmektedir ve bu konuda da onun hareket noktası İbni Sina'dır.[245] Öte yandan Duns Scot, teolojiyi ermişlerin bilimine bağımlı kılmayı, onun astı yapmayı reddetmektedir. Bunun sonucu olarak da bu andan itibaren bir kenara bırakılan şey, teolojinin bilimsel statüsü olmaktadır. Tanrı, bu görüşe göre, bu dünyada gerçekten bilinebilir olmak bakımından bizim tarafımızdan ulaşılabilir bir varlık değildir. Ona ancak kurtuluşa yönelmiş olan insan eylemlerinin pratik planında ulaşabiliriz. Demek ki teoloji, spekülatif bir bilim değildir, pratik bir bilimdir (bilgi).

243. Bkz. a.g.e., § 2, "varlık ve aklın ilk konusu"; § 3, "empirik bilginin değeri"; § 4, "duyusal ve tümel."
244. DTC, *Théologie*, sütun 402.
245. Bkz. É. Gilson, *Avicenne*, *Archives*, 1927, s. 110-111.

XIV. yüzyılın sonunda ilkesi itibariyle daha az orijinal, fakat sonuçları bakımından daha radikal olan bir girişim ortaya çıkar. Bu, sonraki Skolastik için çok zararlı olacak olan, bir başka Fransisken'in, Ockhamlı William'ın girişimidir. Ockhamlı'nın Tanrı'sı bu konuda Eş'ari'nin Tanrı'sına oldukça yakın bir varlık olarak mutlak ve soruşturulamaz özgürlüktür. Oturmuş olan pozisyonları kabul etmeyi reddetmesinde, Ockhamlı'nın felsefi çabası eleştirel bir inceleme olmaya yönelmektedir. Bu ne pahasına olursa olsun, bilgimizin ve kanıtlayıcı mantığın değerini inkâr etmek iddiasında olan eleştirel bir incelemedir. Teoloji sanki iki birbiriyle karşılaştırılamaz kavram, dinsel imancılıkla (*fidéisme*) felsefi nominalizm arasında parçalanmış gibidir ve Scot'ta imanın anlaşılması boş, anlamı olmayan bir kavram olmaktadır. Teolojik yeti veya meleke (*habitus*) sadece "insani olan bir iman"a artış, çoğalma getirir; onun çabası, çalışması artık özü bakımından doğaüstü olan bir ışık tarafından üstlenilmez; teoloji birbiriyle ilişkisiz birçok disipline parçalanmak üzere birliğini kaybeder ve imanı olmayan bir teolog, pekâlâ düşünülebilir bir varlık olur. Sonuç olarak *fidei intellectus*'un dışında sürdürülen teoloji çalışmasının kendisi "diyalektik rejimler"in en tehlikelisine[246] geri dönerken teolojinin reddi, bilim ile bilgeliğin ayrılması olayı ortaya çıkar. Gerçekten de Ockhamcı nominalizm, haklı olarak "gerileyen skolastik" diye adlandırılan şeyin sonsuz oyunlarından büyük ölçüde sorumlu olacaktır. O, doğmakta olan hümanizmin, özel olarak Erasmus'un hümanizminin her türlü skolastiğe karşı çıkışını bir anlamda haklı çıkaracaktır; Lutherci düşüncenin bazı yanlarını (bu kez Eş'ariciliğin çok sayıdaki tezine çok yakın olan ahlaksal vesileciliği) doğrudan ve derin bir biçimde etkileyecek[247] ve Luther'de akıl-karşıtı bir tutumun ortaya çıkmasına büyük ölçüde katkıda bulunacaktır.[248] Aslına bakılırsa, giderek daha fazla tartış-

246. Şu anlamda ki, teoloji artık Abelardus'un zamanında olduğu gibi (bir araç değerine sahip olan) "diyalektiğin rejimi" altında değildir, kendisi bir diyalektik olmaktadır.

247. Luther tanrısal bağış meselesinde, şüphesiz Ockham'ın iyimserliğiyle mücadele edecek fakat bir yandan doğal ahlak ve yasanın değerini reddetmesinde, öbür yandan temel mantıksal tezlerinde ondan etkilenecektir. O, Melancton'un *Luther'in Hayatı*'nda dediğine göre mantığını, Aziz Thomas ve Duns Scot'un mantığına tercih ettiği Ockham'ın yazılarını ciddi bir şekilde okumuştur.

248. "Aristoteles'in hemen hemen tüm ahlak felsefesi tanrısal bağışlamaya (*grâce*) düşmandır; *Skolastiklere karşı*" (Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 41. tez). Veya ünlü "masa söyleşisi" (II, 135): "Aklı kendi evinde bırakmak gerekir

ma konusu olan şey, teoloji biliminin meşruiyetinin kendisi, yani imanın ışığı altında vahyedilmiş verinin akılsal olarak açıklığa kavuşturulması yönünde felsefi unsurun kullanılmasıdır. Farklı görüş noktalarına göre ve tamamen farklı bir zihniyette olmak üzere Erasmus'la Lutherci reform, "Yunan felsefesiyle teolojinin ittifakına" aynı itirazda buluşacaklardır.[249] Hiçbir Müslüman gelenekçi veya metni olduğu gibi alma taraftarı, Luther'in dinsel şeylerde aklın kullanılmasına karşı yönelttiği mahkûmiyet kadar şiddetli bir mahkûm etmede bulunmamıştır.

Ancak burada öğretici bir paralellik üzerinde durulabilir. Bu mahkûm edilen "akıl", esas itibariyle Aristotelesçi felsefeyle özdeşleştirilen akıldı. Öte yandan Protestan Reformu bize Eş'ari kelamının birçok teziyle birden fazla mümkün karşılaştırma (karşılaştırma diyoruz, özdeşlik demiyoruz) noktaları vermektedir. Zwingli'de vesilecilik ve ikincil nedenlerin reddi, kötünün Tanrı tarafından yaratılmış olması; Luther'de ikincil nedenlerin etkisinin azaltılması, seçme özgürlüğünün reddi, Tanrı'nın kurtarmak istediği insanlara dışardan verdiği adalet, adil kılma (*justification*); Calvin'de iyi gibi kötünün de önceden takdir edilmiş olması ve onların hepsinde (Zwingli, Calvin ve Luther'de) mutlak tanrısal iradecilik.[250] Bu (acaba aralarındaki bağlantı henüz keşfedilmemiş olan) tarihsel bir etkiye mi işaret etmektedir?[251] Yoksa bir rastlantı mıdır? Şüphesiz, her iki tarafta da çıplak tanrısal aşkınlığa benzer bir geriye dönmenin sonucu olan bir rastlantıdır.[252]

çünkü o imanın doğuştan düşmanıdır."

249. Erasmus ve Luther'in tutumları arasındaki fark ve bundan çıkan sonuçlarla ilgili olarak bkz. É. Gilson, *Le moyen âge et naturalisme antique, àla suite de Héloise et Abélard*, Vrin Yay., Paris, 1938: Pierre Mesnard'ın Erasmus'un *L'Essai sur le libre arbitre*'ini Fransızca'ya çevirisine (Chaix Yay., Cezayir, 1945) yazdığı girişine ve özellikle s. 38-46'ya da bkz. Zwingli'nin klasik antikçağa karşı tutumunun, buna karşılık, birden fazla noktada, Erasmus'un tutumuyla ince bir benzerlik içinde olduğuna işaret edilmelidir.

250. Duns Scot'un (tanrısal) "iradeciliği"nin rahatça yanlarında yer alabileceği iradecilik.

251. İslam ile Hıristiyanlık arasında bu tür rastlantılara karşı duyarlı olan Abduh, ikinciyi "farklı ülkelerden Endülüs'e gelmiş olan gezginlerin yaymış oldukları"nı ileri sürdüğü Müslüman etkilerle açıklamakta tereddüt etmemektedir (*Risâlat al-tawhîd*, s. 194/131).

252. Ancak temel bir farkla: Müslüman teolojisinde her şey sadece tanrısal aşkınlık üzerine dayanmaktadır. Seçme özgürlüğünün hiçbir etkisinin kabul edilmemesinin nedeni (İslam'da bilinmeyen bir şey olan) ilk günah değildir, Tanrı'nın tek fail olmasından ötürü ikincil nedenlerin tüm etkisinin genel reddidir. Protestan teolojisine gelince, onda hakim olan şey, Tanrı'nın mutlak aşkınlığı kadar ilk günahın bozduğu

Buna karşıt olan uçta XVI. yüzyılın "paganlaşmış" hümanizminden çıkan akım, giderek daha belirgin bir hale gelen, doğaüstünü daha çok reddeden ve bazen Protestan teolojisinin akılcı ve liberal akımlarının ortaya çıkmasını beklerken teolojinin kendisinin ve "sofu dindar hümanizm"in bazı cephelerini etkisi altına alacak olan bir akılcılıkta serpilip gelişecektir.

Öte yandan tüm XVII. yüzyıl boyunca felsefi-teolojik tartışmalar çok canlı olmuştur. Ancak onlar çoğu kez ayrıntıyla ilgili sorunlara bağlı kalmışlardır ve bu sorunlar onları büyük temel sezgilere götürmek yerine kendileri bakımından çözme konusunda inat edildiği ölçüde antinomiler olmuş veya G. Marcel'in ünlü bir ayrımını kullanmamız gerekirse, "imanın sırrıyla ilgili duygunun kaybedilmiş olması"ndan ötürü yalnızca kuru problemler haline gelmişlerdir. Bunlarla Tanrısal bağışlama (*grâce*) ve özgürlük problemi üzerinde Thomascılara karşı Molinistleri, Aziz (Robert) Bellarmin'in "*congruisme*"indeki orta yol (*via media*) girişimini, Bossuet'nin Aziz Thomas tarafından daha önce ortaya konulmuş olan çözümü tüm parlaklığında devam ettirdiği büyük ve acılı Jansenist kavgayı, "*quietisme*" kavgasını kastediyoruz. XVIII. yüzyıl, yani Ansiklopedi yazarları ve Aydınlanma yüzyılı, teolojik düşünce için tartışılmaz bir duraklama, hatta geriye gitme yüzyılı olmuşsa da en azından Aziz Alphonsus Maria de Ligouri'de ahlak teolojisi planında başlatılan bir girişimi selamlama imkânına sahip olmuştur.

Thomascılık büyük şerhçiler sayesinde devam etmiş, hatta spekülatif planda özel olarak zenginleşmiştir.[253] Bununla birlikte nasıl Aziz Thomas'ın kendisi XIII. yüzyılda Aristoteles'in ve tüm İslam filozoflarının katkısını benimseyip onları başka bir plana nakletmişse, aynı şekilde "Avrupa'nın vicdanının krize düştüğü" bu çağlarda, daha üst bir ışık altında ve Aziz Thomas tarafından derin bir biçimde çizilmiş olan doğrultuda hiçbir teoloji dehasının yeni özlemleri bir sentezde birleştirmek üzere ortaya çıkmamış olmasından üzüntü duyabiliriz. Kardinal Cajetan yer yer bu sentezi müjdeler gibidir ama onun kendi işi tamamen başkaydı.[254]

insan doğasına ilişkin kötümser görüştür.

253. Thomascı geleneğin durakları şu büyük isimlerdir; Capreolus (Ö. 1444), Cajetan (Ö. 1534), Banès (Ö. 1604), Jean de St. Thomas (Ö. 1644), Salamanca Carmes'ları (1637 ile XVIII. yüzyılın başı arasında), nihayet, değişmez bir duruma gelmiş bir geleneğin tipleri olan Gonet (Ö. 1681) ve Billuart'dır (Ö. 1757) (M. J. Congar, *théol.* maddesi, sütun 417).

254. Thomascı "hümanistler"in, en azından Erasmus'la mektuplaşmış olan Françoi

Teolojik araştırma, Aristotelesçi-Thomascı felsefenin temsil ettiği hayranlık verici aracın eksikliğinin sonuçlarına birden çok kez katlanmak zorunda kalacaktır. Aziz Thomas'ın Kilise Babalarıyla sürdürdüğü ve modern çağın tüm tarihsel tekniğinden faydalanması mümkün olabilecek olan hayati bağ,[255] gereğinden çok durumda ortadan kalkacak ölçüde zayıflayacak ve ortaya epistemolojik bir canavarın çıktığı görülecektir: Bu, felsefi temelleri Descartes veya Kant'tan talep edilmesine karşılık[256] (ister Congruist ister Molinist olsun) ana sonuçlarında Thomascı olarak kalan bir öğretimdir. XIX. yüzyılın modernist krizi adeta onun zorunlu sonucu olmuştur.

Böylece ortaya çıkan ve kendi alanında faaliyette bulunan aklın çalışmasıyla teolojik çalışma arasında bir kesintiden ibaret olan bu tehlike, XIX. yüzyılın başından bu yana sürekli olarak kendisini ortaya koyan Thomascı yenilenmeyle etkisiz hale getirilmiştir. Üç büyük Papa, XIII. Leon, X. Pius ve XI. Pius, Papalık genelgeleri (*Lettres Encycliques*) ve kararnamelerinde (*Motu proprio*) Aziz Thomas'ı evrensel kilisenin ortak yüksek bilgini ilan etmişler ve teolojik incelemelerin (ve hazırlayıcı felsefi incelemelerin) Tho-

de Vitoria'nın veya Cicerocu Melchior Cano'nun niyetlerinin bu olduğunu söylememize gerek var mı? Gerçekten özellikle bu ikincide çevreleyen insani ortamın etkisi gibi bir şeyin varlığını ortaya koyabiliriz; ancak sözünü etmemizin uygun olacağı şey, tek taraflı bir etkidir. Yine Cano'nun "teolojik yerleri"nin tesis edilmesinde değil -ki bu da yeni ve çok değerli bir kazançtır-, onlarla ilgili olarak önerdiği kullanımda gerçekten bir kazanımın soz konusu olup olmadığını kendimize sorabiliriz. İnsanın aynı zamanda hem çağını anlamaya hem de gerçekten son derecede meşru taleplere uygun olarak ona cevap vermeye çalışarak kendisini önce hakikatin hizmetine koşması değil, daha önceki tüm kazançları (burada Thomascı sentezi) kendilerine feda etme tehlikesine girecek kadar çevredeki etkilerden hareket etmesi yönündeki modern tarihin başka anlarında da kendisini gösterecek olan o ince baştan çıkarılma burada da kendisini göstermektedir. Cano'nun (mistiklik karşıtı) "hümanizm"i Aziz Thomas'ın teolojiye kazandırmaya muvaffak olduğu araştırma ve açıklamanın bu ilerici anlamını tam olarak korumayı başarmış mıdır? Yoksa (gerilemekte olan Skolastik ve Ockhamcı nominalizm çağında son derecede gerçek olan) "akılsal teoloji"nin kötüye kullanımlarını düzeltmek bahanesiyle "imanın kavranması"nın değerinin kendisini biraz önemsizleştirmeye mi gitmiştir? Bu sorunun cevabı için bkz. aşağıda üçüncü kısım, II. bölüm, s. 562-568.

255. Ve Melchior Cano'nun vurguladığı ama belki pozitif teoloji ile spekülatif teoloji arasında bir karışma olduğunu ima ederek vurguladığı bağ. Gerçekten "hümanist teoloji, teolojik metodolojisinde spekülatif teolojiyle fazla ilgilenmemiştir" (R. Gagnebet, *le problème actuel de la théologie*, a.g.m., s. 260.)

256. M. Emery'nin veya P. Valla'nın Descarteşçılığı, Hermes'in Kantçılığı, şunun veya bunun falanca veya filancanın az çok gizli Hegelciliği, hatta Başpapaz Flotter'in empirizmi vb (bkz. M. J. Congar, a.g.m., sütun 137).

mascı öğretilerin hem ilke ve yöntemleri hem de büyük öğretisel çizgilerine göre yapılmasını istemişlerdir.[257]

Gerçekten Kilise'nin en yüksek otoritesinin asıl anlamında Thomascı çizgi üzerinde büyük bir ısrarla yaptığı bu vurgu -bununla birlikte geleneksel olarak kabul edilen diğer çizgiler bundan dolayı şüpheli bir hale gelmiş değillerdir-, son derecede zengin bir yenilenmenin kaynağı olmuştur. Kişisel çalışmalar gerçekleştiren ve gerçekleştirmeye devam eden Thomascı yazarların listesi uzundur. Dahası, Thomascı sentezin ışığında çağın entelektüel ve kültürel hareketlerini benimseme, düzeltme ve ait olduğu yere yerleştirme ve XVI. ve XVII. yüzyılların büyük şerhçilerinin girişmekten kaçınmış oldukları zamanın ihtiyaçlarına cevap verme amacında olan bir Hıristiyan düşünce akımı nihayet ortaya çıkmıştır. Belki bunun XVI. ve XVII. yüzyıllarda henüz zamanı gelmemişti ve kendisini açıklığa kavuşturma ve zenginleştirme, hakikatin hizmetinde daha kesin bir araç yapmak için Thomas'ın düşüncesine bu zaman dışı dönüş gerekmekteydi.[258] Thomascı

257. Çok yakınlarda, Eylül 1946'da Papa XII. Pius'un İsa topluluğunun (La Compagnie de Jésus) ve Vaizci Kardeşler'in (Frères Prêcheurs) genel meclislerinde yaptığı konuşmalar.

258. Bu şerhçiler hakkında çok kötü şeyler söylenmiştir ama belki bunun nedeni, onların kendi görevlerinin gerek zorunluluğunun gerek sınırlarının anlaşılmamış olmasıdır. Üzülmemiz gereken şey, şerhçilerin, çok büyük şerhçilerin var olmaları değildi; o vazgeçilmezdi ama yeterli değildi, bugün ise artık özellikle yeterli değildir. "Şerhçiler kavgası"nın Peder M. J. Nicolas'ın yapmış olduğundan daha iyi bir şekilde ortadan kaldırılabileceğine inanmıyoruz. Tartışma, şüphesiz ikincil öneme sahip değildir, çünkü zihnin spekülatif çalışmasında alçakgönüllü bir sürekliliğin anlamını için içine sokmaktadır. Bundan dolayı bu dipnotumuzun uzunluğu bağışlanacaktır: Aziz Thomas'ın şerhçileri "aslında büyük düşünürlerdir ve çoğu zaman gerçek temaşacılardır. Onlar Thomas'ı kendilerinden çok daha fazla dağılmış, Thomas'ın metnine ise çok daha az dikkatle eğilen hiçbir modernin bilemeyeceği kadar iyi bilirler. Onun metnini içten, onun ilkelerine tam olarak katılmaktan kaynaklanan bir doğa ortaklığıyla bilirler. Onların zihni sağlamdır; onlar sırf sözel olmayan, acımasız bir titizlik gerektiren mantık disiplinlerinde ustalık kazanmışlardır. Onların bilim konusundaki bilgisizlikleri ve göreli kültürsüzlükleri taklit edilecek şeyler değildir ama bunlar incelemelerinin tümüyle metafizik olan özelliğinden ötürü zannedildiği kadar da onların düşüncelerinin kalitesini aşağıya çekmemektedir. Görüşlerinin genişliği ve sağlamlığına hayran olmaksızın onların düşüncelerine nüfuz etmek imkânsızdır. Bunun için oldukça sert bir kabuğu kırmak gerekir. Ama tecrübe sayesinde bu çabada zihni, bilgeliğe hazırlamaya özgü bir tür çilecilik değerini bulmaktayız [...]. Onların okulunda başka herhangi bir yerde olduğundan daha iyi biçimde sıkı mantığın yanında gerçekçiliği ve karşılaştırmacı zihniyeti öğrenebiliriz. Onlar sadece şerhçidirler ve bir metin üzerinde tartışırlar. Ama artık bunun dışına çıkmanın zamanı gelmişti. Başka kaynaklara da gitmenin ve onların sınırlı geleneklerinin boyunduruğunu sarsmanın zamanı gelmişti ama şerhçiler olarak onların bize ışığını

düşüncenin, kültürel olarak ne kendi zamanında ne de modern çağın artık geride bırakmış olduğu yüzyıllarında anlaşılmamış olduğu, deyim yerindeyse "Kilisenin semasında yedekte tutulmuş olarak muhafaza edildiği"[259] doğru olmakla birlikte, bugün gerek genişlemiş, hatta yenilenmiş olan bir problematiğin ihtiyaçlarına cavep vermek gerek varlığını sürdüren Patristik atılıma canlı biçimde nüfuz etmeyi sağlamak üzere onun gerçekleştirilmesini istediği tarihsel, felsefi ve teolojik tüm zenginleştirme ve geliştirme çalışmasını, Patristik atılımının anlaşılmasına aykırı olması şöyle dursun, bir şekilde onu gerektiren ve onunla uyum gösteren çalışmayı görmekteyiz.

Bu, gerek Protestan -Karl Barth'ın diyalektik okulu- gerek Katolik tüm bir başka Hıristiyan düşünce akımının Thomascılığın dışında, hatta ona tepki olarak kendisini ortaya koymaya çalışmadığı anlamına gelmemektedir. XVI. yüzyılda yeni bir Hıristiyan düşünce çağını başlatma konusunda o kadar az yetenekli olduğu ortaya çıkan Skolastiğin ötesine daha iyi bir atılım imkânlarının bulunması gerekmekteydi. Liberalizm ve rasyonalizmin duraklamasından sonra Lutherci ve Reformdan geçmiş Kiliselerin teolojisi, önce pietisme, daha sonra Kitab-ı Mukaddesçi (*bibliciste*) okulla gerçek yenilenme çabaları ortaya koymuştu.[260] Protestan Kiliselerin genç kuşakları üzerinde daha belirleyici, daha kesin etkide bulunan bir olay olarak Barthçı akım,[261] kendi payına, Luther'in teoloji karşıtı tutumunu benimsemiş, onu Kierkegaard'dan çıkmış olan varoluşçu öznelcilikle ilişkiye sokarak yenilemiş ve her türlü benzerlik ve pay almanın reddedilmesini yönteminin ilkesi yapmıştır.[262] Katolik akıma gelince, o, her şeyden önce büyük Patristik kaynaklara geri dönmeye önem vermekte görünmektedir. Ancak bu artık bir önceki paragrafta tanımladığımız anlamda bir geri dönme değildir. Öte yandan o, şüphesiz arkeolojik bir restorasyona girişme çabası anlamında da değildir; Patristik kaynaklarda gençleştirilmiş bir *sacra docktrina*'ya yol açmaya elverişli bir düşünce tarzını arama anlamındadır. Ama son tahlilde burada

gösterdikleri her şeyi korumak koşuluyla" (M. J. Nicolas, *Un nouveau commentaire de la Somme Théologique, RT*, Mayıs-Ağustos 1946, s. 400).

259. Jacques Maritain, *Sept leçons sur l'Être.*

260. Üçüncü kısımda Kitab-ı Mukaddesçi okulun bazı pozisyonlarına tekrar döneceğiz.

261. Karl Barth'ın ana eseri, bugün beş cildi yayınlanmış olan *Kirchliche Dogmatik*'tir.

262. Bkz. *Kirchliche Dogmatik*, cilt I, önsöz, s. 8.

ağır basan şey, sanki Patristiğin sözünü ettiğimiz ayrımsızlık durumuna duyulan bir nostaljidir. Oysa bilim olarak teşekkül etmiş bir teolojinin varlığını yönetmiş olan ve halen de yönlendirmeye devam eden şey, bir mahkûm etme veya reddetmeden çok, daha fazla tarihsel ve kültürel zorunluluklardan doğmuş olan yeni bir bilim ihtiyacıydı.

Eserimizin sonuç kısmında bu eğilimlere tekrar döneceğiz. Onlar, şüphesiz ihmal edilebilir değildirler ve güç ve çekicilikleri-ni çağın zihniyetlerine yumuşak bir biçimde uyarlanabilmelerinden almaktadırlar. Şimdilik onların çağdaş teolojik düşüncenin önüne koymuş oldukları problemi aklımızda tutmakla yetineceğiz.

Teoloji öğretiminin kendisine gelince, modern çağın krizinin -hemen hemen Thomascı bir teolojiyle Descartesçı veya Kantçı bir felsefenin bir araya geldiği bir çağda- bu öğretimi tehlikeli bir şekilde kemikleştirme ve birliğe yeterli göndermede bulunmaksızın ayrımları çoğaltma eğilimi içinde olmasında yattığına şüphe yoktur. Thomascılığa duyulan soğukluğun, çoğu zaman, pedagojik açıklamada artık bir ihanetten başka bir şey olmayan kapalı bir cebir sistemi gibi çalışan cesaret kırıcı bazı didaktik yöntemlerden başka bir kaynağı yoktur. Onlarda teknik terimler gerçekle ilişkilerinden koparılmış olarak ve tam da gerçek bir kavramsal kavrayışın devam ettirilmesinin onu gerektirdiği yerde ifadeyi yenileme konusunda en ufak bir çaba gösterilmeksizin devam ettirilmektedirler. Aristotelesçi-Thomascı felsefe, mevcut öğretim içinde normal yerini yeniden almaya geldiğinde, bu yöntemler maalesef her zaman bir yana bırakılmaktan uzak bir durumda olmuştur. Böylece, şüphesiz Thomascı yeniden canlanma hareketinin büyük orijinal eserlerinin değil, gereğinden çok el kitabının yaratmış olduğu dram, İslam'da "donmuş muhafazakârlık"ın hakim olduğu dönemden bu yana kelamın öğretiminde ortaya çıkan problemin Hıristiyanlık'ta da ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Abduh'un kendi adına buna bir çare bulma girişiminde bulunduğunu gördük. Hıristiyanlık'ta, geçen yüzyılda (XIX. yüzyıl) başlatılmış olan Thomascı yenilenme, teoloji öğretimini esas olarak canlı bir disiplin haline getirmekle sonuçlanmalıydı. Şüphesiz, bugün yöntemlerin, formel konuların, felsefe ve teolojiye özgü ışıkların birbirlerinden ayrımı, artık kazanılmış bir şeydir.

Aynı zamanda hem spekülatif hem pratik ama öncelikle spekülatif bir bilim olarak teolojinin yüksek birliği de artık kazanılmış bir şeydir. Bu yüksek birliğin içinde bir yandan spekülatif teoloji ile pratik teoloji diğer yanda dogmatik teoloji ile ahlak teolojisi arasındaki ayrımlar meşru hale gelmektedir. Dogmatik teoloji, kendi payına asıl anlamında dogmatik olan kısımla (aydınlatmacı işlev) apolojetik (savunmacı) kısım olarak alt bölümlere ayrılmakta,[263] ahlak teolojisi de yine kendi payına çileci-zühtçü (*ascetique*) teolojiyle mistik teoloji olarak serpilip gelişmekte ve kazuistik alanında uzmanlaşmaktadır. Belki "teolojik inşa" çalışmasını[264] çok özel bir tarzda zenginleştirmek, her şeyden önce pozitif teolojiyi geliştirmek ve onun bir yandan doğaüstü objektif hakikatin üstün ışığı altında spekülatif teolojiye getirebileceği zenginliklerin bilincine varmak, diğer yandan teolojiyi kendisi olarak kalmaya devam ederek birçok hazırlayıcı veya ilave disiplin tarafından beslenmeye, daha geniş olarak "kültürün tüm evreniyle temas halinde kalmayı öğrenmeye"[265] teşvik etmek, bizim çağımıza ait bir görev olacaktır. Spekülatif teolojide tarihsel boyutun hiçbir zaman tam olarak eksik olmadığı bir gerçek olmakla birlikte onun Yunan Kilise Babaları anlamında tüm "ekonomi"si, tüm kurtuluş tarihi, yenilenebilir.[266] Böylece Thomascı sentezle modern teknik gelişmeler, Aziz Augustinus tarafından sezinlenmiş olan ama onun zamanında gerek kutsal bilimin kendisinin gerek kendi özel planlarında insan disiplinlerinin kendilerinin içinde bulundukları durumun gerçekleştirme imkânına sahip olmadıkları "kutsal bilim aracılığıyla tüm hakikatin bu kullanılması"nı gerçekleştirmek üzere birbirleriyle birleşecektir. Çünkü bu bilimler şimdi artık basit bir hazırlayıcılar olma değerine sahip olmayacaklar; teolojinin, bilgeliğin, teoloji biliminin, bağımsız değerleri ve amaçları kabul edilecek olan daha mükemmel aletleri olacaklardır.

263. Bunların birbirleriyle ilişkileri ve apolojetiğe ayrılması gereken yerin tam olarak doğası hakkında P. Garrigou-Lagrange'ın *De revelatione*'sinin ilk bölümlerine bkz.

264. Bkz. M. Labourdette, *la théologie, intelligence de la foi*, *RT*, Ocak-Mart 1946, s. 26-34.

265. A.g.e., s. 33.

266. Charles Journet'in güzel kitabı *İntroduction à la théologie* (Desclée de Brouwer, Paris, 1947), çok aydınlatıcı temel sezgisini (teolojinin bu tarihsel boyutunu) ve teklif edilen özel şeylerin -bizim görüşümüze göre- ortaya çıkardığı problemleri burada ele alamayacağımız kadar geç bir tarihte elimize ulaştı.

B. *Sonuç*

Tarihsel ortamında, bize göründüğü şekliyle Thomascı sentez, XIII. yüzyılda insan zihninin zorunlu bir ihtiyacına cevap vermekteydi. O zaman ortaya konulmuş olan problemler, Arap-Yunan unsuruyla birdenbire canlandırılmış olan tüm bir uzun geçmişin sonucuna ulaşmasıydı. Aziz Thomas'ın dehası bu problemlere, teolojik bilgiye ilerleme ve yeni zenginlikleri bünyesine katmasına imkân veren tek cevabı vermeyi bilmesi olmuştu. Bu noktada herkes hemfikirdir ve bugün Thomascılığın kazanımının dışında veya hemen hemen dışında çalışmak isteyenler de XIII. yüzyılın yaratıcısı olan Aziz Thomas'a saygı göstermekten geri kalmamaktadırlar. Fakat onların tutumlarıyla ortaya koydukları şey, bizi kendimize şu soruları sormaya götürmektedir: Ortaçağda zihnin zorunlu kıldığı bu şey, hangi ölçüde dönemin tarihsel koşullarına bağlıydı (veya değildi)? Ve daha derin bir soru: Bu teolojik problemlere verilmiş olan cevap hangi ölçüde değişmez bir hakikati işin içine sokmakta (veya sokmamakta), hangi ölçüde zamanın ve mekânın somut koşullarını aşmaktadır (veya aşmamaktadır)? Bu çok ciddi bir konudur: teoloji planında vahyin ve imanın ışığında insan aklı tarafından sürekli bir biçimde kavranan bir doğaüstü objektif hakikatin varlığının kendisini; felsefi planda, bu akıl için varlığı bilme imkânının kendisini işin içine sokacak kadar ileriye uzanan ciddi bir konu.

Öte tarafta, Müslüman ortamında da kelam vesilesiyle, bir kez daha, benzeri bir problem (göreli olarak benzer ama özü bakımından farklı olan bir problem) ortaya konulmuş bulunmaktadır. XII-XV. yüzyıllar arasında "sonraki kelamcıların yolu", akılsal (felsefi) girişler ve geliştirmeleri bolca artırmaya devam etmiştir. Zaten İ'ci'den çıkmış olan (veya ondan çıkmayan) tüm bir kolun,[267] örneğin Curcani'nin, büyük geleneksel tezleri dokunulmamış olarak sürdürmeye muvaffak olmadığı ve İbni Sina'nın mirasıyla Eş'ari'nin mirasını, felsefeyle kelamı -özellikle kelamın zararına olarak- artık ayırt edilmeleri mümkün olmayan bir biçimde birbirlerine karıştırmaya doğru gittiği fark edilmiştir. Felsefenin bu "sonraki dönem" kelamcıları tarafından bu şekilde geniş bir biçimde kullanılması, o halde, özü bakımından meşru olmayan

267. Örneğin, XIII. yüzyılda Tustarî veya XIV. yüzyılda Qutb al-dîn al-Râzî'nin ve İ'ci'nin mirasçıları arasında XIV. yüzyılda Sayf al-Din al-Abharî'nin XV. yüzyılda Fanârî ve Tûsî'nin ve XVII. yüzyılda Siyalakûtî'nin.

bir şey miydi? Katı Eş'ariciliğe geri dönen daha az iddialı yazarlar böyle düşünmüşler ve bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere tespit edilmiş olan temaların ebedi olarak tekrar edilmesi olayı içine kendilerini kapatmışlardır. Ancak kelamın bu gelişmesini Hıristiyan teolojinin gelişmesiyle karşılaştırdığımızda her iki disiplinin içinde hareket ettikleri planlar arasındaki fark yeniden kendisini göstermektedir. Eş'ari'nin çözümü,[268] bir orta yol çözümüydü ve her şeyden önce inanç unsurlarının savunulmasının diyalektik planı içinde kalmaktaydı. Aziz Thomas'ın çözümü ise bir senteze ve bütünleştirmeye yönelen bir çözümdü ve her şeyden önce içinde iman tarafından aydınlatılmış olan aklın adım adım doğaüstü sırrı doğaüstü bir sır olarak kavramaya doğru ilerlediği dedüktif ve progresif bir çalışmanın bilimsel planı içinde yer almaktaydı.

Aristotelesçi miras, Aziz Thomas tarafından önce felsefi plandaki içsel doğruluk değerinden ötürü benimsenmiştir ve yine doğruluğundan ötürü bu teoloji sentezinin seçkin aleti olduğunu ortaya koymuştur. Bu onun diğer felsefi gelenekleri veya akılsal araştırma hareketlerini ne önemsiz göstermesine ne de onları *aliquid boni* olarak bir kenara itmesine yol açmıştır. Eş'ariciler, atomlar ve "hâller"iyle dünyayı açıklamaya her şeyden önce Müslüman dogmasıyla uyum içinde olmasından ötürü değer vermişlerdir ve Eş'ariliğin o kadar uzun bir süre İslam'ın resmi ideolojisi olmasının nedeni, onun İslam dogmasını düzenleme tarzının, tanrısal aşkınlık üzerine *Kur'an* temelli bir düşünmenin kavramsal taleplerine -biricik olmamakla birlikte- son derecede derinden cevap verdiğinin anlaşılması değil miydi?

Kelamın konusuna sadık kalması için bu taleplerin yerine getirilmesi yeterliydi. Hıristiyanlık'ta genel Thomascı reform anlamında anlaşılan bir teoloji bilimini Descartesçı, Kantçı vb temeller üzerine dayandırmaya teşebbüs eden modern çağın teologları ise kendi disiplinlerine ihanet etmekte ve bundan ötürü de onu kısırlaştırmaktaydılar. İslam'da Eş'arici tezlerinin önüne geniş

268. En azından Eş'ari okulunun çözümü. Mehren'in üne kavuşturduğu İbni 'Asâkir'in metni (bkz. 3, *session du Congres international des Orientalistes*, cilt II) Eş'ari'nin kendisinn reformunu bir "orta yol" olarak takdim etmektedir. Aslında üstadın tutumu kendisini Mu'tezile karşıtı bir tepki ve İbni Hanbel'e bir dönüş olarak ortaya koymaktadır. Bununla birlikte içinde bulunduğu Mu'tezile'yi *uygun* kanıtlarla reddetme mecburiyetinden dolayı Eş'ari, sıkı gelenekçilerden ayrılmaktaydı (bkz. yukarıda birinci kısım, I. bölüm).

olarak Aristotelesçi, Plotinosçu, İbni Sinacı tezlerle dolu girişler yerleştiren "sonraki dönem" kelamcıları ise bununla, kelama ihanet etmemekteydiler. Onlar onu sadece ilk Eş'arici kelamdan, bir yandan daha zengin ve daha karmaşık ama öte yandan daha az tutarlı ve daha az oturmuş olan bir bütün haline getirmekteydiler.

Bu "sonraki" kelamcıların daha büyük günahı, belki yaptıkları şeye bir tepki olarak "donmuş muhafazakârlık"ın eserlerine yol açmaları olmuştur. Esas itibariyle bir savunmacı apoloji olsa da *kelamın problematiğinin her devrin polemik ihtiyaçları tarafından şekillendirilmesi gerekmekteydi.* İlk Eş'arilerin Mu'tezililerle ve az çok suç ortakları olmalarına karşılık "sonraki" kelamcıların İslam filozoflarıyla kavgaları bunun birer örneğidir. "Donmuş muhafazakârlak"ın kusuru, *yorulmak bilmeden geçmişin tartışmalarını ve kanıtlamalarını tekrar ve tekrar etmekle yetinmiş olmasıdır.*

Bu anlama ve hasımlarıyla tartışma içinde kendini yenileme ihtiyacı, şüphesiz aşağı yukarı Hıristiyan teolojisinin savunmacı işlevi için de geçerlidir. Ama onun aydınlatma işlevi tarafından ortaya konmuş olan sorunlar tamamen farklı bir perspektifin içine yerleşmektedir. Kelam, zamanımızda Abduh ile bir yenilenmeyi tanımıştır. Hıristiyan teolojisi de Thomascılığın yeni atılımıyla bunu tanımıştır. Günümüz İslam'ında kelama bağımsız bir disiplin olarak karşı çıkanlar vardır. Bilimsel olarak teşekkül etmiş bir disiplin olarak Hıristiyan teolojisine itiraz edenler de vardır. Fakat kelamın meşruiyeti konusunda bir tartışmanın aklın dinsel hakikatleri savunma hakkı ve ödeviyle ilgili olmasına karşılık Hıristiyanlık'ta teolojinin bir bilim olarak meşruiyeti[269] konusunda ortaya çıkan bir tartışmanın ilgilendirdiği en az şey, *kendi insani tarzına göre, ama vahyeden Tanrı'nın ışığı altında çalışan ve öznel olarak iman tarafından aydınlatılmış olan bir akıl tarafından gerçekten anlaşılabilir olan objektif bir hakikatin varlığıdır.*

Bu tür sorulara cevabın gerek İslam'da gerek Hıristiyanlık'ta hangi anlamda verilebileceğini düşündüğümüzü kaba hatlarıyla

269. *Manuale theologiae dogmaticae*'sinin birinci cildinde (Freiburg im Breisgau, 1941) Dam Stolz tarafndan açık bir biçimde ortaya konmuş olan ve örneğin P. Hans von Balthasar'ın pek az "bilimsel" bir tarzda teşebbüs etmiş olduğu Patristik geçmişin tüm parlak kullanımı altında gizil olarak bulunan mesele.

ifade etmeye çalışmadığımız takdirde görevimizi ancak yetersiz bir biçimde yerine getireceğimize inanıyoruz. Ama bunu yapmak için de şimdiye kadar vermeye çalıştığımız açıklamalar ve tarihsel sentezler yeterli olmayacaktır. Şimdi kelamı ve Hıristiyan teolojisini teşekkül etmiş disiplinler olarak yetişkin biçimleri altında ele alarak bazı problemler -veya daha iyisi, temel projemize sadık kalmak için, Müslüman teolojisinde ortaya çıktıkları şekilde bu problemler- ile ilgili olarak kendimizi biraz sorgulamamız gerekmektedir. Bunu da hem kelamın İslami bilimler içinde işgal ettiği yere hem de Hıristiyan teolojisinin bize verebileceği bazı işaret noktalarına göre yapmamız gerekmektedir.

Üçüncü Kısım

Doğa ve Yöntem

I. Bölüm
Müslüman ve Hıristiyan Teolojisinde İman ve Akıl

I. Temel Kavramlar: Teoloji ve Kelam
   A. Hıristiyanlık'ta teoloji kavramı
   B. Kelamın doğası ve konusu
   C. Bir itiraz
II. İslam'da Felsefe ve Teoloji İlişkisi
   A. İslam felsefesinin problemi
   B. İslam felsefesi
   C. Kelam felsefesi
III. İman
   A. Hıristiyanlık'ta
   B. İslam'da iman kavramı
   C. İman ve kelam
IV. Akıl
   A. Hıristiyanlık'ta
   B. İslam'da
   C. Kelamda akıl
V. Kelamın Yöntemine İlişkin Birkaç Örnek
   A. "Eski" bir kelamcı örneği
   B. "Eski kelamcılar"dan "yeni kelamcılar"a
   C. "Yeni kelam"ın bir örneği
— Sonuç

Bundan önceki bölümlerde kelamın ve Hıristiyan teolojisinin ortaya çıkış ve gelişmesini karşılaştırmalı bir biçimde izledik: kendi kültürel ortamlarında onlara verilmiş olan yerleri inceledik; problematiklerini düzenlemelerini ve geliştirmelerini gördük.

Şimdi onları nihai durumlarında, yani teşekkül etmiş ve özerk bir bilgi, bir bilim olma durumlarında göz önüne alacağız ve Hıristiyan teolojisine kıyasla İslam teolojisinde ortaya konulmuş oldukları biçimde doğa ve yöntemle ilgili problemleri açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Kelamın metodolojisi, Müslüman yazarlar tarafından, dinsel hukukun "kaynakları" (*usûl al-fiqh*) veya metodolojisi kadar iyi tanımlanmış ve sistemleştirilmiş değildir. Bununla birlikte ana çizgilerinde onu yakalamanın mümkün olduğuna inanıyoruz. Fakat onun sistemleştirilmemiş olmasının sonucu olan bir tehlike de bizi beklemektedir: Bununla Hıristiyanlık'ta var olduğu şekilde "temel teoloji"nin bir kopyasını çıkarıp onu İslam kelamına uygulamakla yetinme tehlikesini kastediyoruz. Oysa göz önüne alınan verileri doğrudan İslam'ın planı içinde ait oldukları yerlerine yerleştirmemiz ve üzerlerinde yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

Her teolojik metodoloji probleminin iki ana merkez etrafında düzenlenmesi gerekir: bir yanda iman ve aklın karşılıklı olarak rolleri ve değerleri (ve dolayısıyla işin içinde olan teoloji kavramlarının kendileri); diğer yanda kullanılan kanıtların içeriği, değeri ve güvencesi, yani "teolojik yerler" (*lieux théologiques*) ve onların diskürsif araştırma hareketinin kendisi içine yerleştirilmesi. İkinci meseleyi bundan sonraki bölümde ele alacağız.

I. Temel Kavramlar: Teoloji ve Kelam

Şimdiye kadar "teoloji" kavramının Hıristiyanlık ve İslam'da tam olarak aynı olmadığını öğrenmiş bulunuyoruz. O, her iki dünyayı yöneten gelişmelere ve onlara özgü çerçevelere bağlı kalmaktadır. Onların tarihsel seyrini ele aldık. Tarihsel buluşma noktalarını, yüzyıllar boyunca ortaya çıkan karşılıklı ödünç alıp vermeleri gördük. Fakat aynı ölçüde açık olarak bu ödünç alıp vermelerin her şeyden önce teknik avadanlığı ilgilendirdiğini gördük. Öte yandan her iki tarafta kendileriyle karşılaştığımız benzer problemlerin inkâr edilemez olan bu benzerliklerini aynı ölçüde inkâr edilemez olan bazı perspektif ve ışık farklılıkları içinde ortaya koyduklarına tanık olduk. Bunu görmek için ortaya konulmuş olan problemlerin ortaya çıkışlarına bakmamız yeterlidir: İslam'da onların ortaya çıkışlarının kaynağının ayrılmaz bir bütün olarak "hukuki-siyasal-dinsel" olmasına karşılık, Hıristiyanlık'ta daha doğrudan bir tarzda "teolojik"ti.

Böylece şimdi, bu Müslüman ve Hıristiyan kavramlarını gelişmiş biçimleri, Hıristiyan bakış açısından ise her şeyden önce Katolik teolojisinin ona vermiş olduğu oturmuş biçimi altında ele alacağız.[1]

Ancak hesaba katmamız gereken bir farkı unutmamamız gerekir: Hıristiyan Kilisesi'nde bu gelişmiş biçimi ortaya çıkarmak göreli olarak kolaydır. Çünkü onda *iman hakikatleriyle ilgili her şeyi tanımlayan ve onlarla ilgili olarak rehberlik eden bir en üst öğretisel otorite vardır.* Yine onda bu en yüksek otorite, hatta teolojik bilgeliğin düzenlenmesi konusunda Thomascı sentezin belirli çizgisini tavsiye etmiştir. Buysa, bu öğretisel başkanlığın mevcut olmadığı İslam'da çok daha zordur.[2] O halde problem biraz Protestan kiliselerde olan duruma benzemektedir ve o, tümüyle bireysel bir "özgür inceleme"ye değil de -çünkü bunu söylemek İslam düşüncesi kadar Protestan düşüncesine de haksızlık etmek olacaktır- daha çok topluluğun görüş birliğine (*icma, consensus*) tabidir. O halde burada bizim görevimiz hakim eğilim veya eğilimleri -ki bu eğilimler her zaman için yeniden gözden geçirilebilir şeylerdir- ortaya çıkarmak ve diğer eğilimleri ise daha küçük bir ortak payda olarak ele almaktır. Burada kelam vesilesiyle ana-akım, geleneksel akım (*orthodoxie*) veya "sapkın görüş" (*hétérodoxie*) gibi terimler kullanacaksak, bu her şeyden önce dil bakımından bize kolaylık sağlamasını arzu etmemizden ötürü olacaktır ve Müslüman ortam söz konusu olduğunda bu terimleri göreli bir biçimde kullanmamız gerektiğini unutmayacağız.

A. *Hıristiyanlık'ta Teoloji Kavramı*

İki kez, yani Hıristiyan teolojisinin gelişmesi ve Skolastik döneminde Müslüman düşüncesiyle ilişkilerini ve daha önce kelamın ve teolojinin insan bilgisinin düzenlenmesi içindeki yerini incelerken, Hıristiyanlık'ta teoloji kavramını ve bu kavramın bileşenlerini tanımlamak durumunda kaldık. Kendimizi tekrar etmek pahasına da olsa burada, ortaya çıkmış olan sonuçlarla ilgili bir hatırlatmada bulunacağız. Çünkü daha sonra Müslüman kavramlarla kendisini karşılaştırmak için elimizin altında onunla ilgili kısa bir öğretisel özetin bulunmasının yararlı olacağına ina-

1. Aşağıda teolojik düşüncenin diğer Hıristiyan biçimleri üzerine gözlemlerimize bkz.
2. "Teolojik yerler" vesilesiyle bu noktaya tekrar döneceğiz.

nıyoruz. Bundan dolayı ve ondan doğabilecek kenar çizgilerinin belirsizleşmesi tehlikesine rağmen kullandığımız kaynakların ayrıntısına girme kaygısını duymaksızın bu özeti vereceğiz.

Daha önce gördüğümüz gibi Hıristiyan geleneklerine ve daha özel olarak Thomascı düşünce çizgisine göre insanın yeryüzünde erişebileceği üç bilgelik, üç en yüksek bilgi vardır: 1) hiçbir zaman aklın güçlerini aşmayan ve Tanrı'yı, kendisinde değil ama varlığın Nedeni olarak bilen *metafizik, doğal bilgelik*; 2) biçimi bakımından doğal olan fakat *konusu* ve tanrısal vahyin ışığı olan *ışığı* bakımından doğaüstü olan, bununla birlikte yine "aklın adımlarıyla ilerleyen" ve Tanrı'yı diskürsif bilme tarzına göre bilen ama O'nu, kendisini vahyettiği, açtığı ve imanın konusu olarak teklif ettiği şekilde, yani tanrısallığının sırrı içinde ve mahrem hayatında bilen *teolojik bilgelik*; 3) nihayet bu aynı Tanrı'ya, yani imanın konusu olan Tanrı'ya, görmenin (*vision*) berraklığı içinde değil, sevgiyle birleşme içinde ve bu birleşme yoluyla, yani özü bakımından doğaüstü olan ve tecrübeye dayanan (*expérimental*) bir tarzda "haz verici, keyif verici (*fruitive*) bir bilgisizlik"le (*nescience*) ulaşan *mistik bilgelik*.[3]

Verilerini vahiyden alan *teolojik bilgelik*, daha önce gördüğümüz gibi, teşekkül etmiş bilim olarak bir eksiklik durumu içinde kalmaya devam eder çünkü örneğin, ilkelerinin apaçıklığına sahip olan matematik bilimlerden farklı olarak *o ilkelerinin apaçıklığına sahip olamaz*. Ancak bu eksiklik durumu, matematiğin veya metafiziğin insani mükemmelliğini sonsuz olarak aşar. Çünkü teolojinin kendisine tabi olduğu, iman yoluyla kendisinden ilkelerini aldığı mükemmel durumda bulunan bilim, en yüksek bilgelik, *Ermişlerin mutluluk verici* (beatifique) *ve insanı yüceltici* (deifiant) *"görme"leriyle* (vision) *ilgili bilim*dir. Bu iki bilgeliğin konusu aynıdır: Kendisinde olduğu gibi Tanrı. Ancak Ermişlerin biliminin ışığının apaçık olan tanrısal ışık olmasına, "Tanrı'nın ihtişamı"nın derecesini yükselttiği akıl tarafından görüldüğü şekilde tanrısal özün kendisi olmasına karşılık, teolojinin ışığı, *Tanrı'nın, vahiy yoluyla, yani imanın karanlığı içinde*, bize kendi bilimini iletmesinden başka bir şey değildir. Teoloji, ilkelerden sonuçlara giderek, tümdengelimsel yolla, konusuna (vahyedilmiş Tanrı) ulaştığı

3. Jacques Maritain, *Degrés du savoir*, s. 489-502 ve *Science et Sagesse*, Yay. Labergerie, Paris, 1935, s. 47-53.

andan itibaren gerçek anlamda bilimdir[4] ve ilerlemek, aralıksız olarak, vahyedilmiş verinin açıklamasına daha fazla nüfuz etmek için o, (yani teoloji) aklın doğal fakat iman tarafından aydınlatılmış ve üstlenilmiş, imanın doğaüstü olan, apaçık olmayan ışığına "hayati olarak eklenmiş" bulunan ışığı altında ilerleyecektir.[5] Böylece benimsenmiş olan akıl hakikatleri, kendisiyle tek bir kanıtlama tarzı altına girmek ve yine onunla teolojik bilgiyi teşkil etmek üzere onları kendi perspektifinden aydınlatan imanın ışıklarıyla alınacaktır.[6] Böylece Peder Gardeil'le birlikte şu söylenebilir: "Bu tümdengelim [...] kendilerine götürdüğü sonuçları, onların doğaüstü olan hareket noktalarından uzaklaştırmaz [...]. Sonuçlara katılmamızın nedeni, ancak *kuvve halinde olmakla birlikte onların vahyedilmiş* olmalarıdır."[7]

Bununla birlikte teolojinin ilerleyişi gene de akılsaldır. Teoloji, sonuçlarını, bu sonuçları öncüllerle birleştiren içerme (*implication*) adına ortaya koyar. O, iman verisini diskürsif bir çalışmayla geliştirir ve dikkatle inceler. Teoloji, XIII. yüzyılda Aziz Thomas'dan bilim statüsünü aldığında, bunu şüphesiz Aziz Anselmus'un "anlamaya çalışan iman"ını (*fides quarem intellectus*) veya Aziz Augustinus'un "imanın anlaşılması"nı (*fidei intellectus*) inkâr ederek yapmamıştır. Söz konusu olan şey, hâlâ aynı susuzluktur; iman hakikatlerini, kesinlikle akılsal olarak kanıtlama değil, onları, vahyeden Tanrı'nın ışığında ve yine Tanrı tarafından bize verilmiş olan mütevazi düşünme kabiliyeti vasıtasıyla anlama susuzluğudur. Şüphesiz, o mütevazi bir vasıtadır ama Tanrı'nın yeryüzünde insan için istemiş olduğu ve alçakgönüllülüğünün bu hayret verici büyüklük zemini üzerine, her türlü entelektüel bilgiye özgü olan zemin üzerine gelip yerleşmiş olduğu vasıtadır. Böylece teolojik yeti (*habitus*) insani çalışmayla, kay-

4. *Somme*'un birinci meselesini, şerhinde Cajetan tarafından özel olarak aydınlığa kavuşturulmuş olan görüş noktası.

5. Burada tümü vahyedilmiş önermelerden hareketle ilerlemesine veya vahyedilmiş bir önermeye akılsal bir önerme eklemesine göre teologun çalışmaları arasında bilerek herhangi bir ayrım yapmıyoruz. Bkz. aşağıda s. 508 ve bir sonraki bölümde s. 612-617.

6. Teolojik açıklamanın bu ilerleyici bakış açısıyla kuvve halinde vahyedilmiş olma (*virtualiter revelatum*) üzerine bu vurgu, konuya Aziz Jean de Saint Thomas'ın (Congar, a.g.m., sütun 419'daki göndermeye bkz.) kendi özel katkısıdır. Bu noktada şerhçinin, üstada sadık kalmaması şöyle dursun, onu açıklığa kavuşturmaktan başka bir şey yapmadığını göstermek zor olmayacaktır.

7. *Donné révélé*, s. 249.

nağı bakımından doğaüstü olan ama bu özelliğinden ötürü doğal olan yetiyle kazanılmış olacaktır.[8]

Teolojinin aleti, akıldır. Ve aklın kendi tarzında, ama iman tarafından aydınlatılmış olarak çalışmasıyla kendini, olduğu gibi, doğru sınırları içinde tanıma, böylece çağdaş düşüncenin gereğinden çoğu zaman damgasını taşıdığı aşırı gurur tehlikesi içine düşmeme şansı daha fazladır. Şüphesiz, özü bakımından, metafiziğin doğal bilgelik planı içinde akıl, ideal olarak, hem kendi zenginliklerini hem de sınırlarını bilme ödevine ve kabiliyetine sahiptir. Olgusal olarak ise onun, belki kendisine onların her ikisini de gerçekten kavrama imkânı veren doğaüstü teolojik bilgeliğin aleti olması iyidir. Onu, kendisini aşmanın deyim yerindeyse ümitsiz bir biçimini bizzat kendisinde aramaya sevk eden şey, bir gün şöyle bir gördüğü hakikatlerden yarı sarhoş durumdayken bu üst bilgeliğe hizmet etmeyi reddetmiş olmasıdır ve çağdaş düşüncenin dramının en derin nedenlerinden birisi de belki budur.

Çünkü felsefe ve teoloji, her biri kendine mahsus alanda, yani biri doğal diğeri doğaüstü alanda teşekkül etmiş olan iki ayrı bilgeliktir. Ama diskürsif bir biçimde çalışma tarzıyla *teoloji, felsefeyi kullanır, ondan yararlanır.* Felsefe, bundan dolayı kendi doğal bilgelik planında teolojinin hizmetçisi olması şöyle dursun, tersine bundan zenginleşmiş ve güçlenmiş bir biçimde çıkar. *Doğru bir felsefe, teolojiyle bir zıtlık ilişkisi içinde olması şöyle dursun, teolojik araştırmanın en seçkin aleti olur.*

Böylece teşekkül etmiş olan teolojinin ikili bir işlevi, birbirini tamamlayan ve kesinlikle birbirinden ayrılamaz olan ikili bir araştırma çizgisi vardır. Bir tarafta *pozitif teoloji* olarak adlandırmaya alışık olduğumuz ve konusunu, her zaman aklın ışığı altında olmak üzere, "verinin eleştirel soruşturması"nın,[9] "kaynaklar"ın, "teolojik yerler"in, yani *Kitab-ı Mukaddes*'in, Gelenek'in, Kilise belgelerinin, Patristik belgelerin vb incelenmesinin, "vah-

8. Bu konuyla ilgili olarak geçmişte ortaya çıkmış olan tartışma ve polemiklere girmek durumunda değiliz. İmanın ve teolojinin "objektif sürekliliği"nden ötürü teolojik yeti (*habitus*) bütünü itibariyle radikal bir biçimde doğaüstü ve özü itibariyle doğal olabilir. Contenson'un yaptığı gibi onu mutlak olarak ve sırf doğaüstü bir şey yapmak, bu sürekliliğe hizmet etmek değildir; tersine teolojide bilgelik ve bilimin Aziz Thomas tarafından gerçekleştirilmiş olan büyük barışıklığını tehlikeye atmaktır.

9. M. Labourdette, *la théologie, intelligence de la foi*, a.g.m., s. 24.

yin ve onun somut gelişmesinin açıklaması üzerine tarihsel düşünme"ye[10] eklenen araştırmanın teşkil ettiği şey vardır. Diğer tarafta, bu şekilde envanteri çıkarılmış kaynaklardan hareketle ve akılsal çalışma yardımıyla Vatikan konsilinin bir tanımına göre "imanın sırlarının haz verici bir kavranması"nın[11] kazanılmasına yönelen *spekülatif teoloji* vardır. Fakat Tanrı'yla ilgili şeyleri, insanın kurtuluşunun tarihinin kendisini ve Tanrı'yla bağlantısı bakımından insanla ilgili şeyleri ele alırken teolojinin peşinden koştuğu şey, sadece, sırların bu spekülatif kavranması değildir; onun, aynı anda, insanları, nihai ereklerini elde etmelerine, insani eylemlerin somut varoluşları içinde bu şekilde sezinlenmiş olan *sırların* sonuçlarını göz önüne almaya götürmesi, bu yolda onlara rehberlik etmesi gerekir. *Somme*'un planının son derece açık bir biçimde ortaya koyduğu gibi bu, aslında *dogmatik* (yani inanç unsurlarını ele alan) *teoloji*yle bir ve aynı şey olan *ahlaki teoloji*dir. Çünkü teoloji, özü bakımından, ne sadece dar anlamda spekülatiftir ne de sırf pratiktir. Kendisi de tanrısal bilimden pay alan Ermişlerin biliminin altında bulunan, ona bağlı olan teoloji, bu sonuncu gibi ve insan bilgileri planında ancak kendisine ait olan bir birlik içinde, tümüyle spekülatif ve yine tümüyle pratiktir. Bununla birlikte esas olarak gene de spekülatiftir çünkü o, "insani eylemlerden çok, tanrısal şeylerle ilgilenir ve insani eylemlerle de ancak insanı, ebedi mutluluğu meydana getiren Tanrı'nın mükemmel bilgisine yönlendirmesi bakımından ilgilenir."[12]

Bağımlı (ast) bir bilim olması özelliğinin sonucu olarak teolojinin, imanın kurallarının kendileri olan ilkelerinin apaçıklığına sahip olma gücü olmamasına karşılık güvenilebilirlik gerekçelerini geliştirerek onları savunma ve haklı çıkarma görevi vardır. Gerçekten "konusunun gerçek boyutlarını düşünceyle kavrama ve onları akla takdim etme yetkisi"ne sahip olan sadece odur, yani teolojidir.[13] O halde onu, apolojetik olarak adlandırma alış-

10. Aynı yer.

11. *Conc. Vat.*, III. bölüm, c. IV, Dens, 1796. Ve "o normal olarak, eğer sevgiden doğar ve onda sonuçlanırsa, teolojik faaliyetin en son noktası olan şeyde, (teolojik) temaşada son bulur" (M. Labourdette, aynı yer). Bu temaşa, konusu ve ışığı bakımından (doğal) felsefi temaşadan, kazanılma ve uygulama tarzı bakımından ise Tanrı tarafından insanın içine akıtılmış (*infuse*) olan doğaüstü temaşadan ayırt edilmesi gereken, teolojik temaşadır. Bununla birlikte o, bu sonuncuyla özel karşılıklı olarak birbirlerini doğrulama ilişkileri içinde olabilir.

12. *Sum. Theol.*, Ia, q. I, a. 4.

13. Kendisi de Pederler A. Gardeil ve Garrigou-Lagrange'ın geliştirmelerine gön-

kanlığındayız; ama bu kelamın işlevinden söz ederken bu terimi kullandığımız ve kullanacağımız genel anlamda değildir: Çünkü kelam "inananların şüphelerine ve hasımların inkârlarına karşı" dogmalarının "savunması"nı üzerine alır. Bu Hıristiyanlık'ta, spekülatif teolojinin de, spekülatif teoloji olarak bir şekilde asıl işlevinin, yani *aydınlatma işlevinin tamamlayıcısı ve hazırlayıcısı olan savunmacı işlevinin* yaptığı bir şeydir. Şu anda ortaya koyduğumuz daha teknik anlamda ise apolojetiğin, akla teolojinin konusunun, dolayısıyla vahyedilmiş verisinin takdim edilmesi olarak anlaşılması gerekir. O, iman tarafından aydınlatılmış bir akla da değil, kendi başına akla hitap eder. Bu akıl, *ilkelerini artık iman unsurlarından almayan, doğal düzenden alan, ancak onlara imanın ışığında yeniden hayat kazandıran akıldır.* Bunu o, onları imanın pozitif rehberliğinin altına yerleştirerek, yani Tanrı'nın kendisi tarafından verilmiş olan güvenilebilirlik araçlarının akılsal savunmasını sergileyerek yapar. Bununla o, teoloji biliminin tamamlayıcı bir parçası olarak kalır. Çünkü bir bilim, kendine özgü olan konusu üzerine düşen ışıkla özel bir bilim olur.

Teolojik bilgelik o halde "karmaşık bir disiplin"dir; bu karmaşıklık, belki onun insani zavallılığıdır ama aynı zamanda büyüklüğüdür çünkü o, yönteminin ağır işleyen çalışma tarzına, insan aklına uygun olan tek çalışma tarzına bağlı olmakla birlikte, bu yöntemin burada en üst derecede bir birliğe sahip olan bir konuya uygulandığına tanıklık eder. Teolojinin bünyesine kazınmış olan ve insanın içini acıtan bir nispetsizliktir bu. Ama bu nispetsizlik, teologu aydınlatan ve onun akılsal ilerlemelerinin güvencesini temsil eden imanın doğaüstü ışığıyla ortadan kalkar. Bu karmaşıklığı ve ondan çıkan ayrımları, teolojinin işlevleri olan farklı işlevleri (pozitif, spekülatif, savunmacı işlevler) inkâr etmek, imanın kavranmasında her türlü gerçek ilerlemeden vazgeçmek demektir çünkü teoloji verimli bir biçimde ileriye gidebildiği için gerçekten bilimdir. Bu ayrımları, onları biçimlendiren "türsel birlik"in anlamını ortadan kaldıracak veya çok hafifletecek kadar sertleştirmeyi istemek, teolojiyi hem bilgelik hem de bilim olarak inkâr etmek ve aynı anda *intellectus fidei*'nin kendisinden vazgeçmek demektir.[14]

dermede bulunan M. Labourdette, *Théologie*, s. 25.

14. "Bu farklı araştırmalar, sonuçta, aynı ışığın, köklerini imanda bulan ve bizi şeylerde onların fizik veya metafizik zorunluluğundan daha iyi bir şeye eriştiren bir şey

B. *Kelamın Doğası ve Konusu*

Böyle bir teoloji kavramı hangi ölçüde kelama uygun düşebilir veya düşmeyebilir? Kısmi benzerlikler ve kesişmeler, kavramların farklılığını (daha iyisi "ışıkların farklılığını" diyelim çünkü söz konusu olan şey budur) gözümüzden kaçırmamalıdır.

Önce sapkınlara karşı *Kur'an* ve Sünnet'in metinlerini savunmaya dayanan Eş'ari kelamının, İslam felsefesinin etkisi altında ve özellikle Gazali'yle, kendi payına ama başka temeller üzerinde ve çok farklı öğretisel sonuçları tesis etme amacıyla Mu'tezile kelamının temel konularından birini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu *akılsal kanıtların ve akılsal bilgilerin kullanılmasını geliştirmek*tir. Özellikle Hicri V. yüzyıldan itibaren bu, çok açıktır. Öte yandan ne kadar karakteristik olursa olsun, kelamın bu "akılsallaşma"sının söz konusu kavramda özü bakımından bir değişiklik meydana getirmiş olduğunu düşünmüyoruz. Kendileriyle mücadele edilmesi gereken hasımların farklılığından ötürü uygulamalar farklı olmuş, bunun sonucunda yöntem bazı değişikliklere uğramıştır ama savunmacı amaç aynı kalmıştır.

Thomascı gelenek tarafından geliştirilmiş bilim kavramına göre Hıristiyan teolojisini maddi ve formel konusuyla, ışığı ve yöntemiyle tanımladık. Onunla karşılaştırdığımızda Müslüman düşüncesinin ortaya koymaya çalıştığı geliştirme çabası şudur: İbni Haldun tarafından verilmiş olan tanımı hepimiz biliyoruz: "Kelam bilimi, akla dayanan delillerle iman unsurlarını kanıtlamanın ve bu inançlarla ilgili olarak eskilerin ve sünnet ehlinin yolundan sapmış olan "yenilikçiler"i (bidat ehli) çürütmenin vasıtalarını veren bir bilimdir. Bu iman unsurlarının esası,[15] Tanrı'nın tekliğine şahadet etmektir."[16] İbni Haldun bir kelam bilgini değildir, tarihçidir. Ama burada onun terimleri kullanmasındaki kesinlik ve titizlikle ilgili alışkanlıkları yanında nesnellik kaygısının da kendisini gösterdiğine şüphe yoktur. Bu tanım, kelam bilimi hakkında elimizde bulunan en açık tanımlardan biridir. Onda Müslüman teolojisinin kendine mahsus konusu ve işlevine -özü bakımından bir apoloji olma, savunmacı bir apoloji olma- iliş-

olarak tasvir ettiğimiz ışığın altında kalırlar. Bu araştırmalar sayesinde şeylerin fizik veya metafizik zorunluluğu, teolojinin bizi kendisiyle bütünleştirdiği Tanrı biliminin terimleri gibi şeyler olurlar" (a.g.e., s. 26).

15. Buradaki Arapça kelime, *sırr*, yani en derin anlamda "esrar"dır.

16. *Muqaddima*, Kahire neşri, s. 321; Slane çev., cilt III, s. 40.

kin kesin bir görüşle karşılaşmaktayız ve bu işlev, ikili bir yönde gerçekleşmektedir: *akılsal kanıtlar yardımıyla hasımların çürütülmesi* ve *iman unsurlarının kanıtlanması*. Bu "kanıt" (delil) kavramının hangi anlamda ve hangi sınırlar içinde alınması gerektiğini göreceğiz.

Fakat önce tarihçinin söylediklerini uzmanların sözleriyle kontrol etmemiz uygun olacaktır. İbni Haldun'un tanımı kelamcıların ona karşılık gelen tanımlarına gerçekten uyuyor mu? Göndermeleri çoğaltmak yerine burada üç karakteristik örnekle yetineceğiz.

Önce, Abduh'un çağdaş diline kulak verelim. O, kelamı "konusu iman unsurlarının tespiti ve peygamberliklerin açıklaması olan" bir disiplin olarak tanımlamaktadır. Kelamın amacı, bunun hemen arkasından Abduh'un bize söylediğine göre, "dini korumaya ve güçlendirmeye çalışmaktır."[17] Bunu takip eden sayfalarda Abduh, bu bilimin sürekli olarak kullandığı akılsal kanıtlar ve temeller üzerinde ısrar eder.[18] Burada iman unsurlarının tespiti ve peygamberliklerin açıklanmasını doğrudan *aydınlatıcı* değil, *savunmacı* bir işlev (dini korumak ve güçlendirmek) olarak anlamalıyız; yani burada bir *intellectus fidei* vasıtasıyla *imanın sırlarına nüfuz edilmesi* diye bir şey söz konusu değildir. Hatta Abduh, Tanrı'nın mutlak kudreti dogması karşısında insanın özgürlüğü olgusunu anlamak söz konusu olduğunda dikkatli bir biçimde böyle bir şeyi, yani bunu *anlamayı* kesinlikle reddedecektir.[19] Kelam biliminin içinde hareket ettiği plan, tümüyle bir *akılsal savunma* (apolojetik) planıdır. Abduh'ta tek bir yenilik gözümüze çarpar -ama bu karakteristik bir yeniliktir-: *Risâlat al-tawhid*'in son bölümlerinin yaptığı şey, artık sadece savunmacı bir apolojetik değildir; bayağı "saldırı"ya, "fethetmeye" yönelik bir apolojetiktir. Abduh döneminin "inkârcılar"ının artık ayrılıkçı Müslüman mezhepleri ve okullarından çok, Batı düşüncesi tarafından temsil edilen kültür grubu olduğu doğrudur ve Abduh büyük ölçüde bu grubun taleplerini göz önünde tutarak yazmaktadır. Eserinin açık amacı, Batı'da veya Batı eğitimi görmüş insanlar tarafından okunabilecek, ilgi gösterilebilecek bir kelam bilimi

17. *Risâla*, s. 5/5.
18. A.g.e., s. 6-9/5-7.
19. "Bu uçuruma dalmamız ve aklın hemen hemen kendisini kavramaktan aciz olduğu şeyle meşgul olmamız bize yasaklanmıştır" (a.g.e., s. 61/43).

açıklaması vermektir. Buna karşılık o, kelam biliminin konusu, doğası, ışığı ve yöntemiyle ilgili olarak düşüncesini derinleştirmeyi kesinlikle düşünmemektedir.

İkinci örneğimizi XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar akılsal geliştirmenin Abduh'un da kabul etmiş olduğu gibi[20] uç bir noktasını teşkil etmiş olan "sonrakiler"in kelamından alacağız. İşte Curcani tarafından uzun uzun ve bilgince şerh edilen İ'ci'nin görüşü: İ'ci, bir seferinde kelamın işlevini "Yaratıcı'nın (varlığının) ve tekliğinin kanıtını sağlama" görevi olarak tanımlamaktadır.[21] Daha sonra bu tanımını açıklığa kavuşturmaktadır: "Kelam, görevi kanıtlar getirmek yoluyla dinsel inançları sağlam bir şekilde tesis etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak olan bilimdir."[22] Bu kez burada, daha sonra İbni Haldun'un hemen hemen kelimesi kelimesine benimseyeceği tanımla karşılaşmaktayız. İ'ci, daha sonra kelamın konusu, faydası, mükemmellik derecesi, ele aldığı meseleler, nihayet onu ifade etmek üzere seçilmiş olan adı açıklığa kavuşturarak devam etmektedir.[23] Bunlar elde edilmesi arzu edilen bilim hangisi olursa olsun, sahip olunması zorunlu olan altı "temel"dir.[24] Bu farklı paragraf başlıkları, "sonraki" kelamcılar arasında çok ileri sistemleştirmelerin konusu olmuştur ve Curcani'nin onlara tahsis ettiği şerh, kendi payına İbni Sinacı Siyâlakuti'nin haşiyesinin konusunu teşkil etmiş ve tartışılmıştır.[25]

Bu şerhçiler ve haşiyecilerin tüm inceliklerine girmekten çok, bu bölümü bitirmek üzere "donmuş muhafazakârlık"ın savunucusu olan bir yazarın "temel" el kitabından kelamın *sententia communis*'ini bize vermesini isteyeceğiz. Bu, derhal fark edeceğimiz gibi "sonraki dönem kelamcıları"nın etkisine uğramış olan bir muhafazakârlıktır. Hatta İ'ci-Curcani'den Bâcûrî'ye geçerken sistemleştirmenin çok daha ileri götürüldüğünü görmekteyiz (ama bu, diskürsif olarak daha az haklı çıkarılmaktadır). Bâcûrî tarafından verilen tanımın kendisinde bile artık "şüphelerin çürütülmesi"nden söz edilmediği bir gerçektir.

20. A.g.e., s. 21/17.
21. *Mewâkıf*, aynı baskı, cilt I, s. 26.
22. A.g.e., s. 34-35.
23. A.g.e., s. 44-61.
24. Bütün bu giriş bölümü, kelama bilimle ilgili ön varsayımları uygulamaktan başka bir şey yapmamaktadır. İkinci bölüm genel olarak bilimi (veya bilgiyi) ele alacaktır.
25. *Şerh el-Mewâkıf*'ın Kahire, Hicri 1325 baskısına eklenmiş olan Siyâlakûti'nin haşiyelerine bkz.

O, sadece "kurucular"ın methedilmesinde ortaya çıkmaktadır. Böylece Bâcûrî bize şunu söylemektedir: "(Dogmaların) kelam, dinsel inançları sağlam bir biçimde tesis etmeyi mümkün kılan bilim, inançların kesin delillerinden hareketle kazanılmış olan bilimdir."[26] Bu tanım, Bâcûrî için, on "temel"den ilki, yani her bilgi dalını meydana getirmek üzere bir araya gelen on unsurdan birincisidir. İkinci unsur, *konu*dur: Kelamın konusu, Tanrı, O'nun elçileri ve peygamberleri, Yaratıcı'sının varlığını kanıtlamaya hizmet etmesi bakımından mümkün varlık ve *sam'iyyât*, yani nakil yoluyla alınmış olan iman hakikatleridir. Üçüncü unsur, bu bilimin *fayda*sıdır: Burada kesin kanıtlara dayanan Tanrı'nın bilgisi ve (*tawhid* biliminin veya kelamın, şüphe ve kararsızlıkları çürüterek müminin "doğru yol"da kalmasını mümkün kılmasından ötürü) "ebedi mutluluk"un kazanılmasıdır. Dördüncü "temel" (veya unsur) onun *mükemmellik derecesi*; beşinci, bu bilimin diğer disiplinlerle *ilişkisi*dir: Kelamcılar, Bâcûrî'ye göre, bu bilimin, konusundan ötürü bütün bilimler içinde en şereflisi olduğunu düşünürler ve onda bütün diğer bilimlerin temelini görürler. Altıncı unsur, bilimin *kurucusu*nun kim olduğunu açıklığa kavuşturur: Ana-akım kelamının iki kurucusu vardır; Eş'ari ve Maturidi. Bunlar "bu bilimle ilgili eserleri düzenlemişler ve Mu'tezililer tarafından ona sokulmuş olan yanıltıcı karışıklıkları çürütmüşlerdir." Yedinci, bu bilimin *adı*yla ilgilidir: *tawhîd* veya kelam. Sekizinci, seferber edilen *vasıtalar*la ilgilidir. Burada onlar, akli ve nakli kanıtlardır. Dokuzuncu, bu bilimin şer'i-hukuki durumunun ne olduğudur. Biraz ileride göreceğimiz gibi kelam incelemesi, savunucuları tarafından bir *dinsel mükellefiyet* olarak göz önüne alınır; Şeriat'ın buyruklarına dayanan mükellefiyet. Son olarak onuncu unsur, onda ele alınan *sorunlar*ın neler olduğu konusunu ele alır. Kelamda bunlar Tanrı'ya ve peygamberlere mal edilmesi mümkün, zorunlu veya imkânsız olan şeyler üzerine tartışmalardır.[27]

Bu liste biraz karışıktır, İ'ci'nin altı unsurlu listesinden biraz daha karışık. Nasıl ki, İ'ci'de, 2. ve 5. unsurlar birbirlerine yaklaştırılmış olsaydı, daha iyi olacaktıysa, burada da en azından 2. ve 10. unsurların birbirlerine yaklaştırılmaları daha iyi olurdu. Bâcûrî'de yöntem meselesinin (8. unsur), bu meselenin kendisi için ortaya konduğu doğrudur ama çok belirgin değildir. Her iki yazarda da

26. *Jawhara*, aynı baskı, s. 8.
27. A.g.e., s. 8-9.

bilimin, *konusu üzerine düşen ışık*la tanımlanması diye bir şey söz konusu değildir ve kelam, her şeyden önce *objesi*yle veya *konusu*yla (*mawzu'*) tanımlanmaktadır.

Ve bu konu, en azından Hıristiyan teolojisinin *maddi* konusuyla, maddesiyle, yani "Tanrı ve imanla ilgili şeyler"le kesişmektedir. Ancak Müslüman yazarların, kelamın geliştirmesi gereken dinsel bilgilerin "kesin kanıtlar"ı üzerindeki ısrarlarına işaret etmeliyiz. Bundan neyi anlamamız gerekmektedir? Ortaçağ Latin dünyasında mantığı aşırı ölçüde kullanan bazı düşünürlere yöneltilmiş olan eleştirinin konusunu teşkil ettiği anlamda *iman verilerini tümüyle mantıksallaştırma, onları "burhani" bir şekilde kanıtlama yönünde bir arzuyu mu*, yoksa Aziz Anselmus'un yapmaya çalıştığını gördüğümüz anlamda, imanın doğaüstü *ışığının kendilerini kabul ettiği ve ait olmaları gereken yerlerine yerleştirdiği anlamda iman verilerini, zorunlu nedenleri* (rationes necessariae) *ile güçlendirme yönünde bir çabayı mı*, nihayet son bir şık olarak İslam filozoflarının ve daha sonra Batı'daki akılcı deistlerin ileri sürdükleri *gibi imanın temel doğrularının özleri itibariyle sırf akılsal hakikatlere indirgenebilecekleri* tezini mi?[28]

Fakat bunların hiçbiri kelamcılara uygun düşmemektedir. Eş'ari kelamının çok erken bir tarihte, hatta Mu'tezililerin vahyedilmiş yasanın karşısında akla tanımak istedikleri temel role karşı çıktığı zaman bile, bu getirilmesi gereken "deliller"le ilgili bir endişesi olacaktır ama onun *tanrısal hayata ilişkin açığa vurulmuş içsel sırlar*la ilgili böyle bir endişesi olmayacaktır: Çünkü *tüm tanrısal hayatın açığa vurulmamış bir sır olduğu İslam'da*, kesinlikle, *böyle sırlar yoktur* ve söz konusu mantık kuralları hangileri, bilgilerin kazanılmasında akla verilen değer ne olursa olsun, kelamın "kesin kanıtlar" kavramı aynı ölçüde sağlam olarak kalmaya devam edecektir.

Kelamın canlı ve ilerleme içinde olan bir disiplin olduğu zamandan geçmiş zenginliklerinden yararlanmakla yetindiği zamana geçerken getirilmiş olan tanımların karşılaştırılması aydınlatıcıdır. Abduh bunu güzel bir biçimde ortaya koymaktadır: XIV-XV. yüzyıllardan sonra "(kelam) bilimi ilerlemeyi bırakmıştır."[29] Bu

28. Böyle bir indirgemeye direnen iman hakikatlerinin ya mutlak olarak inkâr edilmelerinden (deistler) veya mecazileştirilmelerinden (İslam filozofları) veya tam bir imancılığa teslim edilmelerinden dolayı.
29. *Risâla*, s. 21/17.

bakış açısından Abduh'un kendisi de yenileme çabasında, yüzyılların getirmiş olduğu kazanılmış olan bir şeyden, yani üzerinde yeterli ölçüde yeniden düşünülmemiş olan bir şeyden hareket eder. Kelamın ilerlemesine devam ettiği dönemde İ'ci'nin ortaya konması gereken kanıtlar ve ortadan kaldırılması gereken şüpheleri göz önüne aldığını gördük. Bu noktada en iyi yazarları zikretmekle yetinen İbni Haldun'da da aynı durum söz konusudur. Bunu izleyen yüzyıllarda ise kelamın birincil varlık nedeni olmuş olan bu "red ve şüpheler"in kaynaması artık durmuştur. Temsilcileri oldukları bilimlerini tanımlamalarında kelam yazarlarının varlığını devam ettirdikleri şey, artık *onun sadece pozitif kısmıdır* (iman unsurlarının tespiti ve onlarla ilgili kanıtlar). Fakat onlar bunu, yani kelamı, olduğu gibi, yani onda artık eksik olan şeyi (şüpheleri çürütmek) fark etmeksizin sürdürmektedirler. Oysa *bu eksik olan şey, kelamın varlığını açıklayan, (varlık nedeni olan) tek şeydi.* Aslında getirilmesi gereken delillerin, dinsel inançları desteklemesi gereken akılsal kanıtların nihai ereğini ve yararını meydana getiren şey, *müminlerin doğrulanması gereken inançlarına karşı yöneltilen şüphelerle hasımların çürütülmesi gereken itirazlarıydı.*

Kelamda bu delillerin içine yerleşmiş olduğu plan, Yunan tarzı İslam felsefesinde olduğu gibi saf akılsal plan değildir. O Aziz Anselmus veya Victorinlerde olduğu gibi imanın ışığı da değildir. Bundan dolayı kelamı anlamak için her zaman kendisine geri dönmemiz gereken şey, tam olarak *bu savunmacı apoloji planıdır.* Bundan inançların tahlilinde mümkün her saldırıya karşı imanı güvence altına alması ölçüsünde belli bir derinleşmenin ortaya çıkacağına şüphe yoktur. Ancak "donmuş muhafazakârlık" zamanında, hatta daha İbni Haldun'un kendi zamanında söz konusu "hasımlar", yani Mu'tezililer veya İslam filozofları, *artık hemen hemen yoktular.* Ama gene de onlar kelamcılar tarafından çürütülmeye devam ettiler; bunun sonucunda birincil olan şey, bu tahlil, iman unsurlarının bu sayımı oldu: Örneğin, bu durum tanrısal sıfatların ele alınması konusunda ne kadar belirgindir? Bununla birlikte kelamın içinde hareket ettiği ışık, bakış açısı, aynı kalmıştı: Bu, imanın sırrının, böyle olmak, yani bir sır olmak bakımından, *intellectus fidei* tarafından kavranması değildi; *imanını mümkün her saldırıya karşı korumak isteyen ve dolayısıyla önceden insani olarak reddedilemez kanıtlarla kendisini teçhiz etmek isteyen müminin, kendini savunmasıydı* (auto-defense). Ke-

lamda iman unsurları, (Hıristiyanlık'taki) teoloji biliminin iman tarafından aydınlatılmış aklın ışığında kendine özgü sonuçlarını çıkaracağı ilkeler değildirler. Onlar bazen daha konuşmanın başında, "problemin çözülmüş olduğu" farz edilerek ortaya konan ve sonuçta her zaman kendilerine dönülmesi gereken *en yüksek egemen metin, nass*'tırlar. Bu metin, analizler, ayrımlar, açıklığa kavuşturmalarla o kadar iyi bir biçimde takviye edilir ki, adeta fethedilemez bir kale, her türlü saldırıya meydan okuyan bir şey olarak kendisini ortaya koyar. Kelamcıların bu apolojetik amacı, şüphesiz "donmuş muhafazakârlık"ın bazı düş kırıcı el kitaplarının zannettirebileceği gibi onları, yani kelamcıları basit bir kişiyi konu alan (*ad hominem*) bir diyalektiğe mahkûm etmemekteydi. Problematik yenilendikçe kanıtlar da yenilenebilirdi ve yenilenmeleri gerekmekteydi. Kelamın varlık nedenini biraz kaybetmesi, özellikle bu sonuncu, yani problematik kötürümleştiğinde meydana gelmiş görünmektedir.

Bu savunmacı apoloji planı, Gazali'nin kelamın kullanılmasının etrafını çevirdiği ihtiyatlı kısıtlamalarda daha net bir biçimde görünmektedir. Onun bu noktadaki sıkıntılı tutumunu ve sonuç olarak aşırı güvensizliğini biliyoruz. Öyle ki, bize bıraktığı kelam eseri olan *İktisâd*, daha çok geçici bir uzlaşma, deyim yerindeyse bir taviz gibi görünmektedir. Onun kelam incelemesini kendileriyle ilgili olarak tavsiye ettiği biricik insanların, kelamcıların üzerlerinde çalışmalarında fayda olan biricik insanların, yanlışa düşmeye elverişli insanlar olmalarından ötürü ancak kanıtlar ve delillerle iyileştirilebilecek insanlar olduğu yönündeki görüşünü hatırlayalım.[30] O halde kelamın her şeyden önce söz konusu olan rolü, bir tedavi edici roldür. Kelam incelemesinin bireysel olarak her Müslüman için değil de bir bütün olarak Müslüman topluluk için bir görev olmasının[31] nedeni, kelamının amacının şüpheleri tedavi etmek, sapkın görüşlülerin kandırma ve aldatmalarını çürütmek olmasıdır. Gazali hiçbir yerde kelamın incelemesini *zaten doğru yolda olan insanlarla ilgili olarak imanın hakikatlerine nüfuz etmenin bir vasıtası olarak görmemekte* ve tavsiye etmemektedir. O, bu vasıtayı, daha sonra, tasavvufun, İslam mistisizminin *irfan*ından isteyecektir.

30. *İktisâd*, aynı baskı, s. 7.
31. A.g.e., s. 8.

Epey kısıtlayıcı olan bu bakış açısı, şüphesiz kelamın gerçek savunucularının bakış açısı olmayacaktır. Kelam bilimi, onlar için en yüksek bilgi olarak kalacaktır ve İbni Rüşt'ün onları suçlayacağı şey, özellikle, bu bilgiyi herkese ifşa etmeleri olacaktır.[32] Uç görüş sahibi olan, örneğin Muvahhit hareketi içinde yer alan Eş'ariler, sadece dinle ilgili şeylerin genel bir bilgisinin edinilmesini değil, (Eş'ari) kelamının delil ve argümanlarının *ayrıntılı* bilgisini, şeriata boyun eğen her Müslüman'ın kişisel olarak sorumlu olduğu dinsel görevi olarak tanımlayacaklardır. Daha ılımlı Eş'ariler ise onunla ilgili ayrıntılı bilgiyi topluluğun (cemaat) üzerine düşen görevler içinde sayarak bireylerle ilgili ağır kişisel sorumluluğu sadece kelamın genel bilgisiyle ilgili olarak kabul edeceklerdir. Aziz Thomas da *sacra doctrina*'nın insanın kurtuluşu için zorunlu olduğunu ileri sürecektir[33] ama bu, tanrısal vahiyden kaynaklanması, insanı doğaüstü ereğini bilmeye yöneltmesi, aklın kendisini akıl planında desteklemesi bakımından insanın kurtuluşunu sağlayan *kutsal öğreti*dir. Bu bakış açısından teolojinin "kurtuluşun genel yönetimi"nin bir parçasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.[34] İslam'da söz konusu olan şey, sadece bir ebedi kurtuluş meselesi değildir; aynı zamanda ve her şeyden önce *hukuki-şer'i bir görev*, Müslüman cemaatinin Müslüman cemaati olmak bakımından görevidir; yani sözü edilen ağır sorumluluk, sadece tüm İslam ülkesinde kelam bilimini bilen, onun imanla ilgili unsurlarını kanıtlama ve onlarla ilgili şüpheleri çürütme gücüne sahip olan en az bir yüksek din bilgininin bulunmasıdır.[35] Gazali'nin biraz önemsizleştirerek onayladığı şey, biraz önce gördüğümüz gibi bu görüştür ve uç görüşte olanlara göre delil ve kanıtlamaların *ayrıntılı* bilgisi, vahyedilmiş sırların temaşa edilmeleri, onlara daha derin bir biçimde nüfuz edilmesi bakımından değil, sadece *birey insana kazandırmaları gereken sarsılmaz emniyet duygusundan ötürü* kişisel bir mükellefiyet olma değerine sahiptir. Kelamın tarihsel

32. *Fasl*, s. 29-30.
33. *Sum.theol.*, Ia, a. 1, a. 1.
34. A. Gardeil, *Donné révélé*, s. 250.
35. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 14-15. Burada söz konusu olan İslam'daki klasikleşmiş bir ayrımdır. (Namaz, oruç, zekat, hac gibi) bazı hukuki-dinsel mükellefiyetler kişisel olarak her Müslüman'ın üzerine farz olan şeylerdir. (Cihat veya din uğruna yapılan kutsal savaş gibi) bazıları ise sadece bir bütün olarak cemaatin üzerine düşen görevdir. Bunlar bireysel olarak her Müslüman için bir zorunluluk olmayıp Müslüman cemaatinin Müslüman cemaati olarak onları yerine getirmesi yeterlidir.

olarak teşekkülüyle ilgili yaptığımız incelemenin kendisi bu temel tutumun sadece bir örneklemesi olmuştu.

O halde ilk amaç, müminlerin şüphelerine cevap vermek, imanı kanıtlara dayandırmak ve hasımların itirazlarını çürütmektir. Burada hedeflenen *formel konu*nun, savunulmaları ve güçlendirilmelerinin gerekli olması bakımından iman unsurlarının içeriğinin kendisi olduğunu söyleyebiliriz.

İmanı savunmak ve onunla ilgili şeyleri kanıtlamak: Bu tanım ilk bakışta aşağı yukarı (*mutatis mutandis*), hem kelama hem de Hıristiyan teolojisine uygulanabilir gibi görünmekle birlikte, kelimelerin altına yerleştirilen gerçekler farklıdır. Öncelikle her iki tarafta söz konusu olan *iman kavramlarının kendileri* farklıdır ve bu konuya tekrar döneceğiz. Öte yandan her iki referans sisteminde *bu savunma ve bu kanıtlamanın ifade ettiği anlam* farklıdır.

İslam'da söz konusu olan şey, akılsal yöntem ve ondan çıkan bilim kavramıdır. Müslümanlar kelamı bir bilim (*'ilm*) olarak adlandırırlar. Öyleyse, teolojinin bir bilim olduğunu kabul etmeyen ortaçağ Augustinusçularının, Duns Scotçularının, Ortodoks veya Protestan teologlarının tutumları Müslümanların bu yaklaşımıyla karşılaştırılamaz. Öte yandan bu bölümün son paragraflarında kelamcıların Hıristiyan düşüncesinin bilim olarak teşekkül etmiş teolojiden söz ederken anladığı şeyi anlamalarının da tam olarak söz konusu olmadığını göreceğiz: Kelamda her şey savunmacı bir işleve dayanmak durumunda olduğundan, onun için Hıristiyan düşüncesinin bir yandan *pozitif teoloji ile spekülatif teoloji*, diğer yandan *spekülatif teoloji ile ahlaki teoloji* arasında yapmış olduğu ayrımlar söz konusu değildir. İslam'ın *Kur'an*'ın yorumunu ele alan bir bilimi vardır: *tefsir*. Onun, yani İslam'ın Muhammed'e kadar geri giden gelenekleri ele alan bir bilimi de vardır: *hadis*. Ama İslam'da *pozitif teoloji* yoktur. Kelam eserlerinde, ima yoluyla yapılan bir takım göndermeler dışında, *ahlaki bir teoloji*nin varlığını bulmaya çalışmak, kavramı kötüye kullanmaktır. Bu eserlerde sadece *ahlak bilimi* alanına girdiğini söyleyebileceğimiz bazı kavramlar vardır. Onlar da *kelamın gelişmesinin kendilerini şu veya bu hukuki-siyasi bir probleme bağladığı ölçüdedir*. Bu kavramlar, örneğin müminin, imansızın (*mecréant*) ve kâfirin statülerini tanımlamak için vazgeçilmez olan günah ve pişmanlık kavramları veya değerleridir. Bazı ahlak meseleleriyle ilgili daha ileriye giden

bir taslağı ortaya koyacak eserler, ancak sonraki döneme ait olan bazı popüler eserlerdir (Bâcûrî'nin eseri, örneğin bu grubu aittir). *İslam'ın "ahlak teolojisi"ni İslam fıkhı kendi içine katmıştır* ve bu ahlak teolojisini aramamız gereken yer, "vacip, mendup, mekruh, memnu ve mubah" diye adlandırılan fiiller arasındaki farklarla ilgili olarak fıkıh tarafından yapılmış olan ayrımlardır. Öte yandan kelam kendi payına bu ayrımları yeniden ele almayı ve kendi yolunda ilerlerken onlardan yararlanmayı bilecektir.

C. *Bir İtiraz*

Bir itirazın ileri sürülebileceği gerçektir: İslam'ın, kelam bilimiyle ilgili olarak sahip olduğu kavramı açıklığa kavuşturmak üzere Hıristiyan teolojisinin en oturmuş olması yanında aynı zamanda en gelişmiş biçimi olan bir kavramı, Thomascı geleneğin bize sağladığı kavramı göz önüne alıp onunla bir karşılaştırma yapmaya hakkımız var mıydı? Bu seçim, şüphesiz olgular açısından, Katolik unsurun Batı kültürü içindeki öneminden ve Thomascılığın da bu unsur içindeki hakim öğretisel etkisinden ötürü haklı çıkarılabilir. Fakat sözü edilen kavramların ve onların içeriğinin kendileri açısından kutsal bilginin diğer anlayışlarında, daha iyi işaret noktaları bulamaz mıydık?

Doğu'nun ayrılmış kiliselerinin teolojisi üzerinde uzun boylu durmayacağız.[36] Yukarıda gördüğümüz gibi onun kendisi, en iyi yanını yüzyıllar boyu Thomascılıktan aldığı bir dönemden geçmiştir. Thomascılığın kendisi de bu dönemde George Scholarios kadar ateşli bir Thomascının destekleyicileri arasında bulunduğu öğretisel değişikliklere ve özellikle Latin karşıtlığına kendini uydurmuştur. Modern dönemde, özellikle Rus kilisesinin bazı akımlarında ise Protestan çizgi açık olmuştur. Nihayet Ortodoks teolojik düşünce, özgün olarak sahip olduğu şeyde, Gregorios Palamas'ın tepkisi etrafında örgütlenmiştir. Ancak o zaman spekülatif teoloji ile mistik teolojinin böyle olmaları bakımından bilinçli ve iradi bir tıkanma durumları ortaya çıkmıştır.[37] Bu,

36. Bundan sonra gelecek olan düşüncelerimizin aşırı kısalığından dolayı özür dileyeceğiz. Onların özellikle ayrılmış Doğu Kiliseleri konusunda içerebilecekleri haksızlıkların bilincindeyiz. Eğer bu Kiliselerin işin içine soktukları değerleri doğrudan bir tarzda ele almayı istemiş olsaydık, genişletilmiş ve üzerlerinde *ab intra* (içerden) yeniden düşünülmüş olan tamamen başka bakış açılarını takip ederdik.

37. "Doğu geleneği mistisizm ile teoloji, tanrısal sırların kişisel tecrübesi ile Kilise tarafından tasdik edilen dogma arasında hiçbir zaman net bir ayrım yapmamıştır"

kaynağını Yunan Kilise Babaları'nın bazı ifadelerinin sistemleştirilmesinde bulan bir tıkanmadır. Bunun sonucunda bu ifadeler, aslında dar anlamda bağlamlarının gerektirmediği öğretisel bir değere bürünmüş olduklarını görmüşlerdir. Aralarında ortak olan problemler zemini üzerinde Müslüman düşünce ile Yunan Patristiği arasındaki ilişkiler konusunda daha önce söylediğimiz şey, Ortodoks teolojisinin bu gelişmesinin, kelamın savunmacı metodolojisiyle ilgili olarak doğrudan bir karşılaştırma noktasını teşkil edemeyeceğini göstermek için yeterlidir.

Bu karşılaştırma noktasını affektif teolojinin Augustinusçu geleneklerinde bulma şansımız da daha fazla değildi. *Kelam biliminin amacı, iradeyi, Tanrı sevgisine yöneltmek değildi.* Şüphesiz, her iki yanda (yani İslam kelamı ve Augustinusçu affektif teoloji geleneğinde) felsefe ve teoloji arasında aynı ayrımlar yokluğunu (*indifférenciation*) ve salt insan bilimleriyle ilgili olarak kabul edilen tümüyle hazırlayıcı olmaktan ileri gitmeyen aynı değeri bulabiliriz. Ama yapılması mümkün olan yakınlaştırmaların ölçüsünü ortaçağ Augustinusçuluğunun bilinçli tutumu değil, çok daha iyi bir biçimde, daha önce bir taslağını çizdiğimiz diyalog imkânlarına göre *Patristik çağın daha kendiliğinden* olan atılımı verebilir.

Protestan teolojisinin, onun özellikle günümüzdeki Barthçı okulunun bazı tutumları bize daha etkileyici görünmektedir. Böylece, örneğin *Calvin'in teoloji anlayışıyla kelama özgü olan savunmacı bilim kavramı birbirine yaklaştırılabilir* ve Leibniz'den çıkmış olan tüm bir akım, Mu'tezililer gibi aklı vahyin ölçütü olarak görmektedir. Bundan başka Reformcu ve Lutherci geleneklerin genel çizgisi, Tanrı'nın kelamının aşkınlığı ve keyfiliğiyle (*gratuité*) ilgili olarak, büyük kelamcıların kendi paylarına seve seve benimseyebilecekleri bir duyguyu ortaya koymaktadır: "Tanrı'nın Kelamının Tanrı'nın *adı* dışında hiçbir konsepti yoktur; o, bu adı taşıyan Varlık'la aynı olduğu için sevilen, korkulan ve kendisine dua edilen şeydir"[38] ve İslam, *Kur'an* hakkında, rahatça Barth'ın *Kitab-ı Mukaddes* hakkında söylediği şeyi, yani onun Tanrı'nın zamanın dışında "özgür bir fiil"i, bir "çağrı"sı (*appel*) olduğunu

(Vladimir Lossky, *Essai*, s. 6; 11-12. sayfalarla başka yerlere de bkz.).

38. Karl Barth, *Dogmatik*, I. kitap, Erster Halbband, 1932, s. 164 (Bu cümlenin çevirisini G. Rabeau, "Bulletin de théol. protestante", *RSPT*, Ocak 1937, s. 146'dan alıyoruz).

ama aynı zamanda her birimiz için her zaman aktüel olan bir "olay"ı (événement) ifade ettiğini söyleyebilir. Bunu bir Katolik teolog da söyleyebilir ama kabul etmeliyiz ki -bu konuya bundan sonraki bölümde tekrar döneceğiz-, Katolik teolojisi için temel olan, İslam tarafından fiilen tanınan, en büyük sayıda Protestan teolog tarafından kabul edilen, Luther tarafından inceltilen, farklı nedenlerle Schleiermacher ve Barth tarafından reddedilen "veri" (*donné*) kavramı, bu dinsel iklimlerin her birinde birbirlerinin yerine geçirilebilir olmayan özelliklerle kendisini ortaya koymaktadır. Öte yandan Barth, apolojetiği reddetmektedir:[39] Rabeau, onun düşüncesini özetlerken şöyle demektedir: "İmanın kendisini imansızlığa karşı değil, ancak kendi kendisine karşı haklı çıkarma ihtiyacı vardır."[40] Bu tür bir cümleyi, belki Sûfiler anlarlar ama kelamcılar anlamazlar. Onlar için bilimlerinin amacı, imanı şüphelere karşı güçlendirmek, onu inkâr edenlerle mücadele etmektir. Onun, en azından başlangıçta, Brunner'in teolojiyle ilgili olarak kabul ettiği "saldırı"yla ilgili apolojetik bir işlevi bile yoktur. Şüphesiz, Eş'ariler de her tanrısal müdahalenin bir "olay" (*ereignis*) olduğunu, tanrısal bağışın (*grâce*) kesinlikle yaratılmış bir yeti (*habitus*) olmadığını söyleyeceklerdir[41] ve yine Barthçı te-

39. Temelde imancı (*fidéiste*) olan Eş'ari kelamı, kendisine birinci görevi olarak apolojetik bir işlevi verir. Aynı şekilde imancı olan Barthçı teoloji ise her türlü apolojetik iddiayı reddeder. Bu zıtlık insana hitap eden tanrısal Kelam'ın içeriğindeki farklılıktan ileri gelmektedir. Barth'ın teolojisi gibi Eş'ari teolojisi için de şu veya bu vahyedilmiş hakikati kabul etme görevi, kendisine itaat edilmesi emriyle şunu veya bunu söyleme kararını vermiş olan saf (keyfi) tanrısal iradeden kaynaklanır. Fakat birinci (yani Eş'arilerle ilgili) durumda Tanrı sadece *özü itibariyle aklı aşmayan* şeyler söyler -daha sonra onları kanıtlama görevi bundan çıkmaktadır-; Karl Barth için ise bunun tersine Tanrı'nın söylediği şey *yaratılmış aklı o kadar aşar*, ki bu sonuncuyla, yani yaratılmış akıl ile tanrısal söz arasında hiçbir süreklilik tesis edilemez. Dogma, çelişmezlik ilkesini de aştığı için akıl onun saçma olmadığını bile kanıtlayamaz. Bu iki durumda da Tanrı'nın gerçek bir anlaşılması yoktur. Birinci (Eş'arici) durumda bunun nedeni Tanrı'nın, Kelam'ında kendisini insana ancak onun kavrayabileceği ölçüde açmasıdır. Bu noktada özel olarak Hıristiyan olan Karl Barth'ın teolojisinde ise onun nedeni, Tanrı'nın yazılı Söz'ün ancak uygun olmayan, zayıf bir yansıması olduğ ezeli Kelam'ın cisimleşmesi yoluyla kendisini gerçekten ve derin bir biçimde ortaya koyduğu, ifşa ettiği ama bu Söz'ün yüksek, çok ince olmasından ötürü insan tarafından gerçekten kavranılamamasıdır. Bu son bakış açısından Barth'ı kendisine yaklaştırmamız gereken, daha çok Hanbeli'nin pozisyonudur.

40. *RSPT*, a.g.m., s. 142.

41. Bazı çağdaş Protestan teologlar (Brunner), Barth gibi Kierkegaard tarafından tedavüle sokulmuş sert terimleri kullanmakla birlikte tanrısal bağışlamada (*grâce*) insanın içine yerleştirilmiş bir yetiyi (*habitus*) görürler. Calvin başta olmak üzere, diğerleri problematiği tam olarak görmediklerinden ötürü, bu konuda kendilerini

ologların "dıştancılık"larının (*extrinsécisme*) kelamda birden fazla karşılığı bulunacaktır. Ama kelam kendisini kesinlikle "sorumluluğunun bilincine varan Kilise'nin işlevi"[42] olarak değil, düzenlenmiş bir bilgiler ve deliller topluluğu, dogmatik verinin analizi ve savunması olarak tanımlamak ister.

Böylece şu sonucu önereceğiz: Protestan teolojinin birçok kavramı, Müslüman teolojisinin bu kavramlara karşılık olan kavramlarını aydınlatabilir. Hatta bu paralellikler, çoğunlukla Katolik teolojisiyle olduğundan daha sıkıdır ve bunun derin nedeni, *her ikisinde ortak olan tanrısal aşkınlığa bir geri dönüş* gibi görünmektedir. Ama bu benzerlikler özellikle kelam tarafından tartışılmış olan büyük problemler, yani seçme özgürlüğünün doğası ve Tanrı'nın mutlak kudretiyle ilişkileri, Tanrısal önceden belirleme ve adaleti sağlama vb problemleriyle ilgili olarak kendilerini kabul ettireceklerdir: Lutherci veya Reformdan geçmiş teologların kendilerini takdim ettikleri biçimde bazı teoloji kavramları ise bize işaret noktalarından çok, yapay ve kendilerini yöneten büyük tezler içine yerleştirildiklerinde tüm anlamlarını yitirecek olan bazı eşdeğerlikler verecektir. Lutherci veya Reformdan geçmiş tezler, ayrıca, bizim amacımız bakımından gereğinden fazla değişik, fazla çeşitlidirler.

Katolik (Thomascı) teoloji kavramı bize kelam kavramından çok farklı görünmektedir. Ama ikisinin ortak yanları, iletilebilir ve düzenlenmiş bilgiler olarak kendi kendileri hakkında sahip oldukları bilinçtir. Bu iki bilginin ışığı, yöntemi ve bir anlamda konularının kesişmemesinin şaşılacak bir yanı yoktur. Diyalog en azından mümkün olarak kalmaktaydı. *Bir referans sisteminin değeri, içeriklerin özdeşliğiyle değil, yabancı bir düşünceyi kendisine özgü planı içinde, kendisi için, anlama konusunda sunduğu imkânlarla ölçülür.*

II. İslam'da Felsefe ve Teoloji İlişkisi

İslam, Thomascı bakış açısına uygun olarak özetlediğimiz biçimde, insanın erişmesinin mümkün olduğu üç bilgelik hiye-

bu kadar açık bir biçimde ortaya koymazlar. Böylece Barth ve Brunner'in akımlarının her ikisi de Calvin'e dayandıkları iddiasındadırlar.

42. Karl Barth, *Dogmatik*, a.g.e., s. 77 (Rabeau çevirisi, aynı yer).

rarşisini bilmez. Fakat biri doğal düzende varlıkların nedeni olan Tanrı'nın bilgisine, diğeri Kelam'ı vasıtasıyla kendisini ifşa ettiği şekilde Tanrı'ya yükselen birbirinden ayrı, biri diğerinin üzerinde yer alan bir felsefe ve teoloji kurmaya niçin çalışmamıştır? Bu doğrudan bir biçimde ele alınması gereken son derece önemli bir meseledir.

A. *İslam Felsefesinin Problemi*

Önce olgular: Yunan tarzında İslam felsefesini, yani Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt'leri vb İslam felsefesi, kelamı ise İslam teolojisi olarak görmek yönünde bir alışkanlığa sahibiz. Belki bunda haksız da değiliz. Gerçekten İslam felsefesi insan zihnine kendisini takdim eden problemleri sadece akılla çözmek, tek başına akılla açıklamak istemekteydi. Oysa kelamın amacı, her şeyden önce *Kur'an* ve hadisler tarafından ilan edilen hakikatleri savunmak ve onları kanıtlarla desteklemekti. Bu vesileyle İslam filozoflarıyla kelamcıların her zaman kendilerini az çok birbirlerinin hasımları olarak ortaya koymuş olmaları ve İslam filozoflarının kendilerini iyi Müslümanlar olarak takdim etmelerine ve İbni Rüşt'ün Mu'tezilileri ve Eş'arileri diyalektik yöntemleriyle "şeriatı tahrip ettikleri ve insanları böldükleri" şeklindeki suçlamalarına karşılık[43] kelamın da birden çok kez felsefeyi küfre gitmekle itham etmiş olması[44] dikkate değer bir şeydir.

43. *Fasl*, s. 29. Benzer şekilde *Kashf*, Kahire, Hicri 1328, s. 68. *Fasl*'da İbni Rüşt, belli ölçüde haklı olarak kendisini fazla ileri götürülmüş eklektizmle suçlayarak Gazali'ye saldırır. Ancak Gazali'nin İbni Rüşt üzerindeki çok sayıda etkisini ortaya koymak zor değildir. Hatta bu etki, İbni Rüşt'ün Gazali'ye karşı çıkmak üzere kullandığı kanıtlarda kendisini göstermektedir.

44. Gazali, *Tahâfut*'ünü, İslam felsefesinin yirmi tezini çürütmek için yazmıştır. Bu tezlerin on altısının "çirkin yenilik"ler (*bid'at*) oldukları söylenir; böylece bu tezler, genellikle Mu'tezili tezler hakkında yapılan aynı değerlendirmeye maruz kalırlar. Geri kalan dört tanesi ise "küfr" olmakla suçlanır. Bunlar alemin ezeliliği ve ebediliği (iki tez), Tanrı'nın tikelleri bilmemesi, bedenlerin dirilmesinin inkârıyla ilgili tezlerdir. *Tahâfut*'ün son sayfalarında küfür suçlamasını (*takfir*) devam ettirmekle birlikte Gazali, İslam filozofları hakkında onların İslam cemaatinin dışına çıkarılması anlamına gelecek bu hükmü vermekten kaçınır. Birçok Eş'arici, Gazali'den daha sert davranacaktır. Gazali'nin çağdaşı olan sonraki dönem kelamcılarından Şehristâni'nin felsefenin şiddetli bir düşmanı olduğunu biliyoruz. "Donmuş muhafazakârlık" döneminin klasik eserlerine gelince, bir örnekle yetinmemiz gerekirse, Senûsi'nin *Muqaddimat*'ı, İslam filozoflarının ikincil nedenlerle ilgili görüşlerini "küfr" olarak ilan etmekte tereddüt etmez (Luciani neşri, s. 108-109); aynı durum Bâcûrî için de söz konusudur (*Jawhara* şerhi, s. 58). Kelamın teolojik değerlendirmeleri için bkz. bir sonraki bölüm, s. 633-642.

Aslında İslam felsefesi başlangıçtan itibaren İslam'ın ortaya koymuş olduğu bütün problemleri bünyesi içine katma amacında olmuştur. Peygamberlik ve vahiy kavramları, gelecek hayatın halleri ve orada insanı bekleyen kader, Farabi ve İbni Sina'nın eserlerinde yerlerini almışlardır.[45] İbni Rüşt'ün bir risalesi[46] tümüyle *Kur'an*'ın tefsirine ayrılmıştır. Kelama gelince, o, başlangıçta kendisine yeterli ölçüde akılsal bir avadanlık inşa edememişse de daha sonra, yani İslam felsefesiyle temasa geldiği andan itibaren, giderek daha büyük ölçüde ondan alabileceği her şeyi bünyesine katmaya çalışmıştır. Ama o, felsefe ve kendisi arasında bir ayrım yapmıştır ve *felsefeyi felsefe olarak kendi içine almayı düşünmemiştir.* Onda ihtiyaçlarına uygun olarak kendisini değiştirmek suretiyle miras aldığı tüm felsefe, kendi payına kelam olmuştur. Bir çeşit yüksek kelam eseri, sonrakilerin kelamının en mükemmel eserlerinden biri, sonraları klasikleşecek olan Curcani'nin *Mewâkıf Şerhi* çok büyük bir bölümünde *tamamen felsefi meselelerden meydana gelir.*[47] Böylece kelamla felsefenin ilişkileri, teolojiyle felsefenin ilişkileri gibi anlaşılamaz. Onda söz konusu olan şey, daha çok, *her biri kendi alanında, kendi planında tümüyle kendine yetme iddiasında olan iki farklı düşünce çizgisidir.*

Belki burada Hıristiyan Skolastiği'nin de tamamen bağımsız bir felsefeyi ortaya koymamış olduğu söylenecektir. Aziz Thomas'ın felsefesinden söz edebiliriz ve o bize özel olarak felsefi olan çeşitli eserler bırakmıştır. Ancak Thomas'ın *felsefesinin en orijinal ve en önemlileri arasında yer alan birçok veri, büyük teoloji eserlerinin içine dağılmış* bulunmaktadır. Gilson'un dediği gibi Hıristiyan felsefesini işleyip geliştirmiş olanlar, hemen hemen tümüyle teologlardır. Bu, bir olgudur. Ama bu felsefe ile

45. Bu kavramlar onlarda çok özel niteliklere bürünür. Gelecek hayat ve tüm ahiret öğretisi onlarda doğrudan Plotinosçu düşüncelerle uyum içine sokulur; peygamberlik ve vahiy kavramları, evrensel determinizmin içine yerleştirilir ve peygamberyasa koyucunun rolü açık olarak siyasi bir görüntü kazanır (Bkz. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, 1936): Örneğin, Farabi'nin *İdeal Devlet*'i böyledir. Bu bakış açısı, *risâlet*'i, yani peygamberlik görevini meşrulaştırmaya giriştiğinde, İbni Sina'nın düşüncesinde kendini gösterecektir (*Shifâ*, Met. X, 2, f. 108 v., *Najât*, 490-506 vb). İbni Sina halifelik hakkındaki analizini de buna bağlayacaktır (*Shifâ*, Met. X, 5). İbni Sina'nın bu noktada Roger Bacon üzerine yaptığı ilginç etki için bkz. yukarıda ikinci kısım, II. bölüm.

46. *Falsafat Ibn Rushd*'de (Kahire baskısı, Hicri 1313 ve 1328) *Fasl al-maqâl*'ın arkasında basılmış *olan Kashf 'an manâhij*...

47. Bkz. Onunla ilgili verdiğimiz ayrıntılı plan, birinci kısım, III. bölüm, s. 235-236.

teolojinin birbirinden ayrımları ve birbirleriyle ilişkileri üzerine açık bir görüşün mevcut olmamasından değil,[48] her şeyden önce ortaçağ düşünürlerinin gözünde teolojinin yüksek yerinden, sürdürmeleri gerektiğini bildikleri asıl anlamında teoloji çabalarından ve Aristoteles ve Platon'un yine asıl anlamında felsefelerine karşı duydukları saygıdan ileri gelmektedir.

E. Gilson haklı olarak ün kazanmış olan araştırmalarında, basit tarihsel bir bakış açısı içine yerleşerek ortaçağdaki Hıristiyan felsefesini açığa çıkarmayı bilmiştir. Bu, ilkeleri, ışığı, yöntemi ve konusu bakımından tümüyle aklın planı içinde hareket eden ama işin doğrusu eğer vahiy, bu aklı, aşkın Tanrı'nın varlığının mükemmelliğini tasdik ederek (*Ego sum qui sum* [Ben, var olanım]) Gilson'un "Çıkış (*Exode*) metafiziği" diye adlandırmaktan hoşlandığı şeyle onu bizzat kendi planında desteklemeye gelmemiş olsaydı, var olduğu biçimde teşekkül etmesi mümkün olmayacak olan gerçek bir felsefedir. Ve *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*'nun (*Ésprit de la philosophie médiévale*) uzun bir dipnotunda[49] yazar (Gilson), benzer şekilde bir Müslüman felsefesinden söz edilip edilemeyeceğini ve Farabi, İbni Sina ve İbni Rüştlerin sistemlerini bu adla adlandırmanın mümkün olup olmadığını kendi kendisine sormaktadır.

Problemimiz şudur: Acaba bir Müslüman felsefesi var mıdır? Yunan tarzı İslam felsefesi bu adı hak etmekte midir? Veya bu adı Gazali sonrası kelam eserleri tarafından geliştirilmiş olan o uzun felsefî girişlere mi vermemiz gerekir?

B. *İslam Felsefesi*

İslam felsefesi, şüphesiz ilhamını derin bir biçimde Antik Yunan'dan alan bir felsefedir; Farabi ve İbni Sina'da hakim unsurun (Aristoteles'i dışarıda bırakmaksızın) Yeni-Platoncu olmasına karşılık, İbni Rüşt'te hakim olan unsurun Aristotelesçi olduğu bir felsefedir. Onun çok hakiki, hatta yüksek düzeyde bir felsefe olduğuna da şüphe yoktur. Bununla birlikte sağlam bir biçimde tasarlanmış olan bu felsefe, *Kur'an*'ın, bu konuda "Çıkış metafiziği"yle ilgili Yahudi-Hıristiyan geleneğini benimseyerek

48. Ortaçağda bu açık görüş, Aziz Bonaventura gibi fiilen bu ayrımı reddeden ama yine fiilen felsefeye meşru bağımsız bir alan tanıyan insanlarda bile karşımıza çıkmaktadır.

49. *Philosophie médiévale*, s. 378.

kendisine sunduğu bir dizi gerçek anlamda akılsal olan hakikatin (yaratıcı Tanrı) açık anlamıyla örtüşmediği gibi, yine *Kur'an* tarafından tasdik edilen akıl üstü bir hakikatle (bedenlerin dirilmesi) de barışamamıştır. Bundan başka (ancak bu nokta tahmin edilebilirdi) o, varlık metafiziğine aykırı olan bazı felsefi sonuçları, özellikle kelamın, iman unsurlarıyla ilgili tezlerinin adeta zorunlu bir ifadesi kılmak istediği ikincil nedenlerin inkârını açık bir biçimde reddetmiştir. O, (İslam'ın) tanrısal iradeciliğini de bundan daha fazla devam ettirmekte değildir ve dolayısıyla kötünün pozitif bir şey olarak Tanrı tarafından yaratılmış olduğu, insanın eylemlerinin ve gelecek hayatta karşılaşacağı azabın tanrısal irade tarafından önceden takdir edilmiş olduğu yönündeki "dogmalar"ı da reddetmek durumunda olduğunu görecektir.

Bu reddetmeler hangi yönde ortaya çıkmaktadır? İbni Sina'nın panteist monist eğilimlerinin birden çok kez tehlikeye düşürdüğü Tanrı'nın aşkınlığı konusunu bir kenara bırakalım; İslam filozofları, örneğin sadece alemin zaman içinde yaratılmış olduğu dogmasını değil, daha derinden gerçek anlamda yoktan (*ex nihilo*) yaratım kavramının kendisini reddetme konusunda görüş birliği içindedirler. Aynı şekilde bedenlerin dirilmesi dogması da filozofların sıkıntılı açıklamalarına rağmen, hatta İbni Sina'nın temelde Platoncu antropolojisine aykırı olarak[50] onların bakış açılarının dışında kalmaktadır. Bu durum, ana çizgileri itibariyle *Kur'an*'ın kendisi tarafından ileri sürülen ve geleneğin onun hakkında oluşturduğu hayal gücüne dayanan tasavvurda o kadar kesin bir şekil almış olan tüm Müslüman gelecek hayat öğretisi, yani gelecek hayatta insanı bekleyen şeylerle ilgili görüş için de geçerli olacak ve "filozoflar", bu şeyleri her zaman mecazi olarak yorumlama eğilimi içinde bulunacaklardır. İbni Sina'nın güçlü ve kararlı bir biçimde determinist olan sistemi, peygamberlik ve peygamberin göreviyle ilgili olarak tümüyle bu determinizme ve evrensel bir Faal Akıl'a bağlı olan bir yorumu ileri sürecektir. Nihayet Müslüman ana-akımın kendisine bağlı olduğu Tanrı'nın her şeyi sıkı bir biçimde önceden belirlemiş olduğu (*prédestination*) tezi, filozoflarda Tanrı'nın tümüyle özgür kudretine işaret etme niteliğini tamamen kaybetmektedir ve diyebiliriz ki, yaratımın Tanrı için iradi bir zorunluluk haline geldiği[51] bu sistemlerde, bu mutlak

50. Bkz. Louis Gardet, *Avicenne*, s. 695-707.

51. Örneğin, bkz. İbni Sina, *Najât*, Kahire baskısı, s. 409-410 ve *RT*, Temmuz-Eylül

kudretin kendisi ve ona bağlı olarak tanrısallık ve tanrısal sıfatlar kavramı, artık ne *Kur'an*'ın lafzıyla ne de Sünnet ehliyle kelamcıların onlarla ilgili olarak getirmiş olduğu açıklamalarla bir uygunluk içinde bulunmaktadır.[52]

O halde resmi veya "ana-akım" İslam'ın Yunan tarzı Müslüman filozoflarına o kadar uzun bir süre özel olarak şüpheci bir gözle bakmaları anlaşılabilir bir şeydir. Onların felsefeleri, Müslüman bir felsefe olmamıştır. Peki, Gilson'un teklif ettiği gibi ona Arap felsefesi mi diyelim? Şüphesiz, terimi biraz nüanslı olarak ele almak ve *onu ilhamını esas olarak Platon- Aristoteles'ten alan, dili Arapça olan ve gerisinde İslam'ın etkisi bulunan bir felsefe* olarak adlandırmak uygun olacaktır.

Ancak ortaya bir soru çıkmaktadır. Bu soru, İslam'da teoloji meselesini de aydınlatmaya katkısı olacak bir sorudur: Bu Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi yüksek düzeyde filozoflar ve onlardan daha az önemli olan bazı insanlar, nasıl olup da Hıristiyan düşüncesinin ileride kolayca başarılı olacağı bazı noktalarda, örneğin dünyanın yaratılması, yaratma eyleminde Tanrı'nın özgürlüğü gibi temel bir problemde veya bedenlerin dirilmesi dogmasını kendi antropolojilerinin bakış açısı içine yerleştirecek bir insan kavramı konusunda bu şekilde başarısız olmuşlardır? Burada ikili bir açıklama çizgisinin işin içine girmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Her şeyde önce Müslüman olduklarını söyleyen, Müslüman olma iddiasında olan bu filozoflarda *aklın iman tarafından bir desteklenmesi*nden söz edemeyiz. Bunun derin açıklamasını ileride göreceğiz. Ancak şu bir vakıa olarak kalmaktadır ki *İslam'ın dogmalarının bu insanlara, kendilerini, deyim yerindeyse dışardan takdim ettiklerini* söyleyebiliriz. Onlar bu dogmalardan, örneğin Tanrı ve sıfatları konusunda düşüncelerini zenginleştiren bazı unsurları alacaklardır ama onları *kendi felsefi araştırmalarının ilerlemesinin talep etmiş olduğu ölçüde* alacaklardır. Bu ilerlemenin *Kur'an*'ın öğretisiyle artık örtüşmediği bir noktada *Kur'an*'ın öğretisini, onun lafzını kurtarmak için semboller ve mecazlar kıyafeti altına sokmaktan, hatta onu görmezlikten gelmekten çe-

1939, s. 546 vd.

52. İslam filozoflarının bunun doğruluğunu şüphesiz inkâr edeceklerini belirtelim. Onlar en azından metnin açık anlamına sadık kalma kaygısına sahiptiler.

kinmeyeceklerdir. Dahası var: Onlar bu konuda semboller ve mecazlar yardımıyla felsefî sonuçlarını içinde ifade etmek üzere, lafzi anlamı benzeri bir yorumu kesinlikle gerektirmeyen şu veya bu *Kur'an* ayetini seçeceklerdir. Bu anlam, deyim yerindeyse büyük ölçüde te'vil ederek değiştirdikleri ama Muhammed'in peygamberliğinin gizli ve gerçek anlamı olarak takdim edecekleri anlam olacaktır.[53]

O halde kendilerinin doğru Müslüman ana-akım içinde bulunduklarını savunmaları söz konusu olduğunda İslam filozoflarının açıklamalarının biraz rahatsız bir durumda olmasına şaşmamak gerekir. Batılı düşünürlerin bazen (hatta İbni Rüşt gibi, kelamcıların "diyalektik"ini mahkûm eden insanlar tarafından) ustaca ve "diyalektik" bir biçimde takdim edilmiş olan öz-savunmalarını olduğu gibi kabul ederek Yunan tarzı İslam filozoflarını *İslam'ın savunucuları* yaptıklarını yukarıda gördük.[54] Belki bunun nedeni onların metinlerini yorumlamadaki naifliktir ama aynı zamanda temelde yatan karıştırmadır. *İslam filozofları ne niyetleri bakımından ne de bir olgu olarak İslam'ın savunucuları değildiler.* Onların kendi anlayışlarına göre bir yandan Müslüman olduklarını ileri sürüp öbür yandan tümüyle filozof olabileceklerini düşünmelerinin nedeni, *dinin kendisi hakkında sahip oldukları anlayıştı*. Yukarıda söylediğimiz gibi *Kur'an*'ın dogmaları onlara kendilerini *dışardan* takdim etmekteydi. Başka türlü söylemek gerekirse, *onların çabası hiçbir zaman bu dogmaları anlama ve savunma yönünde bir çaba* değildi; şuradan bir şeyi, oradan başka bir şey alarak onları birbirleriyle uzlaştırma çabasıydı. Onlar nasıl Yunan düşüncesinin Platon ve Aristotelesçi iki akımını tek bir çizgi içinde birleştirmeyi kendilerine görev edinmişlerse, kendi felsefeleriyle *Kur'an*'ı da aynı şekilde birbirleriyle bağdaştırmaya çalışmaktaydılar. Bu çabalarında dünyanın sadece ereksel ve hareket ettirici nedeni değil, aynı zamanda etkin fail nedeni olan bir Tanrı anlayışına ulaşmışlardır.[55] İbni Rüşt bu çabasında, şüp-

53. Bkz. bu konuda belirttiğimiz düşünceler ve göndermeler, ikinci kısım, I. bölüm, s. 301, 83 numaralı dipnot; s. 311, 109 numaralı dipnot.

54. Bkz. ikinci kısım, II. bölüm, s. 393, 140 numaralı dipnot.

55. Veya daha doğrusu yaratma kudretinin akışının kendisiyle yayıldığı bir ilk Faal Akıl'ın etkin nedenselliği anlayışına. İbni Sina'ya Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesinde o kadar güçlük yaratacak olan şey, tanrısal etkinliğin bu sınırlandırılmasıydı. Bu, İbni Rüşt'ün aşacağı bir bakış açısıdır. Bu sonuncuyla ilgili olarak bkz. Manuel Alonso, *Averroés, (textos documientos)* Madrid-Granada, 1948. G. Quadri, *La philo-*

hesiz Farabi ve İbni Sina'nın sistemleri içine sokmakta başarısız kalmış oldukları tikellerin Tanrı tarafından bilinmesi kavramına ulaşmıştır. İbni Sina, yine bu çaba içinde Farabi'nin kabul etmediği, kendisinden sonra İbni Rüşt'ün de devam ettirmeyeceği ruhun ölümden sonra varlığını sürdürmesiyle ilgili açık bir görüşe ulaşma başarısını göstermiştir. Ancak onların ne biri ne diğeri *Kur'an*'ın açık öğretisini taşmacı (*emanatiste*) varlık metafiziklerine veya antropolojilerine feda etmekte tereddüt göstermeyecektir.

O halde İslam filozoflarının düşüncesi üzerinde *Kur'an*'ın etkisi inkâr edilemez olarak kalmaktadır. O, onların kelime dağarcıkları üzerinde daha doğrudan etkide bulunmakta, onları tanrısal isimler ve sıfatlarla ilgili olarak *Kur'an*'ın terimlerini benimsemeye götürmektedir. Bundan, şüphesiz özelikle Doğulu İslam filozoflarıyla ilgili olarak Aristoteles veya Platon'a bir sadakatsizlik veya daha doğrusu bu yönde bir çaba ortaya çıkmaktadır; ancak güvenilir temellerden yoksun olduğu için Yunanlıların araştırmalarını düzeltmek ve gerçek sonuç noktalarına götürmek için gerektiği kadar cesur olmayan bir çabadır bu. Onların bu teşebbüsünü başarıya ulaştırmak "Çıkış metafiziği" ve akıl-iman ilişkileri konusunda açık bir görüş tarafından desteklenen Hıristiyan Batı'ya ait olacaktır.[56]

sophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroés'daki (İtalyanca'dan Çev. Roland Huret, Payot Yay., Paris, 1947, ikinci baskı) özet açıklamaya da bkz. Nihayet şu anda (Nisan 1948) baskıda bulunan bir esere, İbni Sina'nın metafiziği üzerine Cruz Hernandez'in (İspanyolca) eserine de işaret edelim [Cruz'un bahsi geçen kitabı, 1949 yılında Granada Üniversitesi tarafından *La metafisica de Avicena* adıyla yayımlanmıştır, y.h.n.].

56. Bundan başka filozofların Bir, aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'nın akılsal bilgisine doğru bu ilerlemelerini mümkün kılmış olan şeyin sadece *Kur'an* olup olmadığını kendimize sorabiliriz. İslam filozoflarının Platon ve Aristoteles'in ilişkileri konusunda yapmış oldukları karıştırmayı biliyoruz. Bu karıştırmanın kaynağı ve mazeretinin İslam filozoflarının -en azından Doğulu filozofların çünkü İbni Rüşt bu hatayı düzeltmiş görünmektedir- Aristoteles'e ait olduğunu sandıkları, aslında Yeni-Platoncu olan iki eser, *Aristoteles'in* (uydurma) *Teolojisi* (gerçekte Plotinos ve Porfirios'un eserleri) ile *Liber de Causis* (gerçekte Proclos'un eseri) olduğunu biliyoruz. Yukarıda bu iki eserin Arapça baskılarından ve ikincinin kaynağı ve tarihiyle ilgili ortaya çıkmış olan problemlerden söz ettik (bkz. ikinci kısım, II. bölüm, s. 386, 113 ve 115 numaralı dipnotlar). Şimdi *Aristoteles'in Teolojisi*'nin (Süryanice çevirisi üzerinde çalışan) ilk Arap çevirmenle, özellikle *Liber de Causis*'in ilk çevirmeninin Plotinos'un Bir'ini yaratıcı Tanrı yapmak üzere Yunanca metni çarpıtmış olduklarına işaret etmeliyiz. Öyle ki, bu metinler (Doğulu) İslam filozoflarına Aristotelesçi olduğunu sandıkları ve *Kur'an*'ın verileriyle yeterli ölçüde uyum içinde olduğunu gördükleri bir Tanrı kavramını sağlamıştır. *Liber de Causis*'in Arapça kaleme alınışının tarihini bir gün daha ileri bir tarihe yerleştirmemiz gerekse bile -ki bu bizce

Fakat *Kur'an*'ın bu etkisi, Yunan tarzı İslam filozoflarında, imanın kendi planı içinde kesinlikle tam olarak gerçekleşmemiştir. Ama bunun için onların bazı hafifletici nedenleri yok muydu? Şimdi kendisine işaret etmemiz gerektiğine inandığımız ikinci açıklama çizgisine geçelim.

Müslüman için iman fiilinin doğası ve iç değerinin ne olabileceği konusunu yine askıda bırakalım. Durum her ne ise, İslam'ı savunanların vurgulamaktan hoşlandıkları gibi,[57] *Kur'an* tarafından ortaya konan iman unsurlarının içeriğinin *Tanrı ve tanrısal doğayla ilgili olarak gerçek anlamında hiçbir sırrı içinde bulundurmadığı* noktasının altını çizelim. Hıristiyanlık'taki Üçleme, Tecessüm (Tanrı'nın insan kılığına girmesi), Kefaret (İsa'nın insanın asli günahının bedelini ödemek üzere çarmıha gerilmesi, acı çekmesi) dogmalarının içlerinde bulundurdukları anlamda, yani *dar veya gerçek anlamında sırlar, İslam'da yoktur.* Tanrı'ya iman etmeyle ilgili olarak Müslüman'ın iman etme fiilinin önüne konulan *maddi içerik, sadece vahyin içinde bulunan doğal apaçık hakikatlerle* ilintilidir. Bu hakikatler, kısaca, felsefi araştırmalarının sonunda filozofların az çok açıklığa kavuşmuş bir biçimde kendileriyle karşılaştıkları hakikatlerden başka şeyler değildirler. Bu durumda İslam filozoflarında, *Kur'an'ın verilerini temelde saf felsefi veriler olarak ele alma* yönündeki arzu, ancak çok büyük olabilirdi. İslam filozoflarının *Kur'an*'ın verilerinden, bu verilerin, Yahudi-Hıristiyan geleneklerle uygunluk içinde, kısmen felsefi

ispat edilmesi oldukça zor olan bir ihtimaldir-, *Aristoteles'in Teolojisi*'nin yaptığı etki bu düşünceyi haklı çıkarmak için yeterlidir. Ve bu varsayım, örneğin İbni Sina'nın yaratıcı Tanrı'sının *Kur'an*'ın Tanrı'sı gibi olmaması, yani yaratıcı olmaması ölçüsünde daha akla yakındır. Böylece kendilerinde İslam'ın tartışılmaz pozitif bir etkisiyle karşılaşacağımız biricik noktalar olarak elimizde, bir yandan kelime dağarcığı diğer taraftan felsefi sistemlere belli sayıda problemlerin, peygamberlik, peygamberliğin doğası ve konusu, melekler, gelecek hayatta insanı bekleyen ceza ve ödüllerin girmesi bulunmaktadır. Ancak doğrudan Müslüman etkinin bu problemlerin ele alınmaları zihniyetinden ve benimsenen çözümlerden çok daha fazla -çünkü bunlar tümüyle determinist zihniyet ve çözümlerdir- onların ortaya atılmasıyla sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Sistemlerin ele aldıkları problemlerin kendilerine gelince, onlarda rol oynayan yine Aristotelesçi etkidir.

57. Örneğin İslam dininin "basitlik"ini öven Abduh (*Risâlat al-tawhid*, s. 187/127). Şüphesiz, Abduh "bütün dinsel meseleler"in akla tabi olduğunu ileri sürmemektedir (s. 14/12). Ama "akla tabi olmayan" "dinsel meseleler" onda "ikincil ve ibadetle ilgili meseleler"le sınırlı görünmektedir. Buna karşılık dogmaların "ilk ilkeler"i Abduh'ta mükemmel bir biçimde akılsal olarak kalmaktadır (aynı yer). Böylece Abduh, İbni Rüşt'ün yaklaşımına tamamen benzer olan bir yaklaşımı benimsemektedir.

bir içeriğe sahip bazı dogmaları tasdik etmek üzere felsefi araştırmaların çerçevesini aştıkları noktada, tam bu noktada, ayrılmaları çok dikkate değerdir. Bunlar, örneğin iyi anlaşılmış Aristotelesçi bir antropolojiyle mükemmel bir uyum içinde olabilecek olan bedenlerin dirilmesi, gerçek bir yoktan yaratım kavramının meşru kılacağı dünyanın zamanda varlığa gelmiş olduğuna ilişkin dogmalardı. Böylece, filozofların *Kur'an*'a karşı tutumları, her zaman, Müslüman sıfatını haklı olarak talep etmek için kişisel özgür bir yorumun tüm diyalektik oyunları pahasına, *bir metnin lafzına saygı gösterme tutumu* olmuştur. Buna karşılık onların *felsefi araştırma çizgileri, Müslüman geleneklerinin çizgisine hiçbir zaman gerçek en ufak bir taviz vermemiştir.* Onlarda birincil olan, bu felsefi çizgidir. Bu çizgi, büyük Müslüman dogmalar kendi planı içinde ilerlediklerinde bu dogmaların genel içeriğini kendi içine alıp eritmekten daha fazla bir şey istemez, hatta bunun için çaba sarf eder ama bu içeriğin kendisini felsefi ve düşüncenin alışılagelen çerçeveleri ve kavramları tarafından nüfuz edilebilir unsurları olarak takdim etmesi koşuluyla bunu ister.

İslam filozofları bu uzlaştırmanın (*compromis*) kurbanı mı olmuşlardır? Eğer onu böyle ifade etmek istiyorsak, evet. Ancak şu anlamda ki, onlar, yani Müslüman filozoflar, İslam'a tam olarak aidiyetlerini ileri sürerken samimi olmuşlardır. Bununla birlikte burada da bir ayrım yapmak gerekmektedir. Bu samimiyet bize göre Doğulu Müslüman filozoflarda tam olmuştur ve onların içinde hareket ettikleri ortamdan ileri gelmiştir. Şiiliğin eski doğu düşünce çerçevelerinden ne kadar çok şeyi ödünç almış olduğu, eski İran görüşlerinin onda nasıl yaşama hakkı elde etmiş olduğunu biliyoruz. Kindi, Farabi, İbni Sina'nın içinde yaşadığı İslam, yani Sünni İslam'ın kendisi bile, Şiiliğin büyük etkisi altındaydı. Burada ortamın tarihiyle ilgili bir eser yazılabilir. Yeni-Platoncu kaynaklı taşmacı kuramlar, ontolojilerinin kendisine yöneldiği varlık monizmi, bu filozoflara, Şii *Kur'an* tefsircilerinin sürekli olarak mecazi bir biçimde ele aldıkları *Kur'an*'la son derecede doğal biçimde uzlaştırılabilir şeyler olarak görünmüş olmalıdır. Batı İslam dünyasında (Mağrip'te) sert Muvahhit reformu altında yaşamış olan İbni Tufeyl, özellikle İbni Rüşt gibi İslam dünyasının bu bölgesinde yer alan Müslüman filozoflarında ise problem biraz daha naziktir. Onlarda söz konusu olan vahyedilmiş din kavramıdır ve bundan İbni Rüşt'ün filozoflar dediği üstün zekalı insanlar

sınıfı için tavsiye ettiği bilgece ezoterizme sığınma görüşüne gidilmiştir.

O halde *İslam filozoflarının felsefesini saf ve basit olarak İslam felsefesi olarak adlandırmak son derece yanlıştır.* İslam, Yunan tarzı felsefeye yaşama hakkı vermeyen yüksek din bilginlerinin ortak görüşünde kesinlikle yanılmamıştır. İslam filozofları, her Müslüman gibi *Kur'an*'ın, Muhammed'in hadislerinin, İslam'ın tüm zihniyetinin derin bir biçimde etkisi altındaydılar. İslam'ın yasalarına, geleneklerine ve ibadetle ilgili buyruklarına saygı gösterdiklerini söylemekteydiler.[58] Cemaat içinde toplumsal davranışlarında Müslüman olarak kalmaya devam etmekteydiler ve felsefe alanında şüpheli olan İbni Rüşt'ün temiz şöhretli bir kadı olduğunu görmekteyiz. Hatta o, bugün hâlâ büyük camilerde verilen İslam hukuku öğretiminde bir otorite olarak kabul edilen bir fıkıh el kitabı bırakmıştır.[59] Ama Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt'ün ünlerini meydana getiren sözünü ettiğimiz felsefeyle ilgili eserlerinin, gerçekten ve içsel olarak Müslüman olduğunu söylemek zordur. Bazı yanları bakımından onun, yani İslam felsefesinin, eğer İslam olmamış olsaydı, elimizdeki şeklinde var olmayacağı doğrudur. Ama sadece bazı yanları bakımından; esas yapısı, temel özellikleri bakımından değil. Dürüst olmak gerekirse, onda *sadece İslam'la gerçek bir uyum içinde bulunan felsefi bir eserle karşılaşmamakla kalmamaktayız, önümüzde bulunan şey esas olarak İslam tarafından etkilenmiş felsefi bir araştırma bile değildir.*[60]

C. *Kelam Felsefesi*

Peki bundan İslam'ın -büyük camilerin geleneksel ve resmi İslam'ının- felsefeyi bir kenara itmiş olduğu sonucuna mı geç-

58. Örneğin, hayat hikâyesinin yazarı olan Jûzjânî'nin bize anlattığına göre ölüm döşeğinde yatan İbni Sina (*Mantiq al-Mashrıqiyyin*'in baş kısmında yeniden verilmiş olan hayat hikâyesi, s. 12-13).

59. Değeri her büyük problemle ilgili olarak dört Sünni hukuk okulunun cevaplarını karşılaştırmalı olarak vermesinden ve bu cevapları birleştirme yönündeki çabasından ileri gelen *Bidâyat al-mujtahîd va nihâyat al muqtasid* (Kahire neşri, Hicri 1329).

60. Burada yaptığımız ayrım görülmektedir. Thomasçı bir felsefe gerek tarihsel gerek kuramsal olarak Hıristiyan bir felsefedir. Çağdaş filozofların çoğunluğu artık kuramsal olarak Hıristiyan değildirler ama tarihsel olarak öyle kalmaktadırlar. Şu anlamda ki; onların çözümlerinin kendileri Hıristiyanlığa aykırı olsa bile problematikleri, eğer Hıristiyanlık olmamış olsaydı, var olamazdı.

meliyiz? Hayır! Çünkü kelam el kitaplarının planlarının kendisi, bunun tersini kanıtlamak için yeterlidir. Kelam, geniş bir felsefi unsuru kendi içine almıştır. Fakat Hıristiyan teolojisinin, kendi felsefi ve tutarlı olan düzlemi üzerinde doğrudan yeniden düşünülen bir felsefeden yararlanmış olmasına karşılık, İslam dünyasında kelama özgü olan felsefi tezler ile büyük Yunan tarzı felsefe akımı arasında bir kavganın varlığına tanık olmaktayız. Kelama özgü olan tezler aslında özel olarak felsefi bir düzlem üzerinde değil, bazılarının *Kur'an*'daki imanla ilişkili olduğuna inandığı bir dünya görüşüne bağlı olarak[61] geliştirilmiş bulunmaktadır. Yunan tarzı felsefi düşünceye gelince, kelam, her ne kadar onunla mücadele edecek ve onu bir kenara itecekse de sonunda ondan doğrudan sapkınlıkla kirlenmemiş görünen uzun alıntıları olduğu gibi veya hemen olduğu gibi alıp kendi bünyesine katacaktır. Bu alıntılar bazen kelamdaki eski tezlerin yerine geçecek, çoğu zaman ise bu tezlerle karışmaya doğru gidecektir. Böylece *eğer bir "Müslüman felsefesi" varsa, onu aramamız gereken yer, burasıdır.*

Kelama özgü bu felsefi tezlerin en ünlüleri bir yanda, Horten'in göstermiş olduğu gibi daha önce Mu'tezili Ebul Huzeyl[62] tarafından teklif edilmiş ve vesileci biçimi altında Bâkıllânî tarafından düzenlenmiş olan Eş'arilerin atomculuğu, diğer yanda "hâller" (*ahwâl*) kuramıdır. Bu kuram da Mu'tezili veya yarı-Mu'tezili bir kökene sahiptir çünkü Ebu Haşim'den gelmiştir ve geleneksel çizgi içinde yer alan çok sayıda Eş'arici tarafından kabul edilmiştir. Bu iki tez de, Eş'arici ifadelerinde, sonuç olarak, İslam'ın dünya hakkında oluşturduğu geleneksel görüşten doğmuştur ki bu, içinde her şeyin Tanrı'nın dışsal buyruğuna (*décret*) bağlı olduğu, her bir varlığın ancak Tanrı'nın kendisini her an donattığı statüyle (*hukm*) ontolojik bir varlığa sahip olduğu, özü itibariyle süreksiz (*discontinue*) olan bir dünyaya ilişkin görüştür.

61. O halde savunmacı bir düzlemde. Maimonides'in kelamcıları eleştireceği nokta da burasıdır: "Onlar kanaatlerinin doğruluğuna bir delil teşkil etmesi, hiç olmazsa onu çürütmemesi için varlığın nasıl olması *gerektiğini* göz önüne almaktaydılar. Bu tasavvur ettikleri hayali varlığı bir defa tesis ettikten sonra varlığın o şekilde olduğunu ileri sürmekteydiler. Bu varsayımlarını doğrulamak üzere akıl yürütmelere girişmekteydiler. "*Guide des Égarés*, I, 71, Munk çevirisi, I, s. 344. Bkz. yukarıda ikinci kısım, II. bölüm, s. 425, 224 numaralı dipnot.

62. Ana-akım kelamı Ebu Huzeyl'e böylece hem doğa felsefesinin hem de problematiğinin temel taslağını borçludur. Mu'tezililer içinde (İsmaili) Ebu Hatim al-Razi gibi Nazzâm (aşağıya bkz.) da atomculuğu reddetmiştir.

Bâkıllânî'nin ve okulunun atomculuğu, o halde bu köktenci süreksizliği tümüyle kabul etmiş, onu olumsal varlıkların tek gerçekliği yapmıştır. Atomcu vesileciliğin ve onun ikincil nedenleri inkârının Hicret'in V. yüzyılına kadar kelamın sistemli düşüncesinin sürdürdüğü en kararlı çaba olduğunu söyleyebilir ve onda Macdonald'la birlikte[63] asıl anlamında Müslüman bir felsefi düşüncenin en orijinal eserini görebiliriz. Şüphesiz, Yunan tarzı İslam filozoflarının daha büyük bir tutarlılık, daha esnek bir düşünce zenginliğine erişmiş olduklarına inanıyoruz. Ama onlar bu konuda Platoncu-Aristotelesçi çizginin doğrudan devamını teşkil etmekteydiler. Kelamcıların da Yunanlılardan, atomculukla ilgili ilk fikri ortaya atmış olan Demokritos'un Yunanistan'ından hangi ölçüde yararlanmış olduklarını söylemek zordur. Maimonides'in verdiği bilgiye göre o (yani atomculuk) kelamcılara daha doğrudan bir yolla, Hıristiyan Yahya İbni Adi ile Gramerci Yahya'dan (Johannes Philoponus) etkilenmiş olan bir araştırma çizgisi kanalıyla gelmiştir. Ama her halükârda onu bir düzene sokma işi esas olarak kelamcılara aittir. Onun gerisinde de şeyler hakkındaki bu süreksiz görüşe felsefi bir ifade bulma kaygısının kendisi vardır. Demokritos'un atomculuğu ile kelamın atomculuğunu birbirinden özenle ayıran Curcani[64] bunu gayet iyi anlamıştır: Vesileci atomculuğun amacı, Tanrı'da biricik Faili selamlamaktır. Doğa felsefesi bakımından maddeci atomculukta, ince bir madde, bir "hayat nefesi" olan ruh, varlıkta iki an devam etmeyen bir ilinekten ibarettir.[65] Melekler ise cisimlerdir.

63. *EI*, *Kalam* maddesi, son kısım.

64. İ'ci'den sonra Curcani, basit cisimlerin doğasını açıklamak üzere önce dört ana tezi saymaktadır: 1. "Kelamcıların çoğunluğu"nun tezi: Cisimlerin kendilerinden meydana geldiği "kısımlar" (atomlar) bilfiil vardır, belirlidir ve bölünemezler: Bunlar, Bâkıllânîci anlamda atomlardır. 2. Mu'tezili Nazzâm'ın tezi: Bu sözü edilen kısımlar bilfiil vardırlar ama belirlenmiş değildirler (Curcani bu tezi, Galenos'a ve Sokrates öncesi dönemde yer alan Ksenokrates'e (?) mal etmektedir. 3. Sonraki döneme ait bir Eş'arici olan Şehristâni'nin tezi -Curcani bu kez bu tezi Platon'a yaklaştırmaktadır-: Kısımlar belirlenmiştir ama ancak bilkuvve vardırlar. 4. Nihayet "filozoflar"ın (felâsife) tezi: Kısımlar ancak bilkuvve vardırlar ve belirlenmiş değildirler. Uzam, mutlak olarak süreklidir. Bu tezin açıklamasını verecek olan şey, madde-form kuramıdır. Curcani, İ'ci'nin zikretmediği ve kendisinin Demokritos'a mal ettiği beşinci bir tezi daha özet olarak vermektedir: Buna göre basit cisim bilfiil bölünmeyen fakat zihinde varsayımsal olarak bölünen "küçük cisimler"den meydana gelir. (*Mewâkıf*, cilt VII, s. 5-6 ve daha sonraki sayfalardaki uzun açıklamalar.

65. Daha önce Ebu Huzeyl'in öğretisi de buydu. Karait Yahudilerini kelamın öğretisini kendi paylarına alıp benimsemeye götüren temel neden de buydu. Bkz. yukarı-

Bâkıllânîci okulun, bu atomculuğu, kendisinden ayrılamaz şekilde *Kur'an*'a bağlı bir şey olarak göz önüne aldığını biliyoruz. Biraz ileride bunun hangi akıl yürütme adına yapıldığını göreceğiz.[66] Bu, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını ve bu atomcu dünya görüşünün onun hakkında verdiği açıklamayı sonuçta aynı ışık altına yerleştiren akıl yürütmedir. "Sonraki" Eş'ariciler, Aristoteles'in mantığının etkisi altında bu bakış açısını terk edeceklerdir. Ama burada içinde savunmacı planın kendi taleplerine göre felsefi ve teolojik ikili araştırma çizgisini yönlendirdiği ve bir araya getirdiği bir bakış açısının sonuçlarını canlı bir biçimde görmekteyiz.

Buna yöneltilen itiraz, insan düşüncesinde kavramların ve birden fazla bilende bir aynı bilinenin varlığıydı. Ebu Haşim'in konseptüalist "hâller" kuramını bazı Eş'arilerin ve Üstad'ın (Eş'ari) kendisinin benimsemesinin nedeni de bu itirazı cevaplandırma ihtiyacıydı. "Hâl" (*mode*), *bir kavramın anlamının zihnimizde meydana getirdiği şey*dir. Bu, varlıkla var olmama arasında aracı bir durum olan[67] Müslüman "hâl" kavramı, aslında, *mantıksal olan ile ontolojik olanın belli bir birbirine karıştırılması ve mantıksal çerçevelerin şeyleştirilmesi eğilimiyle birlikte Aristotelesçi kuvve kavramının yerini tutan* bir şeydir. Bu karıştırma ve şeyleştirme eğilimi, öte yandan, genel olarak konseptüalizmin bir belirtisidir. Eş'ari'yi takip ederek ve Bâkıllânî'nin tersine, İmam el-Harameyn "hâller"i kabul etmişti; Fahrettin Razi ve Curcani ise onları reddedeceklerdir. Hicri X. yüzyılda Senûsi'de onlarla tekrar karşılaşacağız. Buna karşılık Senûsi'den dört yüzyıl sonra Bâcûrî doğru ana-akım içinde olduklarını kabul etmekle birlikte "hâller"in son tahlilde gizli bir nominalizm lehine bir kenara bırakılmalarının tercihe şayan olduğunu söyleyecektir.[68]

Eş'ari kelamı içinde farklı felsefi çizgilerin ortaya çıkacağını biliyoruz. Çok sayıda insan onda *Kur'an*'daki imanla ilgili şeylerin doğru temsilini görerek ("hâller"le birlikte veya onlarsız) eski atomculuğa sadık kalacaktır. Lakâni, Senûsi, Bâcûrî'lerin "donmuş muhafazakârlık"ı böyle yapacaktır. Maturidi, Nesefi ve Taftazâni, Eş'arici İ'ci ve onun şerhçisi Curcani, İslam felsefesinden almış oldukları etkilere rağmen, atomlara yeterli ölçüde sa-

da ikinci kısım, II. bölüm, s. 423.

66. Bkz. aşağıda § 4.

67. Fahrettin Razi'nin verdiği klasik tanım, *Muhassal*, s. 38.

68. Bkz. Bâjûri, *Jawhara*, s. 46.

dık kalmışlardı. Fakat tüm bir "sonraki" çizgi, Eş'arici dogmatik çözümleri korumakla birlikte bu çözümleri artık resmi olarak atomculuğa dayandırmamaktaydı. Bu gruba giren insanlar arasında Gazali, Şehristâni, Fahrettin Razi'yi daha önce zikrettik. Şehristâni'nin tezi severek aranan aracı çözümleri göstermektedir: Ona göre cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri parçalar belirlenmiştir (ve bununla o, İslam filozoflarının kabul etmiş oldukları şeylerin bir madde ve formdan meydana gelmiş oldukları yönündeki görüşten ayrılmaktadır) ama onlar bilfiil değil, bilkuvve vardırlar.[69] Böylece tüm eski "ana-akım" kelamı tarafından kabul edilmiş olan radikal süreksizlik tezi terk edilmektedir.

Bununla birlikte başlangıçta (kelam eserlerinin başındaki) "girişler"in kendileri önceleri savunmacı bir kelam bilimine uygun düşen şeyler olmuşlardı. Onlar tüm felsefenin eksikliğini gidermekteydiler çünkü kelam, kanıtlayıcı yönteminin amacını ve bu yöntemin kendisini tanımlama kaygısına sahipti. Bu, şüphe, zan, akıl yürütme, bilgi veya bilimden anlaşılması uygun olan şeyin ne olduğuydu. *Meşru bağımsız bir disiplin olarak teşekkül etmiş herhangi bir felsefe ortada mevcut olmadığı için* kelamın, Tanrı'yı ve onun alemle ilişkilerini ele almadan önce alem, töz, cisim, ilineklerden ne anladığını tanımlaması doğaldı.

Bu "girişler"in mantıksal olarak kendilerini hangi görünüm altında takdim ettiklerini anlamak istersek, daha sonraki dallanıp budaklanmaları bir yana bırakarak, Hicri VI. yüzyılda Muhammed el-Mekki'nin içinde Eş'ari'nin "temeller"inin kendilerini tekrar ettiği didaktik bir şiirinde[70] onlarla ilgili olarak verdiği şemaya bakabiliriz. Bu şemaya göre; 1. Tanrı'yı ve bizi ona götüren akıl yürütmeyi bilmek, Şeriat'a tabi olan her Müslüman'ın görevidir. 2. O halde aklın ne olduğunu, bilginin (veya bilimin) ne olduğunu tanımlamak gerekmektedir. 3. Sonra bilgisizliğin, şüphenin, zannın, unutmanın (veya ihmalin) ne olduğunu bilme meselesi gelecektir. 4. Bunu delil veya kanıtın ne olduğunun, bilgilerin zorunlu (kendiliğinden apaçık) olan bilgilerle düşünmeyle kazanılmış bilgilere bölündüğünün bilgisi takip edecektir. 5. Nihayet alemin, tözün, ilineğin, cismin, yukarı ve aşağı iki dünyanın ve bütün bunların olumsal varlıklar olduklarının vb bilgisi gelecektir.[71]

69. Bkz. yukarıda s. 481, 64 numaralı dipnot.
70. Sultan Salahaddin'in emri üzerine yazılmış olan şiir. Bu şiir, Kahire'de, Hicri 1327'de Gazali'nin *İktisâd*'ının arkasında yayınlanmıştır.
71. S. 4-8.

Kullandığımız bu "girişler" terimi, bir anlam karışıklığına yol açabilir. Müslüman yazarların kendileri, fırsat düştüğünde, şüphesiz kendilerini bu terimle ifade etmektedirler.[72] Bununla birlikte burada kelime dağarcığı iyi saptanmamış olarak kalmaktadır. Örneğin, Senûsi'nin "girişler"i veya "mukaddimeler"i, varlığını kabul etmediği özgür seçim, Tanrı'nın sıfatları, peygamberlik meseleleri üzerine bölümleri içine almaktadır. Bizim ilgilendiğimiz "girişler", savunmacı bilimin kendisinin ilk bölümleridir ve bu bakış açısından kelamın "felsefe"si dediğimiz şey, daha şimdiden kelamın kendisidir. Bu o kadar doğrudur ki, sıkı Eş'ariciliğin en temel karakteristiklerinden biri olan vesileci atomculuk üzerine dayanan dünya görüşünün mantıksal olarak bu giriş bölümleri vesilesiyle tanımlanması gerekir. Öte yandan İmam el-Harameyn kadar klasik bir yazarın *Şâmil*'de, *İrşâd*'dan daha büyük bir ölçüde olmak üzere, *ontolojik* tezlerle *teolojik* tezleri sürekli olarak birbirlerine karıştırması, kendisine işaret etmemiz gereken bir olaydır. *Şâmil*'in IV. bölümü, Tanrı'nın varlığını kanıtlar; V. bölüm, daha sonra Tanrı'nın bir cisim olmadığını kanıtlamak üzere genel olarak cisimleri ele alır. VI. bölüm, geleneksel kanıtlara dayanır. VII. bölüm, Hıristiyanlara karşı çıkar. VIII. bölüm, tanrısal sıfatları ele alır. IX. bölümün ise uzun uzun neden ve eserle ilgili felsefi problemler üzerinde durduğunu görürüz. Burada artık "girişler" söz konusu değildir ve *felsefi* tezlerin, *akılsal teolojik* tezlerin ve *geleneksel teolojik* tezlerin bir aynı ışık altına yerleştirilmiş olduğunu bundan daha iyi gösteren bir şey yoktur.

Bununla birlikte alışıldığı üzere ve özellikle "sonraki" kelamcılarda genel plan daha tutarlı kalır ve mantık, doğa felsefesi, ontoloji, *De Deo Uno*, peygamberlik öğretisi vb şeklindeki sıraya daha iyi uyulur. Bilgi, bilgisizlik, şüphe, zan, delil, akıl yürütmeyle ilgili her şey, formel ve içeriksel bir mantığın, gerektiğinde "alet bilim" sıfatıyla bağımsız ve resmen tanınan bir disiplin olarak örgütlenecek tek bilim olan mantığın ilk adımı olacaktır.[73] Alem, töz, ilinek vb ile ilgili şeyler, bir doğa felsefesi ve ontolojinin ilk adımı olacaktır, Bunlar ister atomcu ister Aristotelesçi olsunlar, kendileri için değil, kelama getirdikleri kanıtlamalar için aranacak olan disiplinlerdir. Ancak bu bütünü bir felsefe olarak adlan-

72. Örneğin, İbni Haldun, a.g.e., s. 465 ve Slane çevirisi, III, s. 59.

73. Ve formel mantık, bağımsız disiplin sıfatıyla açık olarak Aristotelesçi olmakta tereddüt etmeyecektir. Birazdan onun bir örneğiyle karşılaşacağız.

dırmak gerçekte zordur. Bu, bir teolojinin "hizmetçi"si olan bir felsefe değildir; *Kur'an'ın dogmalarıyla birlikte var olmalarının ve belli ölçüde bu dogmaları kanıtlamalarının mümkün olduğu düşünülen bir "akılsal unsurlar topluluğu"*dur.

Ve özellikle tam da bu felsefi girişler, spekülatif çabanın içinde uygulanabileceği tercihli bir alandı. Onlar Müslüman teolojisinin, yani ilahiyatın, yani Tanrı ve sıfatları üzerine büyük tezlerin esasını teşkil edecek gibi görünen şeyi içlerine almaya doğru gideceklerdir. Gerçekten bu tezler, mantık ve doğa felsefesi veya ontoloji (varlık felsefesi) bölümleriyle birlikte *akılsal şeyler* (*akliyyât*) sınıfına gireceklerdir. Sadece gelenek (*nakl*) tarafından aktarılan tezler, yani Tanrı'nın görmesi, duyması, konuşması, gelecek hayat, peygamberlik, hukuki statüler (*ahkâm*), halifelikle ilgili veriler, kısaca tüm *sam'iyyât*, en azından ilke olarak, bunun dışında kalacaktır. Teologun buradaki (yani *sam'iyyât* alanındaki) rolü, aklın *bu tezleri reddetmediğini göstermek*le sınırlı kalacaktır.[74] Bu akıl tarafından reddedilmeme, son tahlilde her zaman *insanın kendisini Tanrı'nın mutlak kudretini koşulsuz olarak kabul etmeye bırakmasına dayanan bir reddetmeme* olabilecektir. "Olaylar"ın kendilerine gelince, onların pozitif içeriği *Kur'an*'ın, hadislerin, şerhlerin metinlerine, icma'ya, hukuki hükümlere ve tarihsel koşullara dayanacaktır. Örneğin, bedenlerin dirilmesiyle ilgili olarak Müslüman yazarlar "Tanrı, evreni yaratırken yapmış olduğu şeyi, insanları yeniden dirilttiğinde yeniden yapabilir" diyeceklerdir. Dirilmenin kendisine, gerçekleşme koşullarına gelince, onları bize bildirecek olan geleneksel veriler, yani *sam'iyyât*'tır.

Kelamın ilk yüzyıllarında bu meselelerde kelamcıların müdahalesi bununla sınırlıydı. O zamanlar *sam'iyyât*, cemaatin hayatındaki siyasal-dinsel yansımalarından ötürü tartışmaların konusu olmuştur. Ama özellikle Bâkıllânîci atomculuğu terk eden veya yumuşatan sonraki dönem kelamcılarında, bu aynı konuların (*sam'iyyât*'ın) akılsal konulardan (*akliyyat*) ne kadar daha hızlı bir şekilde ele alınmış olduklarını ve kendi paylarına ne kadar çok felsefi meseleler tarafından istila edilmiş olduklarını görmek dikkat çekicidir. Örneğin, antropoloji alanına ait olan insan doğası ve yapısıyla ilgili meseleler, bedenlerin dirilmesi vesilesiyle ele alınıp incelenecektir.[75] *Sam'iyyât*'ın önemi ve temel konusu, onlarla il-

74. Örneğin, Gazali, *İktisâd*, s. 86-87.

75. Örneğin, *Muhassal*'ın yeniden dirilmeye tahsis edilmiş olan bölümünde Razi'nin

gili tezlerin nakli malzemenin, hadislerin zikredilmelerine daha uygun olmasından ötürü daha popüler incelemelerde devam ettirilip korunacaktır.[76]

Daha iyisi elimizde olmadığı için kelam bilimini işaret etmek için kullanmak zorunda olduğumuz bu "teoloji" kelimesi o halde bizi yanıltmamalıdır. Üç bilgelik hiyerarşisi, Ermişlerin bilimine tabi olma, iman tarafından aydınlatılmış bir aklın kavrayışına sunulmuş şeyin içsel doğaüstülüğü, öte tarafta kendine özgü bir alanı olduğu kabul edilen felsefenin kullandığı akılsal yöntem vb *bütün bu kavramların İslam'da karşılıkları yoktur.* Buna karşılık kelam, İslam'da, son derecede açık savunmacı bir apoloji olma değerine sahiptir ve meşru olarak kabul edilen felsefi düşüncenin her türlü işleyişini kullanmaya, ondan yararlanmaya değil, onu kendi içine alıp eritmeye yönelir. İman ve aklın karşılıklı rollerini kavradığımız ölçüde bu farklılıklar daha iyi aydınlanacaktır.

III. İman

Bu problemi yöneten şey, sadece teolojik araştırmada imana tanınan rol değildir; aynı zamanda iman kavramının kendisidir. Alıştığımız çerçevelerin biraz dışına çıkmak ve bu kavramı, Müslüman değerlere göre yeniden düşünmek zorunda kalacağız.

A. *Hıristiyanlık'ta*

"Ümit edilebilecek şeylerin esası ve görülmeyen şeylerin delili"[77] olan iman, fiili bakımından, Tanrı'nın vahyettiği şeyi, onu vahyedenin Tanrı olmasından ötürü kabul etmektir. İmanın sevk edicisi, vahyeden Tanrı'nın kendisidir ve Tanrı'nın vahyettiği de Kendisidir. İmanın doğrudan kavradığı şey, Tanrı'dır; kendisi hakkında bilgi vermek üzere yaratılmış varlıkta seçtiği "yüksek

---

insani bileşik varlık üzerine bütün geliştirmeleri (s. 163-168) ve bu aynı bölümde insan ruhu üzerine Platon ve Aristoteles'in (veya onlara mal edilen) tezlerin sayılması ve tartışılması. Curcani *ma'ad* (yeniden dirilme) bölümünde antropolojinin tezlerini daha az profesyonel olarak ele almaktadır ama akıllı ruh kavramına dayanarak "filozoflar"ın "ruhun geri dönüşü" konusundaki görüşlerini tartışmaktan vazgeçmemektedir. *Mawâqit*, s. 294-299.

76. Bâcûrî tarafından "nihai erekler"e tahsis edilmiş olan tüm inceleme (*Jawhara*, s. 91-112) hadisten, tefsirden ve bazen Tha'labî, Suyûtî vb halk için yazılmış eserlerinden alınmış olan gelecek hayatla ilgili popüler verilere göndermelerin sayısını çoğaltmaktadır.

77. *Ad Haebr.*, XI, 1.

analojiler" aracılığıyla Tanrı, "uzaktan" Tanrı,[78] önermelerle ifade edilmiş olan Tanrı.

Hıristiyan teolojisi bize bir teologun iman olmaksızın teolog olamayacağını söyler çünkü biliminin ilkelerini o ancak imanla alabilir; teolojinin bağlı olduğu Ermişlerin görüsüne (*vision*) dayanan apaçık (*claire*) bilimden bir şeyler ona, ancak imanla ama karanlık bir biçimde gelebilir. Alışılan bütün kurallara uygun bir şekilde teşekkül eden fakat içinde aklın iman tarafından aydınlatılmamış olduğu bir "teoloji", onun bilim olarak özelliğini meydana getiren o kendisine özgü ışıktan yoksun olacaktır. Dolayısıyla teoloji yapmak isteyen ama imanı olmayan bir insan, deyim yerindeyse bir *teoloji tarihçisi* veya genellikle teoloji tarafından ele alınan konular üzerinde araştırma yapan bir düşünür olacaktır ama teolog olmayacaktır.

Thomascılar şunu ileri sürerler: Temel saiki bakımından içsel olarak doğaüstü olan iman, bir *yeti* (*habitus*), Tanrı tarafından insanın içine akıtılmış kalıcı bir erdemdir. Onun fiili hüküm veren, tasdik eden ve irade tarafından sevk edilen aklın bir fiilidir. Sevgi tarafından biçim verilen ve mükemmelleştirilen bu fiil, hayat verici ve kurtarıcı olacaktır. Çünkü doğaüstü sevgi (*charité*) imanın dışsal biçimidir. İman, şüphesiz sevgi olmaksızın var olabilir çünkü her ölümcül günah, sevgiyi kaybettirir ama *sadece imana karşı işlenen bir günah imanı kaybettirir.* Bununla birlikte sevgisiz iman, artık bir biçim verilmemiş (*informe*) bir imandır ve müminin kurtuluşunu sağlayan, bu iman değildir. Tanrısal bağışla birlikte bulunan bir ruhun, yani bu bağış aracılığıyla tanrısal hayata katılan bir ruhun, *sevgi tarafından biçim verilmiş olan imana* sahip olması gerekir. Özü bakımından iman, o zaman ebedi hayat ama *karanlık içinde ebedi hayat, Tanrı'nın ruhta başlamış olan açık bir biçimde görülmesinin hayatı*dır ve *insan, imanı kendi başarısıyla elde etmez.* O ilk hareketinde dahi Tanrı'nın karşılıksız bir bağışıdır. Ancak öte yandan, *insan bu bağışa kendisini hazırlayabilir* ve de hazırlamalıdır. Ona engel olmamalıdır.

Aslına bakılırsa, bir bilim olan ve böyle olmak bakımından aklın işi olan teoloji, bir biçim verilmemiş imanla yetinebilir. İmansız teolog olmaz *ama sevgisi olmayan teolog olabilir.* Çünkü Aziz Thomas'a göre, bilgi yoluyla (*per modum cognitionis*) çalışan teoloji bir doğaya katılma, aynı doğayı paylaşma (*connaturalité*)

78. Bkz. Jacques Maritain, *Degrés*, s. 478 vd ve 496-499.

değildir; akılsal bilgidir; aynı doğayı paylaşma yoluyla Tanrı'nın bilgisi ise yeryüzünde sadece bilgeliğin bağışı alanına aittir.

Bununla birlikte sevgi tarafından biçim verilen iman, diskürsif araştırmasında bile teologa, bilgeliğin bağışı sayesinde, tanrısal hayata katılmanın sağladığı aynı doğayı paylaşmadan kaynaklanan bir sağlamlık verir. İmanı, biçim verilmemiş olan bir teologun *"habitus"*u, imanı gibi ve aynı nedenlerle güvensizdir, tehlike içindedir. Bununla söylemek istediğimiz, kesinlikle Bonaventuracı gelenek içinde teolojinin doğrudan amacını, iradeyi tanrısal şeyler üzerine daha haz verici bir bilgiyle Tanrı'yı sevmeye sevk etmek olduğu değildir. Ama Thomascı gelenek tarafından teolojiye tahsis edilmiş olan bu *en yüksek Hakikatin temaşa edilmesi* amacına dahi, tam olarak ancak, iman *"habitus"*unun, erdemler ve bağışların meydana getirdiği bütün içine dahil olduğu zaman ulaşılabileceğidir. Sadece biçim verilmemiş bir imana sahip olan bir teolog, spekülatif olarak daha az donatımı olan ama sevgi tarafından biçimlendirilmiş bir imana sahip olan bir zihinden bazı bakımlardan daha güçlü bir teolog olabilir ama onun doğru teolojik yargılama konusunda tanrısal şeylerle ilgili duygusu eksik olacaktır. Esas olarak bilgelik, akıl ve bilim tarafından beslenen bu duygu, aklı araştırmasının konusunu kavramaya yetenekli kılan şeydir. Son olarak teoloji tarafından teklif edilen tanrısal şeylerin incelenmesinin amacı, aklı bilmeye sevk etmedir; iradeyi sevmeye teşvik etme değildir.[79]

B. *İslam'da İman Kavramı*

Hıristiyanlık'ta geliştirilmiş iman kavramına göndermeyle İslam'da imandan söz etmek belli ölçüde zordur. Çünkü İslam, *tümüyle imana dayanan bir dindir* ve insan, Efendi olan Tanrı karşısında kendisinin bilincine, (ancak) bir mümin, yani iman eden biri olarak varır. Daha önce "saf müminler" olarak adlandırdığımız kişilerin imanı, *Kur'an* tarafından ifade edilmiş olmakla birlikte *erişilemez sırrında her türlü ifade edilmeyi aşan tanrısal iradeye* hitap eder. *Kur'an*, mümin tarafından olduğu gibi alınır,

79. Bu noktada Thomascı tezin kapsamı R. P. Gagnebet tarafından yukarıda zikredilen "la nature de le théologie spéculative" başlıklı makalede vurgulanmıştır. Skolastik dönemde teolojinin gelişmesini incelerken bir yandan Patristik ayrım yapmamalar, diğer yandan ortaçağ Augustinusçularının, özellikle Aziz Bonaventura'nın ayrımlar yapmayı (bilinçli olarak) reddetmesi karşısında Thomascı ayrımların anlamının ne olduğunu görmüştük.

üzerinde düşünülür ve mümin, onda (yani *Kur'an*'da) konuşan ve müminin kalbinde kendisini geçerli olarak tasdik eden biricik varlık olan varlığın, yani Tanrı'nın amacına nüfuz etmek için onu özümler.

Kelam bilimini doğuran şey, iman unsurlarını savunma yönündeki polemik zorunluluktur. Ama *İslam'da iman ve onun tanımlanması meselesi başlangıçta kesinlikle bu polemik planda ortaya konulmamıştır.* Kelam ve fıkıh okulları başka hiçbir yerde bu problemin açıklığa kavuşturulması konusunda olduğu kadar sıkı bir biçimde birbirlerine karışmamıştır. Biricik ve Efendi (*rabb*) bir Tanrı'nın varlığını tasdik eden erişilemez tanrısal sırrın karşısında bilincine varılması söz konusu olan şey, insanı bir mümin yapan *koşulların kendileri*, onun *mümin olma statüsünün koşullarıydı*. Bu, "İman üzerine" (*de Fide*) bölümünün, o kadar uzun bir süre hemen hemen bir eki gibi kelamla ilgili eserlerin sonuna atılmış olmasını, bu eserlerin dokusuna ancak tartışmalar vesilesiyle dahil olmasını açıklamaktadır. *İman meselesinin Hıristiyanlık'ta bir teoloji meselesi olmasına karşılık o, İslam'da kelamın çerçevelerini aşar.* İslam'da imanı meselesi üzerinde, (sadece) kelam öğretimi vesilesiyle hüküm verilemez. O, öte yandan, fıkıh öğretimi aracılığıyla da tam olarak değerlendirilemez. Hukuki veya savunmacı geliştirmelerin ötesinde "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur"un sürekli tekrarlanması, Tanrı'nın, Müslüman geleneklerin bize söylediğine göre Musa'ya yanan bir çalı aracılığıyla hitap etmesi, İbrahim'in ve diğer peygamberlerin Tanrı'sı olan varlığın gizil tasdiki, bütün bunlar bizi onu ele almaya götürmektedir.

Şimdi insan bilgisi planında açıklığa kavuşturmamız gereken bu geliştirmelerden bazılarını sıralayalım. Önce bir ilk anlamlı ayrım şudur: Kelamcıların gözünde her iman aynı ölçüde geçerli olmayacaktır. Eş'arilerin çoğunluğuna göre *taklid*e, yani geleneğe ve edilgin bir kabule dayanan iman, ancak daha yukarıya yükselme kabiliyetine sahip olmayan zihinler için yeterli olacak, yalnızca onlar için bir kurtuluş güvencesi olacaktır. Ona gücü olan herkes, imanını. en azından genel kanıt ve delillerle aydınlığa kavuşturmakla mükelleftir. Bazı gelenekçiler *taklid*i savunmaya teşebbüs etmişlerse de bütünü itibariyle kelam, "sokaktaki insanın imanı" konusunda sert davranmıştır. Bu, ayrıca, *taklide dayanan imanın "sıradan insanın imanı"na özdeş kılınamayacağını* göstermektedir.

Fakat İslam'da imanın kendisinin temel kurucu unsuru nedir? İman, *elif, mim, nun* kök harflerinden meydana gelen üçlü bir fiilin 4. vezinden (âmana) yapılmış bir mastarıdır. Bu kök fiilin ilk anlamı "güven (emniyet) içinde bulunmak"tır, sonra onun "emanet etmek" ve güven altına almak, korumak" anlamları gelir. Bu kökten gelen farklı kelimelerde karşılaşılan iki başlıca kavram, o halde, bir yanda koruma ve güven altına alma, diğer yanda güvenme, inanma, iman etmedir.

İman terimi esas olarak inanma *olayı*na işaret eder. Fakat bazen inancın *içeriği* anlamına da gelebilir. Bâcûrî aşağı yukarı şunları söylemektedir: Bu fiilin konusu İslam'ın peygamberine, onun getirdiği şeye, dinle ilgili olarak öğrettiği, ilan ettiği şeye verilmesi gereken derin onay, Peygamber'in mesajına boyun eğme, ona teslim olma olarak anlaşılması gereken derin, kalbi doğrulama, tasdiktir. Çünkü Peygamber, Tanrı'dan gelmiş olan vahyin "doğru" (sıddık, sadık) şahididir. İnancın içeriğine, yani getirilmiş olan habere gelince, o, *Kur'an*, ikinci olarak Muhammed'e geri giden hadisler tarafından ifade edilecektir.[80] Bunlara açıklama olarak, *İcma*, yani yüksek din bilginleri tarafından temsil edilen Müslüman cemaatinin görüş birliği eklenecektir.[81]

Fakat birincil olarak kalan, iman terimine alışılan anlamını veren, insanı mümin yapan *fiil*in kendisidir. Bu fiili nasıl tanımlamalıyız? Bu hukuki-siyasi yankılarından ve cemaatin üyeleriyle ilgili olarak kabul edilmesi gereken mümin, imansız veya kâfir "statüsü"nden ötürü ortaya çıkmış olan en ilk meselelerinden biri olmuştur. İfadeler sürekli olarak değişir ve farklı okullar tarafından kullanılan aynı ifadeler aynı kavramlarla örtüşmez. Burada mevcut kuramların tam bir listesini[82] vermeyi düşünemeyiz. Dolayısıyla biraz hatalı olan bir şemalaştırmayı esas alarak basit bir genel özet vermekle yetineceğiz.

Sadece Sünnilerle ilgili, üç belli başlı çözüm çizgisinden söz edebiliriz. Birincisi, Ebu Hanife'nin, onun Hanefi-Maturidi öğ-

80. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 26.

81. *İcma*, hiç şüphesiz, ne *Kur'an* ne de hadislerle aynı sıfatla iman fiilinin içeriğine girmez. Ama *sam'iyyât*'la, yani nakle dayanan verilerle aynı ad altında ortak bir blok meydana getirir ve herkes tarafından kabul edilen bir *icma*, kelamın gözünde bir *Kur'an* metni kadar hukuki bir değere sahiptir.

82. Bu liste kesinlikle "kelam incelemesine giriş"in alanına ait bir liste değildir; kelamda ele alınan büyük problemlerin analizi alanına ait listedir. Böylece kelam eserlerindeki "adlar ve fıkhi hükümler" (*asmâ' ve ahkâm*) bölümü içine girecektir.

rencilerinin ve bazı Eş'arilerin çizgisidir.[83] Bunlarda iman, "dille ikrar ve zihinle tasdik" olarak tanımlanır. *Ebu Hanife'nin Vasiyeti*'nin bazı el yazmaları bunun dışında "kalple bilme"yi de zikretmektedir. Böylece tanımın içine imanın içeriğinin kendisi de dahil edilmiş olmaktadır. Fakat bu, bu bilmenin farklı okullar tarafından çok farklı anlamlarda kabul edilmesinden ötürü çok tartışmalı bir konudur.[84] Şu kadarını söylemek mümkündür ki, genel olarak Ebu Hanife'nin hukukçu ve kelamcı öğrencileri, imanı tanımlamaları içine yalnızca kalple tasdik ve dille ikrarı, yani şahadet formülünü (kelimei şahadet)[85] sokacaklardır.

Özellikle Mu'tezililerin çözümü olan ikinci çözüm, imanı, *Kur'an*'ın şeriatla ilgili uygulamalarıyla tanımlar: Buna göre iman, dille ikrar (şahadet) ve *yerine getirilmesi gereken emredilen fiillerdir*. Bu fiiller her şeyden önce müminin üzerine farz olan fiiller, namaz, oruç, zekât, hac ve ikincil olarak da farz olmayan, *fuzûli olan* fiiller olarak anlaşılmalıdır.

Üçüncü çözüm, okulun daha sonraki geliştirmelerinde ortaya konulacağı şekilde Eş'arilerin büyük çoğunluğunun çözümüdür: Bu, tek başına imanı meydana getiren şeyin kalple tasdik olduğu görüşüdür. Dille ikrar sadece bu ikrarda bulunanı, *diğer insanların gözünde* mümin yapması anlamında imanın bir "koşul"udur. Benzer şekilde eserler de imanın tamamlayıcı bir parçası değildirler; sadece onun *bir "mükemmellik koşulu"*durlar.

Bu noktada *iman* ile *İslam* arasındaki ilişkiler ortaya konacaktır. *İslam*, genel bir anlamda, "Peygamber'in mesajına boyun eğme ve inanma" olarak anlaşılabilir. Bu durumda o imanın genel tanımına yaklaşır. Bu bakış açısından Hanefi bir metin olan *Fıkh Ekber II*'nin 18. maddesi, dinin iman, İslam ve şeriatın bütün emirleriyle aynı anlama geldiğini söyleyecektir.

Daha dar teknik bir anlamda bazen *İslam*, dille ikrar, bazen Lakânî'nin arkasından Bâcûrî'nin işaret ettiği gibi emredilmiş fiil-

83. Temel metinler, birinci kısmın üçüncü bölümünde incelediğimiz *Fıqh al-Akbar* ve *Ebu Hanife'nin Vasiyeti*'dir.

84. Bu konuyla ilgili olarak Wensinck'in *Musl. Cr.*, s. 132'de Eş'ari'nin *Maqâlât*'ına dayanarak Cahmilerin tezini ve s. 133'de Eş'ari'nin kendisi üzerinde de etkide bulunmuş olan Mu'tezile'nin tezini zikretmesine bkz.

85. Veya daha doğrusu iki "şahadet"i, yani Tanrı'nın tekliğini ("Tanrı'dan başka ilah yoktur") ve Muhammed'in peygamberliğini ("Muhammed, Tanrı'nın resulüdür"). Yalnız çok sayıda yazarın düşüncesine göre gerçekten şahadet değerine, yani "dille ikrar etme" değerine sahip olması için bu iki şahitliğin her birinin "şahitlik ederim ki..." sözünün arkasından gelmesi gerekir. Bu, kelamda tartışılan bir meseledir (Bkz. Bâcûrî, a.g.e., s. 27).

lerin "beden organları tarafından" yerine getirilmesi anlamına gelecektir.[86] Böylece bir yanda İslam'ı bu iki anlamdan birincisinde alan Hanefiler, öbür yanda onu ikinci anlamda alan Mu'tezililer, her biri kendi farklı "iman" anlayışları içinde olmak üzere, *iman*la *İslam*'ı birbirine özdeş kılacaklardır. Maturidiler ve bazı Eş'arilerde de aynı durum söz konusu olacaktır.[87]

Buna karşılık Şafii mezhebine göre iman ile İslam örtüşmezler; ancak şu anlamda ki, Curcani'nin dediğine göre, kalbin tasdiki olmaksızın sözle ikrarda bulunmanın *İslam* olarak adlandırılabilmesine karşılık *iman*, kalple dil arasında uyumu gerektirir.[88] Eş'arilerin bütününe, yani imanı kalple tasdik etme olarak tanımlayanlara gelince, onlar *iman* ile *İslam*'ı içsel olarak birbirinden ayırırlar. Nasıl ki *İslam*, yani emredilmiş fiilleri yerine getirme, ikiyüzlü birinin *(murai)* davranışında -ve Tanrı katında onun son derecede zararına olarak- *iman* olmaksızın mevcut olabilirse, *iman* da *İslam* olmaksızın var olabilir. Ama uygulamanın mümkün olduğu yerde *İslam*'ın uygulaması olmaksızın *iman*ın büyük bir günah olduğu aşikârdır. Bundan dolayı Bâcûrî gibi bir Eş'ari, *iman* ve *İslam*'ın içerikleri bakımından ayrı olduklarını ama Şeriat açısından onları ilan eden kişide aynı olduklarını söyleyebilecektir.[89] Bununla birlikte -Murci'a ve Mu'tezilenin iddialarının aksine- büyük günah işlemiş olan bir mümin, ebedi olarak değil, ancak geçici olarak cehennemde kalma cezasına mahkûm edilecektir. Ebedi olarak cehennemde kalma, özel olarak kâfirlere ayrılmış bir cezadır.[90] İman, tek başına iman, insanı kurtarır. Hıristiyanlığın ortaya koyduğu şekilde *kurtarıcı sevgi tarafından biçim verilmiş olan iman meselesinin ise burada bilinmediğini* görmekteyiz.

İmanın tanımı, onu meydana getiren temel şeyin ne olduğunun açıklığa kavuşturulması, demek ki İslam'da oldukça uzun bir zaman almıştır. Eski Mu'tezili hocalarına uyarak Eş'ari'nin kendisi de imanı sözle ikrara ve fiillere özdeş kılmış[91] ve başka metinlerde onu, içeriğiyle tanımlamıştı. Hicri V. yüzyılda 'Abd al-Qâhir el-Bağdâdî onu farz veya fuzuli olsun, emredilen fiillere boyun

86. A.g.e., s. 28 vd.
87. A.g.e., s. 29.
88. *Ta'rifât*, s. 23.
89. *Jawhara*, s. 29.
90. Örneğin, Razi, *Muhassal*, s. 172-173; Curcani, *Mewâkıf*, cilt VIII, s. 306-309 vb.
91. *İbâna*, s. 11.

eğme olarak tanımlayacaktır.[92] Bundan bir yüzyıl sonra Gazali de tercih etmemekle birlikte bu tanımı mubah olarak ilan edecektir: İman, bir bütün olarak kalple tasdik, dille ikrar ve bedensel organların fiillerini içine alır.[93] Öte yandan, verilmiş emirlere itaat ve boyun eğme değerleri, ortadan kalkmayacak ve yukarıda gördüğümüz gibi Bâcûrî onları, kalple tasdik kavramının kendisinin içine sokacaktır. Ancak kelamın üzerinde karar kıldığı şey, ister (Hanefi-Maturidi) kalple tasdik ve sözle ikrar ister (Eş'arilerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği gibi) tercihen sadece kalple tasdik olsun, *tek başına, özü gereği kurtarıcı olan iman kavramı olacaktır.* Ve Eş'arici tezin üstünlük kazanması ölçüsünde de *iman* ve *İslam*'ın birbirine özdeş kılınması anlayışı bir kenara itilecektir.[94]

Bu tanımlar, Hıristiyanlık'ta onlara karşılık gelen tanımlarla karşılaştırılırlarsa, derhal İslam'da imanın hukuki geçerliliği meselesinin, yani Tanrı'nın gözünde geçerli bir biçimde *insanı mümin hukuki statüsünde tesis eden şey*in ne olduğunun açık olarak *hâkimiyeti* fark edilmektedir. Böylece, imanın iç fiili ile dış fiili, iman fiili ile iman erdemi, hatta imanın konusu ile fiili arasındaki ayrımların şurada burada ima edilmiş olmakla birlikte açıklığa kavuşturulmamış olması, özellikle gerçekten ait oldukları yerlerine yerleştirilmemiş olmaları anlaşılabilir bir şey olmaktadır: Çünkü *Tanrı'nın ve insanların gözünde meseleye hakim olan bakış açısı, müminin hukuki statüsünün tanımlanması meselesidir.*

Kelam, iman fiilinde *akıl ile irade arası ilişkilerle ilgili psikolojik mesele*yi de daha fazla derinleştirmeyi düşünmemiş görünmektedir. Bu zaten *Eş'ari kelamı için fazla önemi olan bir mesele değildi* çünkü *Eş'ari kelamı zaten her insana mal edilen eylemlerin "tahsis"ini Tanrı'ya havale etmekteydi.* Her fiili dıştan verilen, her an Tanrı tarafından doğrudan yeniden ve yeniden yaratılan bir şey olarak gören böyle bir insani fiiller kuramı, ister burada bütün kazanılmış erdemlerle ilgili olarak fiillerin tekrarlanması sayesinde elde edilen doğal bir yeti ister Hıristiyanlık'taki teolojik imanda söz olduğu gibi insanın içine akıtılmış ama sadece Tanrı'nın sağlamış olduğu bir çoğalmaya açık olan ve fiillerin tekrarlanma-

92. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 134.

93. *İhyâ*, Kahire neşri, Hicri 1353, cilt I, s. 103 vd.

94. Örneğin Heykel Paşa'nın modern *Vie de Mahomet*'i bunu savunacaktır. Ancak öte yandan o her gerçek *islam*ın esas olarak *iman*ı temel olarak alması gerektiğinin altını çizecektir (*Hayat Muhammad*, Kahire, Hicri 1358, s. 506).

sının insanı onu almaya istidatlı kıldığı doğaüstü bir yeti söz konusu olsun, sonuç olarak yetiyle (*habitus*) ilgili pek açık seçik bir kavram geliştiremezdi. İlerde göreceğimiz gibi *psikolojik gerçeklik* kelamcılara (*iman fiilinin kendisinin tekrar edilmesiyle değil*), *dinsel buyruklara titiz bir biçimde uyulmasıyla imanın mükemmelleştirilmesi* fikrini telkin edecektir ama psikolojilerinden daha da çok metafizikleri, onların imanı bir yeti, bir meleke (*habitus*) olarak düşünmelerine engel olacaktır.

Kelamın dışsalcılığı (*extrinsécisme*) böylece, her insan fiili gibi iman fiiliyle ilgili olarak da geçerlidir ve bunun sonucunda bu iman kavramı, Protestan teolojisinin bazı kavramlarıyla birleşmektedir. Luther'e göre günahkârın değişmesine ve İsa aracılığıyla adalete erişmesin (*justification*) götüren iman veya bundan daha çok onun değişmesinin, adilleşmesinin kendisi olan iman, insani varlığı doğrudan değiştirmez.[95] Sıkı Calvinciliğe göre ise o, bunun tersine, kişiyi tümüyle değiştirir; onu ilk, asli doğruluğuna, adalete (*justice*) geri götürmesi anlamında etkilidir fakat doğaüstü iman ancak sevgi tarafından biçimlendirilebilir[96] ve en dışsalcı yorumlar ile Calvinci çizgiyi birleştiren Barthçı okul, her türlü (içsel) yeti (*habitus*) kavramını reddeder. İman, Luther'in talep ettiği gibi, onu kabul eden özneyi değiştirmeksizin, Tanrı tarafından, *dışardan* onun içine akıtılmış olan bir "olay"dır (*ereignis*).[97] Öte yandan "değişme" ve kurtuluş da Calvin'in istediği gibi (ama Barth'ın artık devam ettirmediği inceliklerle) tümüyle dışsal bir bağış olarak kalır.[98] Bu görüşler, eğer onları Barth'da içinde kök salmış olduğu

95. İçinde Melancthon'un etkisinin hüküm sürdüğü Augsbourg metnine (Confession), dolayısıyla daha sonra Luther'ın "doğru görüş"ü olacak olan şeye göre, iman tümüyle dışsal olan veri özelliğini korumakla birlikte, gene de kendisinde, Kutsal Ruh'tan ötürü, iyi fiillerin kaynağı bulunduğundan, kişide belli bir değişiklik meydana getirir.

96. Trente konsili sevgi tarafından biçimlendirilmiş olmayan imanın hiçbir doğaüstü özelliği olmadığını ileri süren tezi, Calvinci olarak mahkûm etmiştir.

97. Bu, Brunner'in Karl Barth'tan açık olarak ayrıldığı noktalardan biridir. Çünkü bu noktada tüm Calvinci geleneğe bağlı olan Brunner için iman, Hıristiyanı asli günahtan önceki doğruluk (jostice originelle) durumuna geri götürür.

98. Her türlü karıştırma ve haksızlığı önlemek için gerçekten şu noktayı belirtmek gerekir ki, "dışsalcılar" deyimi Calvin'de genellikle Katolik teologlarının tartışmalarında olduğu gibi *formel nedensellik* planına değil (Calvin bunu tamamen ihmal eder), *fail nedensellik* planına yerleşmektedir. Birçok Katolik eleştirmen, Karl Barth ve onun görüşünü benimseyenler, bunu her zaman kafi derecede göz önünde tutmamışlardır. Calvin'in konuşma tarzının gerisinde *Phil.*, III, 9 ve benzeri pasajlar vardır. Aziz Paulus'un bu pasajları, Luther, onun nominalist halefleri, daha sonraki

Hıristiyan bağlamından dışarı çıkarırsak, özleri itibariyle, Eş'arici görüşlerle örtüşürler. Bununla birlikte Barth'ın Eş'arici teolojiden tamamen ayrıldığı yer, onun "*imanın dereceleri*"*ni reddetmesidir.* Ona göre teologun imanı, fiillerin yüksekliği ne olursa olsun, kesinlikle, Tanrı üzerine basit ve çıplak imanın verdiğinden daha derin bir bilgi değildir. Ancak bunun nedeni Katolik teolojinin onunla ilgili olarak kabul etmiş olduğu gibi imanın içsel olarak doğaüstü olması değildir; teolog tarafından kazanılmış olan bilgilerin göreli olmasıdır. Bu bilgiler, Eş'ari kelamında olduğu gibi doğrudan doğruya sağlamlaştırılmaları ve güven altına alınmaları gereken imanın hizmetinde değildirler (*çünkü iman, doğruluğunu bizzat kendisinde bulur*); sadece insani vaazın (*prédication*) hizmetindedirler.[99] Ancak "Kitab-ı Mukaddesçi" (*bibliciste*) diye adlandırılan okul, örneğin Schlatter'le, imanda derecelerin varlığını kabul etmekteydi. Bu müminin tasdikinin sağlamlığına göre ortaya çıkan bir derecelenmeydi[100] ama Thomasçı teologlarda olduğu gibi sadece daha büyük bir iradenin sağlamlığına göre değil, aynı zamanda tasdikin akılsal gerekçelerinin sağlamlığına göre ortaya çıkan bir derecelenmeydi. Bu noktada Schlatter'in görüşü, Thomasçı pozisyondan daha çok, Eş'arici tutuma yaklaşmaktadır.

O halde (İslam'da) imanın kendisinin özü ne olacaktır? Her müminin kalbinde taşıdığı iman, Tanrı'nın ezelde veya daha doğrusu insanoğluna bir anlaşmayı, *Kur'an*'ın hatırasını koru-

çok sayıda Protestan tarafından birbirlerinden farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bununla birlikte onların genel bağlamı bu tür ifadeleri, şüphesiz ne Aziz Paulus'un kendisinde, ne Augustinus'ta ne de Calvin'de fazla sıkıştırmamamız gerektiğini göstermektedir. Bu noktada Trente konsili tarafından bile hoş görülen ortaçağdaki Augustinusçu okul gibi Calvin adaletin bir tamamlanmasını talep etmekteyse, bunun nedeni, adı geçen Katolik okul gibi ona göre de Tanrı'nın insan üzerine hoşgörülü bakışının onda gayri iradi bile olsa, her türlü ahlaki kusurdan arınmış olan adaletin tam olarak gerçekleşmesini talep etmesidir. Şimdi her okula ait Katolik teologlar için olduğu gibi Calvin için de yeniden canlanmış olan Hıristiyan adaleti, gerçek olmakla birlikte arınmaya, artmaya, mükemmelleştirilmeye müsaittir. Augustinus-Calvinci bu kavram, Tanrı tarafından insanın içine akıtılmış olan tümüyle dışsal olan adaleti dışlaması şöyle dursun, daha ziyade gerektirmektedir. Çünkü aksi takdirde onu (formel bakımdan) dışsal olan bir adaletle tamamlamayı istemek saçma olacaktır.

99. Karl Barth'ın daha önce zikredilen *Dogmatik*'inin I. cildinde ortaya çıkan teoloji-iman ilişkisi böyledir.

100. Bkz. Schlatter, *Dogme*, § 30 (s. 117-119). "Kitab-ı Mukaddesçi" adının ona, deyim yerindeyse dışardan (diğer Protestan akımlar tarafından) kabul ettirilmiş olduğunu biliyoruz. Özellikle Köhler ve Schlatter, bu adı kendileri için kabul etmeyeceklerdir.

ğu "mîsâk"ı bahşettiği o günde, kendisi, yani söz konusu mümin için ayırmış olduğu ve onun kalbine koymuş olduğu iman payıdır. O gün insan ruhları geçici olarak bir ilk varoluşa çağrılmışlar ve Tanrı'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet, Rabbimizsin" diye cevap vermişlerdir.[101] Ebu Hanife bu iman payının *bütün insanlarda değişmez ve aynı* olduğunu söylemişti: *Bütün müminler,* ona göre, *iman bakımından eşittirler* ve kendi aralarında ancak kendilerine buyurulan şeyleri yerine getirme konusunda ayrılırlar.[102] Eş'arilere göre iman, yok edilemez. Ancak onlar, Üstatlarının izinden giderek[103] onun artıp azalabileceğini söyleyeceklerdir ve bu, onlara göre, insanın Tanrı'nın emirlerine itaat etmesi veya etmemesine göre ortaya çıkacaktır (ancak öte yandan Eş'arilere göre bu itaat veya itaatsizlik, yukarıda belirttiğimiz gibi, imanın tamamlayıcı bir parçası değildir). Çağdaş Protestan teologların çoğunluğu seve seve bu görüşe katılacaklardır. Her halükârda Eş'ari kelamı, Tanrı tarafından insanın kalbinde "yaratılmış" olan bu imanı, Tanrı'nın imanından (*imanu'llah*), yani *Tanrı'nın bir sıfatı* olan imandan özenle ayıracaktır çünkü Tanrı'nın kendisi de, kendisi hakkında sahip olduğu kusursuz bilgiyle mümindir.[104]

Özetle, İslam'da iman kavramına dört problem topluluğu bağlıdır: 1. Basit tasdikten ibaret olan iman için kabul edilmesi gereken geçerlilik derecesi; 2. İmanı meydana getiren unsurlar (içten tasdik, sözlü ikrar, bilgi, şer'i fiiller); 3. İman ve İslam ilişkileri; 4. Müminin kalbinde imanın artma ve azalma imkânı veya imkânsızlığı.[105]

Böyle bir araştırma çizgisinde imanın doğaüstü bir özelliği olduğunu kabul etmek uygun mudur? Şüphesiz, İslam imanının, en derin yanında, kendisine dayandığı şey, İbrahim'in imanıdır; onu

101. *Kur'an*, 7, 171.

102. *Wasiyya*, 2. madde. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 125 ve 138 ve bu konuda bkz. Bâcûrî'nin *Jawhara*, s. 30-31'deki tartışması.

103. *İbâna*, a.g.y.

104. Tanrı'ya izafe edilen mümin sıfatının mümkün diğer bir çevirisi "koruyucu"dur. Ama bu anlama işaret etmekle birlikte Müslüman yazarların çoğunluğu "Tanrı'nın imanı" kavramını devam ettirmekten çekinmemektedirler.

105. Burada ne İslam'dan önce ve İslam'ın dışında Muhammed'den başka bir peygamberden mesaj alan halkların statüsü konusunda ne de biraz yanlış olarak "doğal din" diye çevirme alışkanlığında olduğumuz fıtrat kavramıyla ilgili olarak kelamda ortaya çıkmış olan problemlerle meşgul olmayacağız. Müslüman "iman"la ilgili olarak ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, bu tartışmalar konumuzu doğrudan ilgilendirmemektedir.

yöneten Kelam, Tanrı'nın olduğu kabul edilen Kelam'dır. Burada Hıristiyan teologunun düşüncesine (de) kendisini takdim edebilecek perspektif ve ayrımları görmekteyiz. Ama burada, bu asıl anlamında teoloji problemini, yani Müslüman imanının doğaüstü olup olmadığını kesinlikle ortaya koymak niyetinde değiliz. Bu sayfalarda bizim amacımız, kelamcıların *kendileri*nin iman konusunda sahip oldukları kavramı açıklığa kavuşturmaktan başka bir şey değildir.

Bu bir çeşit *tasviri* olarak nitelendirdiğimiz planda, kelam tarafından uzun uzun analiz edilmiş olan bu imanın, onun tarafından içsel olarak doğaüstü bir şey olarak göz önüne alındığını mı söylemeliyiz? Basit tasdike dayanan (ama pekâlâ "iman" olarak kalan) imanın geçerli olmaması imkânı üzerine açılmış tartışmanın bizzat kendisi, böyle bir tasdik kavramının bizzat kendisi, *bu tür bir meselenin Hıristiyanlık'ta sahip olduğu anlamın İslam'da hiçbir biçimde söz konusu olmadığını göstermektedir.*

Latin Ortaçağı'nda bir süre için klasikleşmiş olan bir problem, bu tartışmayı bizim için aydınlığa kavuşturacaktır. Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslam'da da imanın, önermelerin birey tarafından içsel olarak tasdiki olduğunu söyleyebiliriz. O kadar çok tartışılmış olan skolastik problemi başlatan soru şuydu: İmanın konusu olan şey, *enuntiabile*, yani önermenin dile getirdiği, ifade ettiği *içerik* midir yoksa *res*, yani böylece kendisine işaret edilmiş olan gerçeklik midir?[106] Bu, içinde imanın birliği ve değişmezliğinin birbiriyle karşılaşacağı problemdir. Şimdi bu, Hanefilerle Eş'arileri karşı karşıya getiren "imanın dereceleri" probleminin Hıristiyanlık'taki bir eşdeğeri midir? Hayır çünkü bu problemin karşılığı olan şey, Hıristiyanlık'taki imanın bir "yeti, bir meleke" (*habitus)* olduğu kuramıydı. Burada sözünü ettiğimiz şey ise "eskiler"in, yani İsa'dan önce gelmiş olanların imanı ile "yeniler"in, yani İsa'dan sonra gelmiş olanların imanı arasındaki bir karşılaştırmadır. İman önermeleri bu iki grupla ilgili olarak kendilerini zamansal bakımdan farklılıklara göre, örneğin İsa'nın *doğacak olmasına* veya *doğmuş olmasına* göre ortaya koyacaklardır. O zaman buradaki soru şudur: Bu zamansal belirlemeler, iman fiilinin, arkalarından imanda "değişmeler"i (*variations*) sürükleyen özsel birer parçası mıdırlar yoksa onlar imanın konusunun, zaman meselesinden

106. M. D. Chenu'nun *Contribution à l'histoire du traité de la foi, Mél. Mandon*'una bkz.

bağımsız olarak, şeyin bizzat kendisiyle (yani İsa'nın doğumuyla) ilgili olmasından ötürü, tümüyle ilineksel şeyler midirler?

Bu problemi çözmek için diyalektiğin bütün imkânları seferber edilmiştir. Lombard bu probleme "zaman bakımından farklı faaliyetleri dile getiren önermelerin mantık bakımdan özdeşliğini" ileri sürerek nominalist kaynaklı bir çözüm getirecektir.[107] Uzun zaman imanın konusunun, içeriği ifade eden önerme olduğunu ileri süren üstatlar ancak zorlukla bu nominalist tehlikenin dışında kalacaklardır veya Auxerreli Guillaume gibi kaçamak bir takım yollara başvuracaklardır: Bunlara göre imanın konusu olan dogmalar, içerikleri bakımından değişmiştirler. Ama onun, yani imanın birliği, nedeni (Tanrı) veya ereği (Tanrı sevgisi meydana getirmek) bakımından aynı kalmıştır ve tüm bir akımın Grèveli Philippe ile birlikte imanın konusunun önermenin içeriği (*enuntiable*) değil, şeyin kendisi (*res*) olduğunu ileri sürmesinin nedeni, bu nominalist çözüm ilkesini bir kenara itmek arzusu gibi görünmektedir.[108]

Peder Chenu, Aziz Thomas'ın *Commentaire des Sentences*'ında zamansal belirlemeleri ilineksel şeyler olarak göz önüne alacağı zaman, Grèveli Philippe'den uzaklaşmayacağına işaret etmektedir. Ancak *De Veritate*'de ve özellikle *Somme*'da müminin psikolojik fiili ve onun ontolojik gerçekliği üzerine daha ileri götürdüğü bir analiziyle o, yani Aziz Thomas, nihai cevabını vermeye gidecektir. Bu cevaba göre, değişmeler iman üzerinde yargıda bulunulmasıyla ilgilidir. Tanrısal hakikatin kendisi bir ve basittir. Ama insan zihninin doğası öyledir ki, o bu hakikati ancak karmaşık bir biçim altında kavrayabilir. *Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* [*Bilinebilir şeyler ikinci tür bilme yoluyla bilinebilirler*]. Ulaştığımız, bu hakikatin kendisidir ama ona kendi kavramlarımızla ve insani bir yargıda bulunma fiiliyle ulaşırız. İmanın konusu olan şey, o halde, kendisi bakımından mükemmel bir biçimde basittir ama o, *bizim tarafımızdan bilinmesi bakımından karmaşık olur.*[109] Bu konuyu, yani imanın nesnesi olan şeyi ifade eden şey, imanı dile getiren önermelerin kavramlarıdır

107. A.g.e., s. 127.

108. A.g.e., s. 131-132.

109. A.g.e., 4. ve 5. paragraflar ve *Script. Sup. Sent.*'dan itibaren "articulus (fide) nominat id quod credendum est quasi objectum fidei" (ayrım XXV, q. I, a 1, sol. 2) diye yazdığında Aziz Thomas'ın bu çözümü haber verdiğini söyleyebiliriz.

(*concepts*) ve bu kavramlar, insan zihninin iç fiilinin kendine özgü büyüklüğü olarak, onun, yani nesnenin, imanın konusu olan gerçekliğin işareti ve formel vasıtası olarak kalırlar.

Burada belli bir süre zarfında ortaçağ terminolojisi üzerinde Müslüman bir etkinin kendisini göstermiş olduğu noktasına işaret etmeliyiz. XIII. yüzyılın bazı üstatları kendilerine imanın konusu olan şeyin bir kavram mı yoksa bir yargı mı olduğu sorusunu sormuşlardır ve bu sorunun kaynağı da belki içlerinde çevirmenin *tasdik* (yani yargı, hüküm) terimini sürekli olarak *fides*'le (yani imanla) karşılamış olduğu İbni Sina'nın metinleriydi.[110] Hıristiyan teolojisi daha sonra "önermede ifade edilen içerik" (*enuntiabile*) üzerine bu uzun tartışmayı bir kenara bırakacaktır. Çünkü bu tartışma ancak "diyalektik" rejim altında tam olarak bir menzile sahip olabilirdi. Bununla birlikte Aziz Thomas'ı yukarıda işaret ettiğimiz psikolojik ve ontolojik ayrımlara götürmesi bakımından bu tartışma faydasız olmamıştır. Belki o bazı eğilimlerin, günümüzde iman tarafından kendisine ulaşılan *res* ile onu ifade eden önermeler (*enuntiabile*) arasında bir ayrım yapma bahanesiyle bu sonunculara (yani önermelere) artık tümüyle göreli bir değer tanıma noktasına gelmiş olmaları ölçüsünde yeniden bir canlanmayla karşılaşabilir. Bu sözünü ettiğimiz eğilim, şüphesiz Thomascı tutumla değil, Greveli Philippe'in tutumuyla örtüşen bir eğilimdir. Çünkü o, bir ve basit olan hakikatin her türlü ifade-

110. İbni Rüşt, *II De Anima* şerhi, numara 21'e ve Aziz Thomas, *De Spirit. creat.*, a. 9, ad 6 um'a ve *De Ver.*, q. 14, a 1'e göndermede bulunan M. D. Chenu, *Contribution*, s. 137'e bkz. "Famosior differentiarum per quas dividitur actio intellectus sunt duo actiones, quarum una dicitur formatio et alia fides." Çevirmenlerin, hemen hemenleri, yaklaşık karşılamaları görülmektedir: "*Formatio*", kavrama için falâsifa (ve onlardan sonra kelam) tarafından benimsenen teknik terim olan *tasavvur*'dur veya bağlamlara göre kavramdır. "*Fides*", bazen imanın içten tasdikine bazen (mantıkta) yargıda bulunma fiiline işaret eden *tasdik*'tir. Bu terminolojiyle ilgili olarak aklımızda tutabileceğimiz şey, İslam filozofları ve kelamcılarda iman fiiliyle yargıda bulunma fiilinin her ikisinin kendilerini zihnin bir aynı derin onay vermesi olayında, bir *assensus*'ta (*assentiment*) ortaya koymuş olduklarıdır. İbni Rüşt'ü çeviren kişinin, zihnin sözü edilen iki işleminin *kavramların teşkil edilmesi* ve *önermelerin tasdik edilmesi* olduğunu anlaması gerekirdi. Bunlar son derecede klasikleşmiş Aristotelesçi kavramlardır. Onların teknik Arapça'ya çevirileri yabancı bir okuyucuya ilk bakışta biraz oturmamış gibi görünebilir. Ama bu oturmamışlık İslam filozoflarının (ne de onların etkisi altında bulunan kelamcıların) düşüncesinde kesinlikle mevcut değildi: Onlar *tasdik* kelimesini kullandıklarında vurguyu *assensus* üzerine yaptıklarını mükemmel bir biçimde bilmekteydiler. Sözü edilen mantıksal kavramlar, burada Aristoteles'in bağlamı dışında bir bağlam içine yerleştirilemezler. Yeniden ve Müslüman anlamlarıyla düşünülmesi gereken kavram, iman kavramıdır.

sinin, bu hakikatin kendisini ifade etmekte tümüyle yetersiz olduğunu söyleyerek ve bunu yapmak suretiyle bu aşkın hakikati bir tür Kantçı "numen"in ulaşılamaz göğüne taşıyarak aslında kendisiyle mücadele etmemiz gereken nominalizmi yeniden devreye sokmaktadır.

Öte yandan bu problem, biçim için daha doğrudan bir önem arz etmektedir. Çünkü Hıristiyan teolojisi ve Müslüman kelamına göre iman fiilinin doğasıyla ilgili olarak bizi burada ilgilendiren meseleye kesin bir cevap getirmemize imkân sağlamaktadır: Tüm insan bilgisi gibi imanın bilgisi de karmaşıktır. O, kavramları aklımıza özgü olan diskürsif tarza göre düzenler, önermelerde dile getirilen içeriklerin tasdik edilmelerini içine alır. Ancak Hıristiyanlık'ta vahiy ve Kilise'nin tanımlamalarıyla güvence altına alınmış olan bu önermeler, dile getirdikleri hakikati kavramamız için ifadeleri bakımından da olmaları gereken şekildedirler. İman hakikatlerinin ifade ediliş tarzları göreli ve olumsal değildir ve bizi gerçeğe götürmelerinin nedeni de budur. İman hakikatlerinin ifade edilmiş olan içeriklerinin şeyin *(res)* kendisiyle ilişkisi vardır ve bizim karmaşık bilme tarzımızı göz önüne alırsak, şeyin kendisi, dile getirilmiş belli bir içerik olarak ifade edilmeyi gerektirir. Önerme ile bu önerme aracılığıyla kendisine erişilen gerçeklik arasındaki ilişkilerin nesnel bir değer kazanmalarının nedeni tam da bu *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*'dir. O halde, Hıristiyan teolojisine göre imanın içsel bakımından doğaüstü olmasının nedeni, konusu bize kendisini açan Tanrı olduğu için bize onu, yani Tanrı'yı *kendisinde olduğu gibi ama karanlık bir biçimde* kavratmasıdır. Müminin fiilinin sona erdiği nokta "dogmayla ilgili önerme" tarafından ifade edilmiş olan "tanrısal şey"dir.[111] İman, böylece bizde şimdiden Tanrı'dan gelen, tanrısal olan bir şeydir, tanrısal bilgiden karanlık bir pay almadır ve kurtarıcı olduğunda, yani sevgi tarafından biçimlendirildiğinde o, şimdiden bizde başlamış olan tanrısal hayattır.[112]

111. Bkz. R. P. Chenu, *Position de la Théologie*, *RSPT*, Mayıs 1935, s. 235.

112. (Biçim verilmemiş iman kavramı bir yana bırakılacak olursa) açık olarak Calvin tarafından devam ettirilecek olan tez. Buna karşılık Luther, dışsalcı Luther, resmen inkâr etmese de bu görüşü en azından sorgulamaktadır. Tümüyle varsayımsal bir bağışlamanın emniyetine dayanan Hıristiyan, gelecek hayatta bozulmuş olan doğasının aniden düzeltilmesini ümit ederken geçici olarak radikal güçsüzlüğünden avunacaktır.

İslam teologlarına göre ise iman, *kesinlikle kendinde olduğu gibi Tanrı'yı kavramak için var değildir*, varlığa getirilmemiştir çünkü *tanrısal sır, karanlık bir biçimde ve uzaktan bile olsa insan tarafından görülebilecek bir şey değildir.* O insan tarafından görülemeyecek şekilde, insan için ulaşılamaz bir şey olarak kalır. (Hıristiyanlık'ta) iman fiilinin kendisine yöneldiği, kendisi de bu iman fiilini bir biçimde yönlendiren ve Tanrı'nın fiili bağışlarına açık duran bir kalpte devreye sokulmuş olan doğru kavramlara, onları aşan açık olmayan (*implicite*) bir içerikle hayat veren, bu sırdır. Fakat İslam'da son derecede doğal olarak müminin fiilinin kendisi *tasdik* olarak adlandırılacak ve yine son derecede doğal olarak bu *tasdik* daha sonraki Eş'arilerde imanın formel kurucu unsuru olacaktır. Yine formel mantıkta genel olarak, tür olarak (*in genere*) yargıya veya daha tam olarak yargıda bulunma fiiline bu aynı *tasdik* terimiyle işaret edilecektir. Yargı, bu kez, Tanrı tarafından her mümine ayrılmış "hukuki statü"ye, insanın mümin veya imansız olma statüsüne işaret eden, *hukm* kelimesiyle aynı şey olacaktır. *Tasdik*, yani yargıda bulunma fiili, birey için, içsel olarak iman etmeyle aynı fiildir. Burada bizim insani psikoloji planımız ile iman tarafından ulaşılan şeyin ontolojik planını birbirinden ayırmanın gereği yoktur. İman fiili, *Kur'an*'ın önermelerinde, yani Tanrı'nın yaratıklarına iletmeyi istemiş olduğu şekilde Kelam'ında sona erer.[113] Kendilerinde ne herhangi bir zamansal belirlenme meselesinin işin içine karışması ne de onlarla aşkın nesnel bir hakikat arasında herhangi bir ilişki söz konusu olmadığından ötürü bu önermelerin, değişmez önermelerin tasdik edilmesi gerekir.

Müslüman'a varlığı haber verilmiş olan ebedi hayat, bundan dolayı, *tanrısal hayata bir katılma, ondan bir pay alma değildir.* O, sadece *yaratılmış olan nimetlerden yararlanma, onların keyfini çıkarmadır.* Bu keyfini çıkarmaya, bir ilave olarak (*za'id*) Tanrı'nın (gelecek hayatta) belli bir görülmesi eklenir. Bu, şüphesiz en yüksek ödüllerden biridir ama "göz kamaştırıcı" olmakla birlikte

113. Barth'ın okulunun Tanrı'nın Kelamı'nın iletilemezliğine (*incommunicabilité*) geri dönmesinin, bunun tersine ve son derecede mantıksal olarak, iman kavramında kendisine erişilen şeyi artık işin içine dahil etmemekle sonuçlandığı noktasına dikkat etmemiz gerekir. İslam, imanın bu bilinemezciliğinden ancak Kelam sıfatıyla onun *Kur'an*'daki "ezeli" ifadesi arasında varlığını kabul etmiş olduğu özdeşlik sayesinde kurtulmaktadır. Eski Protestan "doğru görüş" de hemen hemen mekanik (sözel ve yazısal) esinlenme kavramıyla ondan kurtulmaktaydı.

kalıcı olmayan, insanı tanrılaştırıcı (déifiante) *olmadığı gibi doğrudan doğruya en yüksek mutluluğa da eriştirmeyen*[114] bir ödüldür. Tanrı'yı görme, *ru'yat Allah*, her şeyden önce tahrip edici, en azından insanın gözlerini kamaştırıcıdır ve seçilmiş kişi, en fazla olaydan sonra kendisine (kendi varlığına) bir geri dönüşle bu görmeden bir sevinç duyabilir. İman, (sevgi kavramını işin içine sokmaksızın) ebedi hayatın bir garantisi anlamına gelir. Alınan haberin, şahit-Peygamberin "doğruluğu"nun gerçeğe uygunluğunun güvencesini teşkil ettiği haberin içten tasdik edilmesi olan imanın, İslam'da *özü bakımından, sevgi tarafından biçimlendirilmeye ihtiyacı yoktur.* O, Tanrı'nın açık bir biçimde görülmesi karşısında ortadan kalkmayacaktır Tanrı'nın ihtişamının parlaklığı içinde tanrısal özün doğrudan bir kavranmasına dönüşmeyecektir. Tanrı'nın kendisi hakkında sahip olduğu bilimden kusursuz bir pay alma da olmayacaktır.[115] İslam için iman, Cennet'te kalmaya devam eder.

Tanrı tarafından insanın kalbine bir mühür gibi vurulmuş olan bu imanın en azından türü bakımından doğaüstü olduğunu söylemek doğru mudur? Böylece o, Scotçu akımın veya Hıristiyan teolojisinin Molinist akımının belli bir görüntüsüyle örtüşmüş gibi olacaktır Aslında bunu ancak imanın tanımını Müslüman bağlamı dışında yeniden düşünmemiz koşuluyla söyleyebiliriz. Çünkü türsel (*modal*) doğaüstü kavramı, tam içeriğinde içsel (*intrinséque*) doğaüstüne ve her birinin yaratılmış doğayla olan ilişkilerine bir göndermede bulunulmaksızın kavranamaz. Bunlar ise geleneksel İslam'da kendileriyle karşılaşmadığımız düşünce çizgileridir. Her müminin kalbini, ezelde onun için ayırmış olduğu iman payıyla donatanın Tanrı olduğu doğrudur. Ama bu, insana mal edilen bütün fiillerin özelliği, durumudur. Eş'ariler insanın

114. Bkz. Louis Massignon, "L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans", *Études Carmélitaines*, Nisan-Ekim 1937 içinde, s. 177. Bundan dolayı (örneğin A. J. Wensinck'in *Musl. Cr.*, s. 65-66 ve daha başka yerlerde yaptığı gibi) bu *ru'yat-Allah*'ı, Tanrı'nın Müslüman cennetinde kalıcı olmayan bir biçimde görülmesiyle deyimin Hıristiyan anlamında "insanı ebedi mutluluğa götürecek olan Tanrı'nın görülmesi"ni birbirlerine gerçek anlamda eşdeğer olan şeyler olarak almak, bizce bir hata olacaktır. Öte yandan Wensinck, bu ilkinin yeryüzünde Tanrı'nın görülmesi olduğunu ileri sürerken son derecede yanlış bir şey söylemektedir.

115. Burada Ortodoks Kiliselerle bir karşılaştırma ele alınabilir. Bu Kiliselere göre tanrısal öz, Tanrı'nın görülmesi olayında insan tarafından erişilemez olarak kalır. Müminin Tanrı'yı görmesinde kendisinden pay aldığı şey, Tanrı'nın özü değildir, (bu özden gerçek anlamda ayrı olan) tanrısal enerjilerdir. Bkz. Lossky, *Essai*, s. 65-74.

fiillerle donatılması olayında payına düşen şeyin sadece onları kazanması (*kasb*) olduğunu ileri süreceklerdir. Hatta sıkı Eş'arilik'te sadece tanrısal varlığın tasdik edilmesinin ve yaratıkların varlığının hiçliğinin karşısında doğa ile doğaüstü arasındaki her türlü ayrımın ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Çünkü bu sonuncular, yani yaratılmış varlıklar *ancak Tanrı'nın kendilerine bahşettiği bir çeşit hukuki statüyle gerçek bir varlığa sahiptirler.*

Bazı Sûfiler, şüphesiz bu bakış açısının dışında kalmışlardır ve Tanrı'nın, kendisini Tanrı'ya veren kişinin kalbini donattığı imanın, bu durumda, Tanrı'nın kendisi hakkında sahip olduğu bilimden bir pay alması mümkün gibi görünmektedir. Sözünü ettiğimiz bu Sûfilerde müminin (*'ârifin*) imanı, Tanrı'nın yaratılmamış olan imanının bir yansıması gibidir. Ama dogmayla ilgili temelleri eksik olduğundan bu iman kavramı sallantıda kalmaktadır ve *ma'rifat,* birçok Sûfi'ye, daha bu dünyadayken, imanı aşması ve yükseltmesi gereken bir şey olarak görünmektedir. Ayrıca doğa ile doğaüstü arasında gerçek bir ayrımın yokluğunda, bu, varlığı ancak şöylece bir sezinlenen tanrısal bilimden pay alma olayının, özellikle sonraki dönem Sûfiliğinde açık olarak panteist bir görüntüye büründüğü görülmektedir. Bunun sonucunda da o, kelamın büyük akımları tarafından her türlü pay alma düşüncesine yöneltilmiş olan ve Tanrı'ya ortak koşma anlamına gelen "şirk" suçlamasını hak eder gibi görünmektedir.

C. *İman ve Kelam*

Şimdi bu öncüllerin sonuçlarını görelim. Kısaca belirtmek gerekirse, İslam'da da teolog olmak için imana sahip olmak gerektiğini, bunun için her şeyden önce imanla ilgili şeyleri bir imansızla tartışmanın yasak olduğunu, kelamın müminlere veya hiç olmazsa arayış içinde olanlara, onların içten tasdiklerini haklı çıkarmak veya içine düşebilecekleri yanlışlarını düzeltmek üzere deliller vermek amacıyla hitap eden bir bilim olduğunu söyleyebiliriz.

Burada basit olarak tasdike dayanan iman ile "bilgiye dayanan iman" arasındaki ayrım önemlidir.[116] Eğer delil ve kanıtlar aracı-

116. Bâcûrî (*Jawhara,* s. 29) toplam olarak imanda beş derecesi saymaktadır: ama üç üst derece mistik "hâller" ve Sûfi kökenli ayrımlarla ilgilidir. İbni Haldun'un "içsel tasdike dayanan iman"la " *'isma*", yani yanılmazlık, kusursuzluk özelliğine sahip olan "mükemmel iman" arasında doğa bakımından kökten bir ayrım tesis eden görüşünü (*Muqaddimat,* s. 324, Slane çevirisi, III, 49-50) yine bu aynı fakat bu kez derin bir biçimde felâsifenin etkisi altında bulunan kaynağa izafe etmemiz gerekiyor

lığıyla bilgiye dayanan iman "üstün içsel bir geçerliliğe sahip"se, hatta bazı durumlarda ve bazı yazarlara göre geçerli olan tek imansa, bu durumda onun, yani imanın akla "hayati bir tarzda eklenmiş" olduğu, kelam araştırmasının özel ışığı olduğu söylenemez. *Tersine kelam incelemesinin kendisi, tam olarak gerçek bir imanı kazanmanın, deyim yerindeyse (zorunlu) vasıtası olur.* İmanın tanımlarında genel olarak dışarıda bırakılan "bilgi" (*ma'rifa*) unsuru, böylece bütün haklarını yeniden elde eder. Eş'ariler tarafından kelam incelemesine verilen "dinsel mükellefiyet" notuna, değerlendirmesine tüm anlamını veren budur. Bir bütün olarak alınan *Kur'an*, özü bakımından içsel apaçıklığını muhafaza eder. Ama iman, konusu olan şeyin delillerini ve kanıtlamalarını araştırır. Öte yandan kelam teşebbüsü bundan dolayıdır ki, bazı Müslümanlara -Harawi ve ondan önce İbni Hanbel, bu Müslümanların örnek tipi olarak kalırlar- her zaman iman fiilinin kendisine ve onların Tanrı'nın ezeli-ebedi kelamını koşulsuz olarak tasdik etmelerine bir ihanet olarak görünecektir.

Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi kelamda da şüphesiz iman verileri vardır, ancak bunlar kelamcının *kendilerinden hareket ederek sokaktaki insanın imanından bilgiye dayanan imana yükselmeye çalışacağı verilerdir.* O halde iman, artık insanın kendi çabasıyla doğal olarak kazanmış olduğu teolojik yetinin (*habitus*), kendisi sayesinde kökeni bakımından doğaüstü olduğu içsel olarak doğaüstü olan bir ışık değildir. İman unsurları da artık onlar üzerine inşa edilen bilimin kanıtlamaya değil, ancak bilimsel olarak açıklığa kavuşturmaya ve organize etmeye ihtiyacı olacağı temel ilkeler değildirler. Kelamda iman verisi, esas olarak *savunulması veya kanıtlanması gereken* bir önerme olarak görev yapacaktır. *İman hakikatleri lehine kanıtlamalar getirmek*, her zaman

gibi görünmektedir. En yüksek derecesinde bu iman, peygamberlerin kusursuzluğunun en alt derecesiyle örtüşür. Ancak peygamberlerde doğuştan, onların doğasında olmasına karşılık bu "masumiyet", "mükemmel iman" söz konusu olduğunda "kazanılmış" olacaktır. O zaman o, ona sahip olan kişide bilfiil uygulanan bir yeti (*malaka*) olur (a.g.e., s. 324). Biraz karışıklıklarla burada karşılaştığımız şey, akıllarla ilgili İbni Sinacı vokabülerdir (örneğin, *Najât*, s. 269-271 ve *Şifa*'nın onlara karşılık gelen pasajları veya *Risala fî l-hudud*, Kahire neşri, s. 79-80 ve *İşarat*, s. 125 vd. Bkz. Louis Gardet, *Avicenne* (*Mystique avicennienne*), s. 711. İbni Haldun'un sergilediği bu iman özeti, onda kelam, tasavvuf ve İslam felsefesinin öğretilerinin (farkında olmaksızın) nasıl derin bir biçimde birbirlerine karışmış olduğunun karakteristik bir örneğini teşkil etmektedir. Sahibi kim olursa olsun, böyle bir açıklamayı kelam öğretisinin resmi ifadesi olarak alamayız.

kelamcıların temel tutkusu olarak kalacaktır. Ve böylece kelamın tümüyle apolojetik bir plan içine yerleşmesi, kesinlikle onun gelişmesinin şu veya bu döneminin bir işlevi olan, böylece onunla ilgili olarak ilineksel olan bir durum olmayacak, tersine ayrılmaz bir biçimde ona (kelam) bağlı olan, söz konusu iman kavramının doğrudan bir sonucu olan ve İslam'da ancak büyük Hanbelilerle bazı Sûfilerin kendisini aşmış oldukları bir rejim olacaktır.

Bu deliller ve haklı çıkarmalar, akılsal ve burhani olmaya yöneleceklerdir. Her durumda öyle olamayacaklardır ama iman verileri, aynı yöntemlerle olmasa da her zaman aynı bakış açısından ele alınacaklardır. *Kur'an*, Tanrı ve tanrısal yönetimle ilgili olarak vahyedilmiş hiçbir içsel sırrı içinde bulundurmamakla birlikte daha önce işaret ettiğimiz gibi özellikle gelecek hayatla ilgili olan ve akılsal olarak açıklanma imkânına sahip olmayan belli sayıda öğreti içermektedir. Mu'tezililer bu öğretileri asgariye indirmişler ve onları ellerinden geldiğince akılsallaştırmaya çalışmışlardı. İslam filozofları onları seve seve mecazi olarak yorumlanmaları gereken ve akıldan şeriatın ibadetlerle ilgili buyruklarına boyun eğmesinden başka bir şey istemeyen sembollere dönüştüreceklerdir.[117] Eş'arici teşebbüsün anlamının kendisi de zaten önce Mu'tezililere, daha sonra İslam filozoflarına karşı metinlerin açık anlamını korumaya çalışma arzusu olmuştur. Saf bir kaderciliği benimsemekten bağımsız olarak *'akliyyat*, yani kelamın "akılsal" bölümleriyle *sam'iyyât*, yani nakil yoluyla alınan öğretilerle ilgili bölümü arasında yapılan ayrım bundan kaynaklanmaktadır.

Fakat bir yanda (İslam kelamındaki) *akliyyat* ve *sam'iyyât*, diğer yanda (Hıristiyan teolojisindeki) *doğal teoloji* ve *doğaüstü teoloji* arasında bir paralellik kurmayı istemek tamamen yanlış olacaktır. *Akliyyat*'ın "teolojik" bölümleri, şüphesiz doğal teolojiyle aynı içeriğe sahiptir, ancak Tanrı ve O'nun sıfatlarının çoğunluğuyla ilgili Müslüman iman unsurları sadece *akliyyat*'ın alanına aittirler ve İslam'ın Tanrı konusunda söylediği şeyleri sadece onlar meydana getirirler. O zaman *akliyyat*'ın çoğunluğu, otoriteyle ilgili argümanlardan bir destekleyici, teyit edici (*confirmatur*) olarak yararlanacaktır. Aradaki fark şudur: *Akliyyat, Müslümanların akılsal olarak açıklığa kavuşturma hatta kanıtlama imkânına sahip olduklarını düşündükleri dogmaları, buna karşılık sam'iyyât böyle ele*

117. Bu, özellikle *Kashf*'ta İbni Rüşt'ün açık öğretisidir. *Tahâfut al-Tahâut*'un son sayfalarına da bkz. Onun bir yansımasını sanki Abduh'ta bulmuştuk.

almalarının mümkün olmadığını düşündükleri dogmaları inceler. Ama bu, *bu ikincilerde içsel olarak doğaüstü olan bir sır kavramının kendini ortaya koymasından ileri gelmez,* daha çok onlarda *olaylar*la ilgili meselelerin (*questions de faits*) ağırlıkta bulunmasından ileri gelir. Tarihsel, ahiretsel, hukuki-siyasi olaylar, bütün diğer olaylar gibi neticede, Tanrı'nın mutlak kudreti ve soruşturulamaz iradesiyle ilgili şeylerdir. *İfade edilmemiş olan sır, Tanrı'nın kendisi olarak kalır. Sam'iyyât*'ı işin içine sokan şey, *sırlar değil, dogmayla ilgili olaylar*dır.[118] Bu aynı ayrım ve açıklığa kavuşturmalar, ortaçağ Yahudi teolojisinde ve özellikle Maimonides'in amentüsünde de (belki İslam'ım etkisi sonucu olarak) karşımıza çıkmaktadır.

Kısaca kelamın metodolojik varsayımlarında kendisini Hıristiyan teolojisindeki rolünden ayırt ederek imanın rolünü özetlemek üzere şunları söyleyeceğiz:

İmanın içeriği veya konusu bakımından temel ve çeşitli sonuçları olan farklılık, *Kur'an'ın dogmaları arasında içsel olarak doğaüstü olan sırların yokluğudur.* Bu, Müslüman'ın, bu terimi geniş olarak alırsak, sırla (*gayb*) ilgili bir kavrama sahip olamayacağı anlamına gelmez. Tersine, gerek tanrısal aşkınlık gerek Tanrı'nın varlığının kendisi Müslüman için son derecede içine nüfuz edilemez şeylerdir. Söylemek istediğimiz, İslam ikliminde, imanın, bizim insani kelimelerimiz ve kavramlarımızın çok alçakgönüllü kıyafeti altında ve bizim ölçümüze uygun olarak ifade edilmiş bir biçimde bir sırrının olmadığıdır.

İman fiilini meydana getiren formel unsura gelince, bu fiil, sadece, okullara göre sözle şahadette bulunmayla birlikte bulunan (veya bulunmayan) bir yargıda bulunma fiilini ifade eden iç tasdik, bir zihinsel onaylama olarak iş görür. Ve bu zihinsel onaylama veya katılmayı bir "bilgiye dayanan iman" yapacak, böylece ona tüm değerini kazandıracak olan şey de kelam tarafından getirilmiş olan deliller ve argümanlardır. *İslam'da iman, kelamcının ruhunda vahyeden Tanrı'nın ışığına karşılık olan ve tanrısal şeyleri ele alan bilimin özelliğini meydana getiren ışık olarak iş görmez.*

118. En azından "dogmayla ilgili olay" geniş bir anlamda, nakillerin içeriğinin kendisini değil, onların güvencesini veren otorite göz önünde tutarak ele alındığında. "Dogmatik olay" kavramı, Kilise'nin onunla ilgili verdiği tanımı işin içine soktuğu andan itibaren, Katolik teolojisinde daha kesin bir anlam kazanacaktır (Bkz. Charles Journet, *L'Église de la Verbe incarné*, Bibl. de la revue Thomiste, Yay. Desclée de Brouwer, Paris, 1944, s. 411-412 ve çeşitli yerler).

Yunan tarzı Müslüman filozoflarının asıl anlamında akılcı çabalarının niçin Müslüman imanı tarafından desteklenemeyeceğini ve Tanrı'nın kelamını tasdiklerini tümüyle yaşamak isteyen saf müminlerin İslam'ın içinde niçin kendilerini kelamı aşan bir iman planı içinde hissettiklerini anlıyoruz.

Son olarak yöntem açısından konuya bakarsak, iman hakikatleri, İslam'da artık bir üst bilimden (Ermişlerin biliminden) alınmış ilkeler değildirler. Onlar, şüphesiz "vahyedilmiş" önermelerdir ama *savunulması ve haklı çıkarılması gereken* şeylerdir. Bu, biraz Hıristiyanlık'ta (Üç defa bilge) Hermes'in (Hermes Trismegistus) yaklaşımının imanı yapmaya çalıştığı şeye benzer. *Kur'an* ve Sünnet'in metinleri, kelamda, bundan ötürü, apolojetikte hasım tarafından kabul edilmiş olan otoriteye dayanan argümanların sahip olmaları mümkün olan otoriteye dayanan argümanlar olma niteliklerini kaybetmezler. Bir sonraki alt bölümde bunun hangi koşullarda söz konusu olduğunu göreceğiz.

IV. Akıl

"Ana-akım" kelamını felsefeyle yaptığı kavgadan ötürü akıl karşıtı bir girişim olarak göz önüne almamız, şüphesiz çok saçma bir değerlendirme olacaktır. Kelamcılar çok erkenden akla dayanarak yaptıkları çalışmalar ve böylece kazanılmış olan sonuçlarla "bilgiye dayanan iman"larını sokaktaki insanın "geleneksel iman"ından ayırmak istemişlerdir. Ama onların bu (akılsal) çalışmasını nasıl anlamalıyız ve o hangi sınırlar içinde sürdürülmüştür?

A. *Hıristiyanlık'ta*

"Akıl" kavramının felsefi olarak geliştirilmesini burada ayrıntılı olarak ele almayacağız. Onun kısaca insani biçimi altında ve diskürsif olarak çalışan zihin olduğunu söyleyelim. Aristoteles-Thomascı bilgi kuramı, insan aklının ruhun bir yetisi olduğunu açıklığa kavuşturacaktır ve bu bilgi kuramına göre bilkuvve aklı bilfiil akıl haline geçiren Faal Akıl, her birimizde bulunan doğal aklın ışığının kendisidir; o (yani Faal Akıl), İbni Rüştçülerin iddia ettikleri gibi tüm insan ırkı için tek olan saf bir akıl veya Augustinusçu akımların ileri sürdükleri gibi tanrısal ışığın bizzat kendisi değildir. Akıl yürütmeye gelince, adının da gösterdiği gibi o da kendi bilme tarzına uygun olarak bilmeye çalışan aklın işleyiş tarzıdır.

Hıristiyan dünyasının teolojinin yöntemi içinde aklın rolünü açık bir biçimde ortaya koyması uzun zaman almıştır. Onun ilkeleri aslında Patristiğin ilk zamanlarından itibaren zımni olarak ortaya konmuş ve Yunan ve Latin Patristiğinin en emin mirasında en azından kısmi olarak uygulamaya geçirilmişti. Ancak problemin yoğun bir biçimde ve farklı sonuçlarıyla ortaya konması özellikle Latin Batı'da, IX-XIII. yüzyıllar arasında ve bilim olarak teolojinin uzun geliştirilme süresi içinde ortaya çıkmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi bu süre içinde akıl ve iman ilişkilerinin tam olarak ortaya konulmamış olmasından ve bunun için gerekli olan felsefi verilerin elde bulunmamasından dolayı teolojinin varlığının kendisini tehdit eden, *aklın belli bir diyalektik kullanımıyla mücadele etme gereği* kendisini göstermiştir. Ama Thomascı akım gibi Augustinusçu akımda da, sonunda, "akılsal adım"la, aklı aşan ilkelerden hareketle, özü bakımından aklı aşan bir konuya doğru ilerleyen teolojinin yöntemi konusunda bir görüş birliği ortaya çıkmıştır.

Aziz Thomas'ın içinde akılsal yöntemi teolojinin yöntemi olarak tanımladığı *Quodlibetales*'teki uzun pasajı biliyoruz.[119] Bu pasaja göre imanla ilgili bir sırrın varlığını konu alan şüpheleri ortadan kaldırmak söz konusu olduğunda, itiraz eden kişiyle ona cevap veren teologun ortak olarak kabul ettikleri otoritelere, örneğin eğer itiraz eden bir Yahudi ise, *Eski Ahit*'e; sapkın görüşlü biri ise *Eski* ve *Yeni Ahit*'e; eğer bunlardan hiçbirini kabul etmeyen biri ise doğal aklın saf otoritesine dayanılması gerekir.[120] Ancak artık yanlışları çürütmeye değil, dinleyicilere bilgi vermeye ve onları ele alınan hakikatleri kavramaya götürmeye çalışan başka "teolojik" tartışmalar da vardır. Asıl anlamında spekülatif teolojinin amacı olan şey, -bunu da biz ekleyelim- budur. Çünkü teolojinin birincil görevi, verinin varlığının tespiti (*an sit*) ve teolojinin teoloji olarak konusuyla ilgili sağlaması gereken savunmadır. Dikkatle incelenmesi gereken, imanla ilgili sırrın varlığı otorite yöntemiyle bir kez kabul edildikten sonra dinleyiciyi bu sırrı kavramaya götürmesi gereken şey, artık, akılsal bir yöntemdir. Burada Thomascı bağlamda üzerinde düşünülen "anlamaya çalışan iman"la (*fides*

119. *Utrum determinationes theologicae bebeant fieri auctoritate vel ratione*, *Quodl.*, IV, a. 18.

120. Bunun Nyssalı Aziz Gregorios'un *Discours Catéchétique*'inin (Yay. ve Çev. Méridier, Picard, Paris, 1908, s. 2-9) başındaki benzeri öğretimiyle karşılaştırılması gerekir.

quarens intellectum) karşı karşıya bulunmaktayız. Onun üzerinde yeniden düşünmekteyiz. Her şey imanın ışığı altına yerleştirilir. *An sit*, yani verinin tespiti, vahyeden Tanrı'nın otoritesiyle bu ışık altında belirlenir. Akıl yine bu ışık altında ama kendi yöntemlerine ve taleplerine göre bu sırrın ne olduğunu (*quid sit*) dikkatli bir biçimde araştırma ve onun hakikat derecesini (*quomodo sit verum*) göstermeye, kanıtlamaya çalışır.

Bu akılsal yöntem fiiliyatta teolojiye nasıl uygulanacaktır? Önce nedenlerin dikkatli spekülatif bir araştırılması çabası, tüm iman hakikatleri içinde açıklayıcı olan hakikatlerle açıklanmış olan hakikatleri ortaya koyacak bir araştırma çabası söz konusudur. Tanımlar bir kez elde edildikten ve eleştiriye tabi tutulduktan sonra teolojik kanıtlamanın rolü, o zamana kadar bilinmeyen hakikatleri keşfetmeye yönelmekten çok olgular düzleminde bilinen hakikatleri teolojik olarak *kavratmak* olacaktır. Fakat bu, teolojik çalışmanın yalnızca kuvve olarak vahyedilmiş sonuçlara doğru genişletilmesine bir engel olmayacaktır, tersine o, onu ait olduğu gerçek yerine yerleştirecektir. Bu bakış açısından ister öncüllerin her ikisi de vahyedilmiş olsun ister onlardan tümüyle akılsal olan biri, vahyedilmiş olan diğerinin ışığı altına yerleştirilmiş olsun, kanıtlamada kanıtlama olarak devreye giren "bilimsel usul"ün her iki durumda aynı olduğu ve bilimsel usul olarak otoriteyi işin içine sokmadığı görülmektedir.[121] Bu şekilde elde edilmiş olan sonuçlar, otoritenin bakış açısından çok farklı güvencelere sahip olma iddiasında bulunmaları mümkün olmakla birlikte, kendilerini aynı türden bilimsel veya spekülatif bir kabule -bilkuvve vahyin kabulüne- sunarlar. Teolog, ancak kendine özgü spekülatif görevinin sınırları dışına çıkarak bu farklara dikkat eder ve bilkuvve vahyin ışığının zorunlu kıldığı sonuçlar içinde, sadece (ister gizil ister açık olsun) formel olarak vahyedilmiş olanlar ile bilkuvve olarak vahyedilmiş diye nitelendirilmeyi hak edenler arasında ayrım yapar. Ancak bu durumda sonuçları gerek kendilerinde gerek (vahyedilmiş veya akılsal olan) öncüllerle olan bağlantılarında adlandıran şey, otoritenin bir mülahazasıdır.[122]

Ve akıl hiçbir zaman iman hakikatlerinin yargıcı olmayacaktır. Teolog, Tanrı tarafından vahyedilmiş doğaüstü sırlarla yine Tanrı tarafından insanın kalbine yerleştirilmiş olan doğal ışık arasın-

121. Bkz. M. Labourdette, *Theologie*, s. 38.
122. Bkz. bir sonraki bölüm.

da bir çelişki olmasının mümkün olmadığını bilir. O, imkânları ölçüsünde bu sırlara nüfuz etmek için aklından yararlanacaktır. Ama akıl hiçbir zaman -Leibniz'den itibaren, akılcı Protestanlar ve liberaller hariç- teologda imanla ilgili şeylerde bir ölçüt rolü oynamayacaktır. Aklın Hıristiyan teolojisinde bu kullanılışı -ki teolojinin bilim olarak teşekkülünü mümkün kılmış olan biricik şey, budur- iman hakikatlerinin kendilerinin incelenmesinde insan bilgisinin planlarıyla tanrısal vahyin içine yerleşmiş olduğu doğaüstü ışığın birbirlerinden ayrılması ve derecelendirilmesinin bir kanıtı olarak kalmaktadır.

B. *İslam'da*

Akıl diye çevirdiğimiz kelime, " *'akl*", (Arapça'da) bağlama göre hem akıl hem kavrama, anlama anlamına gelen bir kelimedir. Soyut kavramlar alanında da o kadar zengin olan Arapça'nın burada bu ayrımlara gitmemiş olması ilginçtir.[123] Her ne hal ise *'akl*, kelamda zorunlu, kendisi bakımından apaçık akılsal bilgilerin bütünü, eğer isterseniz, *ilk ilkeler* olarak alınacaktır. Bu ilkelerin uygulamaya konulması, *nazar*, yani diskürsif düşünme, akıl yürütme olacaktır.

1. *'Akl*: *'akl* kelimesi *Kur'an*'da yoktur. Bu kelime çok erken bir tarihte yaşama hakkı elde etmiştir ama onun kavramı, insan doğası üzerine farklı okulların kuramlarına bağlı bulunmaktadır. Şii taşmacı (südûrcu, émanatiste) okullar veya Şii eğilimli okullar *'akl*, *kalp* ve *ruh*'u, insanın yaşama faaliyeti, daha sonra onun kişiliğinin kendisi yapmak üzere birbirine özdeş kılmaktaydılar *İhyâ*'da "ana-akımcı" Gazali'nin ruhçu (*spiritualiste*) antropolojisi de bu eğilimi aşmakla birlikte, ona bağlanır.[124] Mu'tezililerde *'akl*'ın önemi ve rolü temeldir: Akıl, onlara göre, insanın rehberidir (*dalîl*); insan onunla "fiillerinin yaratıcısı" olur ve iyi ve kötünün ne olduğu konusunda yargıda bulunur. Bununla birlikte onların, en azından 'Allâf'tan itibaren bütününde atomcu ve maddeci olan doğa felsefeleri, bu noktada Eş'ari kelamının benimseyeceği görüşü daha önceden haber verir: Sıkı Eş'arilerde

123. Örneğin, Farabi'nin Latince çevirileri (*De İntellectu*) üzerinde çalışan batılı yazarların, onun düşüncesini *intellectus* ve *intelligentia*'yı birbirinden ayırt ederek yorumlamak istediklerinde karşılaştıkları yanlış anlamalar veya zorlukları görmekteyiz.

124. *İhyâ*, cilt III, s. 3-4.

akıl ve *kalp*, gerçekte Tanrı tarafından kendisi de gelip geçici olan insan bedeni denen atomlar yığınıyla birleştirilmiş olan hayat nefesinin görüntüleri olarak düşünülürler. Onlar, bedenden daha ince (subtil) olmakla birlikte, gene de *maddi olan* bir solukturlar. *Akl, kalp, ruh*, (hayat nefesi anlamında) *nefs*, bütün bunlar kendisiyle birlikte yeniden dirilmek üzere bedenle birlikte öleceklerdir. Gazali ve bazı diğerleri hariç sonraki Eş'ariler, bir yandan insan ruhunun bu ince maddiliği görüşünü devam ettirirken, öbür yandan ölümden sonra yaşamasına devam ettiğini kabul edeceklerdir. Akıl, onlarda, artık, Mu'tezililerde olduğu gibi üstün bir ölçüt görevini yerine getirmemektedir ama insan gene de onunla akıl yürütme kudretine sahip olmakta ve dolayısıyla dinsel mükellefiyetlerin taşıyıcısı olma sorumluluğunu yüklenmektedir. Nihayet Yunan tarzı felsefe hareketi içinde bulunan insanlara göre insan aklının, kendisi de birbirini takip eden bir taşmalar dizisi aracılığıyla İlk Akıl'dan veya Tanrı'dan çıkmış olan biricik Faal Akıl'ın bir taşması olduğunu biliyoruz. Bu insan aklı, İbni Sina'ya göre bireyselleşmiş bir taşma olarak, İbni Rüşt'e göre ise bireyselleşmemiş olarak ölümden sonra da varlığını devam ettirecektir. Ve bu sonuncu, yani İbni Rüşt için bireyselleşmiş tek şey olan bilkuvve aklın kendisi, ölümden sonra biricik olan Faal Akıl'ın içinde yok olmaya gidecektir. Faal Akıl'ın insandaki doğal ışık ve insani bir yeti, her insanın ruhuna Tanrı tarafından vurulmuş olan yine O'nun bir imgesi olduğunu, böylece ruha hem bu dünyadaki hayatında hem de ebedi hayatında özü bakımından ait olan ölümsüz bir varlık olduğunu ileri süren Aristoteles-Thomascı Faal Akıl kuramı İslam'da hiçbir yerde açık bir biçimde ortaya çıkmamıştır.

Bir fark daha vardır. Thomascı düşünceye göre insan ruhunun diğer tinsel tözlerle, meleklerle paylaştığı bir yeti; düşünme, akıl yürütme yetisi vardır. Ancak saf ruhlar olan meleklerin şeyleri araçsız sezgilerle, çıkarsamalarda bulunmaksızın, Tanrı'nın ruhlarına yerleştirmiş olduğu türlerinde (*species*) bilmelerine karşılık insan ruhu, ruhların en aşağı düzeyinde bulunduğu ve bilgilerini normal olarak duyular aracılığıyla elde ettiği için diskürsif, yani çıkarsamacı yolla ilerler. Aklın özelliğini meydana getiren şey, tam da budur. Buna karşılık Müslüman filozoflar, meleklerin diskürsif olmayan bir düşünme biçimine sahip olduklarını düşün-

müş görünmemektedirler.[125] Her halükârda kelam, onların saf ruhlar olduklarını söylememektedir.

2. *Nazar*: Etimolojik olarak (içsel) *görme* anlamına gelen *nazar, kelam al-nafs*, "ruhun konuşması" olarak tanımlanan diskürsif düşünmedir. Tanrı tarafından her insana verilmiş olan ilksel, "zorunlu" bilgiden ayırt edilen "kazanılmış bilgi" onunla, yani *nazar*'la meydana gelir. Bâkıllânî "*nazar*, kendisiyle kesin bir bilginin (bir bilimin, " 'ilm"in) veya (muhtemel) bir kanının araştırıldığı düşüncedir (*fikr*)" der[126] ve sonraki döneme mensup bir kelamcı olan Fahrettin Razi, onu "başka önermelere ulaşmak için önermeler olarak ifade edilmiş yargıların birbirleriyle birleştirilmesi" olarak tanımlayacaktır.[127]

Kendi düşünme alışkanlıklarımızın bizi ona iteceği kadar sıkı bir biçimde *nazarı akıl* ile karşılıklı bir bağımlılık içine sokmamalıyız. Etimolojik olarak iki terim, çok farklıdır. Burada her şey, kabul edilen antropolojiye (insan anlayışına) bağlı olacaktır. Çünkü *nazar* ile *akıl* arasındaki bu karşılıklı bağımlılılık, insanı kendilerine karşılık olan yeti aracılığıyla "fiillerinin yaratıcısı" kılan Mu'tezililer tarafından şüphesiz kabul edilecektir ama Eş'ari kelamı ve onun mutlak vesileciliği için bu durum, geçerli olmayacaktır. Eş'arilerde "ruhun konuşması", her algı ve duyum gibi insanda doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış olan bir ilinek olacaktır. Bu noktada "eski" ve "yeni" kelamcıların hepsi görüş birliği içindedir.[128] Ve her düşünme hareketi, Eş'arilerde, insanın tözünde Tanrı tarafından yeni bir ilineğin yaratılmasını gerektirecektir. Bu durumda hâlâ "kazanılmış bir bilim"den söz edebilir miyiz? Evet ama ancak bu bilimin kazanılmasının (*kasb*) yaratılmış varlığın her fiili gibi gerçekte Tanrı tarafından insani alıcıda meydana getirilmiş dışsal bir mal etme eylemi (*attribution*) olması anlamında ondan söz edebiliriz.

Mantıkta *nazar* veya diskürsif düşünme, zihnin üçüncü işlemi olan *akıl yürütme*ye işaret edecek teknik terim olacaktır. Di-

125. İslam filozoflarının kendileri, ayrı (mufârık) Akıllar, Ruhlar ve Göksel Cisimleri Tanrı tarafından "vahy"i peygamberlere iletmekle görevlendirilmiş olan Müslüman geleneğinin melekleriyle özdeşleştirme kaygılarında melekleri basit, canlı, sesle ifade edilen dile sahip, akıllı, ölümsüz tözler olarak tanımlarlar ("İbni Sina, *Risâla fi l-hudûd*, 89; A.-M. Goichon çevirisi, *İntroduction à Avicenne* içinde, s. 112).

126. Curcani tarafından *Mewâkıf*, I, s. 189'da zikredilmektedir. Curcani, *nazarın* tanımına tüm bir bölümü ayırmaktadır (a.g.e., s. 189-202).

127. *Muhassal*, s. 23.

128. Bkz. aşağıda s. 519-520.

ğer iki terimden ilki, *tasavvur* (kavrama, konsept), diğeri *tasdik*, yani *hukm*'dür (yargı). Yukarıda *tasdik*'in her şeyden önce yargıda bulunma *fiili* olarak anlaşıldığını ve bu fiille ifade edilmiş olan sonuçların, yargının konusu olan önermelerin *tasdikât* (tasdikler) olduğunu gördük. Aynı önermelere öncüller olarak *qadâyâ* (tekili *qadiyya*) da denecektir.

Ancak Aristotelesçi büyük çerçevelere uygun olan bu *tasavvur, tasdik* ve *nazar* üçlü ayrımı, her zaman iyi bir biçimde devam ettirilmeyecektir. *Nazar* kavramında birincil olarak hakim olan şey, Bâcûrî'nin dediği gibi, "iki bilinen şeyin, bilinmeyen üçüncü bir şeye erişmek üzere kendi aralarında birleştirilmesi"dir. Ancak bu, her biri bir yargının terimi olan iki öncülden hareketle çalışan akıl yürütmeyle ilgili olarak da şüphesiz en yüksek ölçüde geçerlidir ve sadece ileride göreceğimiz gibi Gazali değil, yukarıda zikrettiğimiz tanımda Razi de onu böyle anlamaktadır. Öte yandan Bâcûrî'ye göre bu iki basit kavramı bir aynı ışık altında birleştiren bir tanım için de geçerli olacaktır.[129] Böylece "insan konuşan bir hayvandır" cümlesi *nazar*'ın bir örneği olacaktır. *Nazar*'ı Fransızca'ya çevirmekteki güçlük görülmektedir: Bu kelimeyi bazen en geniş anlamında zihinsel spekülasyon, bazen çıkarsama bazen asıl anlamında akıl yürütme ile karşılamak zorunda bulunmaktayız.

Her halükârda kelamın konusu olan dinsel bilgiler üzerine uygulanması ölçüsünde aklın işlemi, kendisini nazar, spekülasyon veya akıl yürütme olarak gösterecektir; Mu'tezililerde yetiyle bu yetinin kullanılmasını birbirine bağlayan bağın eseri, sıkı Eş'arilerde ise alışkanlığa dayanan süreksiz, basit bir yan yana gelmenin işareti olacak olan bir kendini gösterme.

C. *Kelamda Akıl*

Kelamda yüksek din bilginleri tarafından oldukça iyi bir biçimde birbirinden ayırt edilen üç ana problemle karşılaşmaktayız: 1. Kelamda aklın ve akıl yürütmenin kullanılması meşru mudur ve eğer meşruysa niçin? 2. Akıl yürütme bilgiyi verir mi? 3. Akıl yürütme, nasıl gerçekleşir ve hangi güvencelere sahiptir?

1. *Aklın kullanılması*: Kelamda bu kullanım açıktır. Fakat İslam düşüncesinin doğa ile doğaüstü arasında kesinlikle ayrım yapma-

129. *Jawhara*, s. 23-24.

yan, her şeyde Tanrı'nın onu donattığı "hukuki statü"yü görmeye çalışan o çok genel ilkesi, burada da söz konusu olacaktır: Dinsel şeylerin incelenmesinde, özellikle Tanrı'nın varlığının bilgisinin kazanılması demek olan tüm kelam biliminin bu temelinde aklın kullanılmasına hangi "not"u vermemiz, hangi değerlendirmeyi yapmamız gerekir? Mu'tezililer burada esas olarak akılsal bir bakış açısının söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdi: Onlara göre aklın Tanrı'nın bilgisine yükselme görevi, ona Şeriat'ten değil, kendi doğasından gelmekteydi. Maturidilere gelince, onlar insan aklını Tanrı'nın bilgisini kazanmaya götüren şeyin Şeriat'ın buyruğu olduğunu fakat eğer Şeriat var olmuş olmasaydı, başka her türlü dinsel bilginin Şeriat'ın alanına ait olmasına karşılık -Mu'tezile bunu reddetmekteydi- aklın kendisini aynı çalışmaya verme *hakkı*na sahip olabileceğini kabul etmekteydiler.[130] Eş'ari kelamına gelince, o, Şeriat'ın mutlak üstünlüğünü koruyacak, kelamda aklın ve akıl yürütmenin kullanılmasının tamamen *şer'i bir mükellefiyet* olduğunu ileri sürecektir:[131] Gazali açıkça, Şeriat kendisine bu mükellefiyeti vermiş olmasaydı, aklın Tanrı'nın bilgisine yükselemeyeceğini söyler.[132] Bazılarına göre bu dinsel mükellefiyetin kaynağı ümmetin icma'ıdır; başka kişilere göre ise *Kur'an* metinlerinin otoritesinin kendisi.[133] Çağdaş Müslümanların çoğunun Batı'nın etkisi altında bulunan yeni bir apolojetik içinde İslam'ın ve *Kur'an*'ın kendisinin "akılcılık"ını kanıtlamak amacıyla tekrar edeceği şey, bu sonuncu bakış açısıdır.[134]

Tanrı'nın Kelamı'nın insan aklını "evrendeki işaretler, belirtiler (ayetler) üzerine düşünme"ye teşvik etmesinden ötürü kelam, dünyanın varlığının imkânından (*a contingentia mundi*) veya daha çok onun zamanda varlığa gelmesinden (*a novitate mundi*) Tanrı'nın varlığına geçen kanıtın[135] meşruluğunu kabul etme konusunda hiçbir güçlük çıkarmayacaktır. Burada işe karışması mümkün olmayan "varlık benzerliği"nden değil, dünyanın radi-

130. Bâcûrî, a.g.e., s. 19-20.

131. Bkz. Curcani, *Mewâkıf*, I, s. 251 vd; Bâcûrî, *Jawhara*, aynı yer.

132. Gazali, *İktisâd*, s. 77-78.

133. Örneğin, *Kur'an*, 2, 159 ve Tanrı'nın evrende Yaratıcı'nın varlığını ispat eden işaretler olarak üzerlerinde düşünülmesini emretmiş olduğu yönünde yorumlanan benzeri ayetler.

134. Örneğin, Abduh'un Kur'an tefsirleri ve Heykel Paşa'nın *Hayat Muhammad*'i s. 504-505 ve *Six lectures on the reconstruction of the religious thought in İslam*'ında Muhammad İkbal.

135. Bütün kelam el kitaplarında "kesin" (*qat'i*) olarak anlatılan kanıtın.

kal hiçliğinden hareketle, tümel bir orta terimi olmayan bir çıkarımla (*inférence*),[136] bir Yaratıcı'nın zorunluluğuna geçilecektir (bu Tanrı kanıtı, bu özelliğiyle, İslam filozofları, hatta "sonraki dönem" bazı Eş'ari kelamcılarında kendisiyle karşılaşacağımız -kozmolojik- Tanrı kanıtından ayrılmaktadır). Burada ne Aziz Thomas'ın Tanrı'nın varlığı üzerine akılsal kanıtı kullanacağı anlamda "imanın öncülleri", ne daha şimdiden imanın ışığı altında hareket eden Aziz Anselmusvari bir "temaşacı kanıt" ne de Karl Barth tarafından ileri sürüldüğü anlamda yaratılmış varlıklardan hareketle Tanrı hakkında her türlü bilginin reddi söz konusudur. Acaba burada Augustinusçu bir gelenek tarafından yaratılmış dünyayla ilgili olarak kabul edilen şu sırf bir "işaret" (ayet) olma değerini mi düşünmeliyiz? Bu karşılaştırma bir anlamda savunulabilir ve bu noktada daha önce St. Victorlu Hugues ile kelamın yöntemlerini karşılaştırmıştık.[137] Ancak arada temel bir fark vardır: Kelama göre bu, dünyanın olumsallığı kanıtından çıkan bilgi ile *Kur'an*'ın metinlerini tasdik etmekten çıkan bilgi arasında özleri bakımından bir fark yoktur. Onların her ikisi de *kendilerini emreden "şer'i mükellefiyet" tarafından güvence altına alınmışlardır.* Onların kaynakları ve yöntemleri farklıdır ama konuları farklı değildir. Karl Barth'ın doğal teolojiyi reddetmesine karşılık, Eş'ari kelamında doğal teoloji ile doğaüstü teolojinin tek bir hukuki statüde (*hukm*) birleşmeye gittiklerini görmekteyiz. Bu, eğer Şeriat var olmamış olsaydı, aklın yükselemeyeceği bilgi kategorisidir.[138]

Demek ki aklı, insanın kendisine göre iyi ve kötü üzerinde yargıda bulunduğu iç rehber yapan Mu'tezililer, onu vahyedilmiş Şeriat'ın yargıcı değil ama ölçütü yapma konusunda tereddüt göstermeyeceklerdir. Hangi anlamda onların akılcılıklarından söz edilmesinin mümkün olduğu görülmektedir. Bu, *imandan ayrı-*

136. Bazen iki zamanlı, benzerden zıddına giden bir akıl yürütme ("eskiler", eski kelamcılar), bazen kıyasa dayanan bir tümdengelim ("yeniler", sonraki kelamcılar) olarak takdim edilen bir çıkarımla (aşağıda bu iki farklı akıl yürütme türünü ele alacağız).

137. Bkz. ikinci kısım, II. bölüm, s. 372-373.

138. Burada bize bir işaret noktası verebilecek şey, Protestan teoloji tarihinde Karl Barth'dan daha doğrudan bir biçimde "kutsal metinsel vahiy" yanında "doğal vahiy"den söz ettiğinde Schlatter'in eğilimidir (ancak şüphesiz arada tam eşdeğerlik söz konusu değildir) (a.g.e., § 2, s. 11-12). Calvin'in durumu da bazı nüanslarla benzerdir. Burenner'e gelince, o, "tarihsel vahiy"le "tarih öncesi vahiy"den söz etmektedir (*Die christliche Lehre von Gott*, Dogmatik Band I, s. 19. *Offenbarung und Vernunft*, 1941'de da aynı durum söz konusudur.

lacak veya onu inkâr edecek bir akılcılık değildir; onu kendi içine almak, kendi içinde eritmek isteyecek bir akılcılıktır. Ana-akım kelamında ise durum aynı değildir. Ana-akım kelamı, bunun tersine Şeriat'ın üstünlüğünü savunacaktır. Her ikisi de akıl yürütmeyi kullanacaktır fakat Mu'tezililer *için her otorite kanıtının akılsal bir kanıta indirgenmesinin gerekli olmasına karşılık Eş'ariler ikili bir ilkeye bağlı kalmışlardır:* 1. Aklın ve akılsal delillerin kullanılması, ancak Şeriat tarafından emredilmiş bir mükellefiyet olmalarından ötürü bir değere sahiptir; akıl etkililiğin güvencesini kendisinde değil, Şeriat'ta bulur. 2. Akılsal kanıtların olmadığı yerde akıl yürütme aynı değerde *olaylar* (*faits*) olarak, zikredilen otoriteye dayanan kanıtları kullanacaktır. Akıl bu durumda (Tanrı'nın mutlak kudretine havale edilmiş olan) varlığı ileri sürülen olayın imkânsız olmadığını kanıtlamakla yetinecektir.

O halde iki çeşit kanıtın veya delilin varlığını kabul etmek gerekecektir: 1. Aklın, kanıtladığı şeyin kendisini kanıtlamaksızın var olduğunu kabul etmediği akılsal kanıt[139] ve 2. "doğru bir habere veya itaat edilmesi gereken bir emre dayanan" geleneksel (*sam'î*) kanıt.[140] Bu geleneksel kanıtların kaynağı, *Kur'an* veya hadislerin veya icma kararlarının metni (*nass*) olacaktır. Yukarıda verdiğimiz İmam el-Harameyn'in tanımları gibi Müslüman yazarların tanımlarının burada da doğa ile doğaüstü arasında bir ayrımı işin içine sokmadığına dikkat etmemiz gerekir. Belki geleneksel kanıtın "duyma yoluyla" (*sam'î*) kavramının yerine basit olarak "nakl" kavramı geçirilerek, böylece en azından Eş'arici çizgiyle ilgili olarak onun kanıtlayıcı değeri küçültülerek, tercihen "nakli" diye adlandırıldığı sonraki kelamcılarda daha az ortaya çıkan bir ayrım.[141]

2. *Akıl yürütme ve bilgi*: Aklın, Tanrı'nın varlığının ve dinsel şeylerin bilgisindeki bu rolü, o halde, nazarın "içsel bakışı"nın kullanılması problemini ortaya koyar veya daha önceki giriş niteliğindeki bir sorunun cevaplandırılmış olmasını gerektirir: bu, sağlıklı "nazar"ın sonucunun, güvenilir bilgi, bilim (*'ilm*) anla-

139. *İrşâd*, s. 5/18-19. Bir sonraki alt bölümde bu bağlantının nasıl meydana geldiğini göreceğiz.
140. Aynı yer.
141. Bkz. Razi, *Muhassal*, s. 31-32; *Ma'âlim* (*Muhassal*'ın kenarında), s. 8-9; Curcani, II, 49-51. Şüphesiz, bir sonraki bölümde akılsal veya geleneksel (*akli* ve *sam'i* veya *nakli*) kanıtların göreli değer ve kullanımını inceleme imkânımız olacaktır.

mında bir "bilgi" olup olmadığı sorusudur?[142] Bu, kelamın yöntemleriyle ilgili son derecede karakteristik bir sorudur çünkü her okulun genel tezlerini işin içine sokacaktır. Curcani'de bu sorunun çok açık ve genel olarak tam bir biçimde ortaya konulduğunu görmekteyiz.[143] Ve kelamcılar, sofistlere ve her türden duyumculara karşı bu soruyu olumlu bir biçimde cevaplandırmakta görüş birliği içindedirler.[144]

Mu'tezililere göre akıl yürütme, fiillerin birbirlerini "meydana getirme"leriyle *(tawlîd)* ilgili tezlerine göre, bilgiyi *meydana getirir:* insan, "fiillerinin yaratıcısı"dır. Elini hareket ettirir ve elinin bu hareketiyle bir anahtarı hareket ettirir. Ayrı şekilde insan bir akıl yürütme meydana getirir ve bu akıl yürütme, bir bilgiyi meydana getirir.[145]

142. Dikkat edilmesi gereken bir nokta şudur: Kelam eserlerinde bu soru genel olarak aklın kullanımıyla ilgili yapılacak şer'i değerlendirmeden *önce* ortaya konur ve kelam eserleri mantık sırası bakımından haklıdırlar. Bizim bunun tersi olan sırayı takip etme gereğini duymamızın nedeni, aynı zamanda hem yapılan iş hem de bu işin amacıyla ilgili sırayı birlikte vermek istememizdi. Çünkü kelamda akıl yürütmenin incelenme hakkına sahip olmasının nedeni aklın kullanılmasının şer'i olarak meşru olmasıdır.

143. *Mewâkıf*, cilt I, s. 241-248. Razi, *Muhassal*, s. 28-29'da çok daha kısa fakat benzer eğilimli bir özete bkz. Curcani bilimin (veya bilginin) meydana getirilmesi vesilesiyle I, 96 ve 101-102'de "bu arada" diyerek başka şeyler de söylemektedir. Ancak bu son metinlerde özellikle Eş'ari'nin bir öğrencisi olduğunu ortaya koyma kaygısına sahip gibi görünmektedir. Bundan başka onun Bâkıllânî, İmam el-Harameyn ve Razi'nin görüşleri hakkındaki açıklamaları 241-248. sayfalarda verdiklerinden daha az doğru gibi görünmektedir. Burada yaptığı ayrımlar bu yazarların Eş'arici bakış açısından tedavi edilmez bir biçimde ayrılmış oldukları -ki bu doğru değildir- izlenimi verecek ölçüde az inceliklidir.

144. Hatta burada sadece akıl yürütmeyle bilgi değil, aynı zamanda "düşünme"yle (genel olarak düşünmeyle) bilim arasındaki ilişkileri ele alan bir giriş meselesi söz konusudur. Razi, a.g.e., s. 24'de bu meseleyi başlı başına ele almaktadır. Curcani'nin uzun geliştirmesi için bkz. I, 207-241.

145. Eş'ariler tarafından bu teze karşı ileri sürülmüş olan *ad hominem* kanıt, hatırlama olayıdır. Bir hatıra, bir akıl yürütmenin hatırlanması bilimi meydana getirmez (bu kanıt aslında daha önceden vardır: Curcani, a.g.e., 243-246; Razi, a.g.e., s. 29). Burada Şii Nasreddin Tusi'nin *Muhassal* üzerine notlarında Mu'tezilileri savunmasına işaret etmek ilginç olacaktır. Tusi, Eş'ariler tarafından akıl yürütme ile hatırlama arasında tesis edilen benzerliğin *(kıyas)* geçerli olmadığını çünkü birinden diğerine geçmeyi mümkün kılan şey olarak zikredilen benzerlik nedeninin *('illa)* doğru olmadığını söyler. Gerçekten akıl yürütme her zaman iradidir ve ancak eğer akıl yürütme kastı varsa meydana gelir. Oysa hatırlamanın hatırlama kastı olmaksızın ortaya çıkması mümkündür ve vakidir. Bundan dolayı Mu'tezililer hatırlamanın bilgiyi meydana getirmediği konusunda Eş'arilerle aynı görüştedirler ama doğru akıl yürütmenin bilgiyi meydana getirdiğini savunmaya devam ederler (*Muhassal*, a.g. neşir, s. 29, dipnot 1).

Eş'arilerin insani fiillerin insan tarafından bu "meydana getirilmesi"ni reddettiklerini biliyoruz. Genel Eş'arici tez, böylece bilginin akıl yürütmenin *arkasından* doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış bir *sıfat*[146] olduğu tezi olacaktır. Ancak bu "arkasından"ı nasıl anlamak gerekir? Okulun en önemli gelişmesinin tam olarak ortaya çıkacağı nokta burasıdır. Eş'arinin kendisine mal edilen tez, bilginin akıl yürütmeyi basit "adet"le (*coutume*) takip ettiğidir çünkü olumsal olan her şey Tanrı'nın kendisi tarafından doğrudan, aracı olmaksızın ve olumsaldan olumsala "adete dayanan" (*coutumières*) ilişkilerden başka ilişkiler olmaksızın meydana getirilir: Tanrı akıl yürütmeyi yaratır, sonra onun arkasından, süreksiz bir biçimde, bir bilgiyi yaratma alışkanlığına (adet) sahiptir. Bu görüş genel olarak Eş'arilere mal edilen görüş olarak kalacaktır.[147]

Curcani, (İ'ci değil, Razi de değil), Bâkıllânî'nin şimdiden biraz gelişmiş olan tutumuna işaret etmekte ve İmam el-Harameyn'in pozisyonunu da ona bağlamaktadır: Buna göre akıl yürütme ile bilgi arasında basit bir yan yana gelmeden fazla bir şey, bir bağlantı bağı (*talâzum*) vardır. Ancak bu bağlantı bağı, Mu'tezililerde olduğu gibi akıl yürütmenin bilgiyi *meydana getirdiği* anlamında değildir; basit olarak, bilginin, akılsal bir bağa göre değil, yine adete dayanan bir bağa göre akıl yürütmeyi takip etmemesinin mümkün olamayacağı anlamındadır. Gerçekten *İrşâd* bize akıl yürütmenin bilgiyi (Mu'tezileci anlamda) *tawlid*'le meydana getirmediğini, (İslam filozoflarının söyledikleri anlamda) bir nedenin *(illa)* eserini meydana getirdiği gibi de meydana getirmediğini fakat onu "içine aldığı"nı veya bilgiyi temin ettiğini, bilginin onu, yani akıl yürütmeyi, meydana gelmemesi mümkün olmayan bir bağlantıyla takip ettiğini fakat bu bağlantının "zorunlu" olmadığını söyler.[148]

Nihayet son bir aşama vardır. Bu aşamada karşımıza Razi tarafından temsil edilen ve Curcani tarafından bazı kesinliğe ka-

146. *Mewâkıf*, I, s. 102.

147. İ'ci, "Eş'ariler arasında 'hak ehli olanlar'a" demektedir (aynı eser).

148. Curcani, İmam el-Harameyn'in tutumunu özetlemesinde haklı gibi görünmektedir. Onun, "zorunlu bağlantı bağı"yla ilgili tezi, Eş'ariliğin başlangıçtaki *basit yan yana bulunma* tezinden ayırt ettiği görülmektedir. Mesele hakkında daha az bilgisi olan bazı daha yakın dönem yazarlarını bu noktada İmam el-Harameyn'in pozisyonuyla sonraki dönem kelamcılarının pozisyonunu birbirleriyle karıştırmaya götüren şey, şüphesiz bu ince farktır -Curcani'nin daha önceki bir metni de (s. 102) bizi, benzer şekilde, bunu düşünmeye itebilir- (s. 102).

vuşturmalarla benimsenen[149] "sonraki" dönem kelamcılarının tezi çıkmaktadır: Buna göre akıl yürütme ile bilgi arasında ne *tawlid* yoluyla meydana getirme ne de neden-eser ilişkisi vardır; bazı durumlarda, bizzat kendileri zorunlu olan öncüller söz konusu olduğunda, zorunlu bağlantı olan bir *zorunlu* (*wâcib*) birbiri ardından gelme vardır.[150] Ve bu "zorunlu ardından gelme" bu kez artık adete bağlı (*coutumier*) olmayan akılsal, akli olan bir bağa göre tesis edilmektedir. Tanrı, bilginin akılsal bir zorunluluğa bağlı olarak zorunlu bir biçimde arkasından geldiği bir akıl yürütmeyi doğrudan doğruya yaratmaktadır.[151] Bundan Tanrı'nın onları ayırması ve bilgiyi akıl yürütmenin zorunlu bir devamı, akıl yürütmeyi takip eden bir şey olarak yaratmamasının imkânsız olduğunu anlamalıyız. "Donmuş muhafazakârlık" döneminin yazarları arasında bazıları Bâkıllânî'yi, bazıları Razi'yi izleyeceklerdir. Böylece, ikincil nedenlerin etkisini inkâr eden ilke kurtarılmış olacaktır.

Sonraki kelamcıların cevabının içeriğini iyi anlayalım: İleri sürülen şey, bilginin kesinlikle spekülatif akıl yürütme *tarafından* meydana getirildiği değildir. Curcani genel olarak bilgiyi (veya bilimi) ele aldığı bölümde bunu gayet iyi bir biçimde ifade etmektedir. Buna göre akıl yürütme, bilginin (veya bilimin) *nedeni* değildir; o, bilgiyi *meydana getirmez* de. Akıl yürütme gibi bilgiyi (veya bilimi) de yaratan, Tanrı'dır. Tanrı tarafından onlar arasında tesis edilmiş olan bağın *adete dayanması*, sadece şu demektir: Tanrı, örneğin sağlıklı bir zihne ve düşünme yeteneğine sahip olan bir insanda, öncüllerin bilgisini yaratabilir ama bundan ötürü onda bu öncüllerden çıkması gereken sonucun bilgisini meydana getirmeyebilir (veya bunun tersini yapabilir). Bu bağın *akılsal olması* şu demektir: Tanrı arzusuna göre, ayrı başlarına alınmış olmaları anlamında, yani aralarında herhangi

149. Böylece 102. sayfada vermiş olduğu özetin tersine Curcani'nin kendisinin nihai kişisel görüşü (s. 248) bu gibi görünmektedir.

150. Burada zorunlu öncüllerden hareketle kendisi zorunlu olan bir bağlantıya (*iltizâm*) göre meydana gelen zorunlu (*zarûrî*) bilgi ile basit zorunlu bir art arda gelişe, bir zincirlenmeye (*silsile*) göre kendilerini zihne takdim eden bilgilerden ("araçsız" bilgilerden, örneğin ilk ilkelerden) hareketle meydana gelen diskürsif, nazari bilgi arasında bir ayrım yapılmaktadır. *Muhassal*, s. 24; *Muhassal*'a göndermede bulunan *Mewâkıf*, I, s. 216-217.

151. *Mewâkıf*, I, 248. Curcani tarafından bu şekilde tanımlanan ve Razi'ye mal edilen görüş, ifadesi bakımından *Muhassal*'ın kendisinin buna karşılık olan metninden daha sarihtir.

bir bağ olmaksızın, bu akıl yürütme ve bilgi parçalarından *her birini yaratabilir veya yaratmayabilir*; onların her biri, böylece, Tanrı'nın soruşturulamaz iradesine teslim olmuş olarak köktenci bir biçimde olumsal (mümkün) olarak kalırlar. Ama Tanrı, *fiilen*, olgusal dünyada, onların birini diğeri olmaksızın yaratmaz çünkü bu imkânsızdır; bilgi, akıl yürütmenin mütekabilidir (*corrélatif*). Tanrı, ilinek ile töz arasında da aynı şekilde "akılsal bir tekabül" (*corrélation*) tesis eder.[152] Burada Gazali'yi izleyerek, "sonraki kelamcılar"ın bir yandan tanrısal iradeciliğe ve ikincil nedenlerin inkârına bağlı kalmaya devam ederken öbür yandan saf iradecilik içerisine, deyim yerindeyse Aristotelesçi mantık ve (miktarı azaltılmış olmakla birlikte) özlerin ontolojik gerçekliğine ilişkin bir akımı dahil etmeye çalıştıkları noktayı görmekte ve bu noktada onun aracılığıyla mantıksal tezler ile ontolojik tezler arasında tesis edilen bağı kavramaktayız.

O halde burada, akıl yürütme vesilesiyle, Eş'ari kelamının gelişmesinin tipik bir örneği karşısında bulunmaktayız. Çünkü basit yan yana bulunma ile akılsal bağ arasındaki dönemde "filozoflar"ın etkisi kendisini göstermiştir. Curcani onların tezini anlattığında, onu akıl yürütmenin özel yapısıyla (biz doğasıyla diyelim), akıl yürütmenin bilgiyi *içsel* akılsal bir zorunluluğa göre meydana getirmesi sonucunu doğuran doğasıyla açıklamaktadır.[153] Aslında burada söz konusu olan nedensellik kavramı, İslam filozoflarının evrensel determinizmlerine, ayrı Akılların birbirleri ardından taşmasına ve her insanın aklının ay altı aleminde tek olan Faal Akıl tarafından aydınlanmasına bağlıdır. Sonraki dönem Eş'arileri tarafından da devam ettirilen Kur'ın'ın yaratımcılığının (*créationisme*) ve mutlak iradeciliğinin (*volontarisme*) ise bunlarla yetinemeyeceği aşikârdır. Razi-Curcanici cevap, İslam filozoflarının cevabından, bu iki "sonraki dönem" kelamcısının ne bir doğal içsel zorunluluğa ne de ayrı Akılların birbirlerinden taşmasına başvurmamaları bakımından ayrılmaktadır. Fakat öncülleri bakımından farklı olmakla birlikte "akılsal bir bağ"ı kabul etmekle sonuçlanan tezlerinin, aklın kullanılması konusunda Aristotelesçi mantığın tekniğini kabul etmeye, filo-

152. Bu tezin Bannânî tarafından son derecede açık bir özeti için onun *Sullâm* şerhine bkz. (Kahire, Hicri 1318, s. 210 vd); Luciani'nin *İrşâd* çevirisinin kenarında çevrilmiş ve zikredilmiştir: s. 14, 2 numaralı dipnot.
153. *Mewâkıf*, I, s. 246.

zofların görüşleri kadar izin vereceği de fark edilmektedir. Ve bu kelamcılara onu, yani Aristoteles'in mantığını, Doğu felsefesinin taşmacı ve determinist felsefesinden ayırma başarısını göstermiş olduklarından dolayı ancak tebriklerimizi sunabiliriz.

Alışılan yöntemlerine göre kelamcılar şimdi bununla bağlantılı bir problemi ele alacaklardır: Doğru akıl yürütme bilgiyi meydana getirir. Peki, yanlış akıl yürütme de yanlışı mı meydana getirir? Okul bu konuda tam bir fikir birliği içinde olarak bu soruyu "hayır" diye cevaplayacaktır. Yanlış akıl yürütme, "ne yanlışı ne de bilginin diğer herhangi bir karşıtını meydana getirir", o sadece kendi kendisini tekrar eder, yani hangisi olursa olsun, hiçbir sonuç onu takip etmez.[154] Ancak bu konuda farklı görüşler de vardır. Mu'tezililerin çoğunluğunun da *tawlîd* tezlerine rağmen yanlış akıl yürütmenin yanlışı meydana getirmediğini söyledikleri doğrudur[155] ama onlar arasında bazıları ve Hanefi-Maturidilerin tümü, karşıt tezi savunacaktır.[156] "Sonraki" dönem Eş'arilerine gelince, akıl yürütme ile bilgi arasında varlığını kabul ettikleri bağ, onların artık okulun alışılagelen teziyle yetinmelerine imkân vermeyecektir. Örneğin Razi, önce çoğunluğun görüşünü, bu konuda onlar tarafından ileri sürülen delili özetlemektedir: Buna göre, eğer yanlış akıl yürütme ile yanlış arasında zorunlu bir bağ olsaydı, bu yanlış akıl yürütmenin farkına varan bir insanın da yanlışa düşmesi gerekirdi. Razi buna karşılık şunu ileri sürmektedir: Bu durumda yanlış içinde olanın, hasmının doğru yargısının farkında olmasının, doğru içinde olması için yeterli olacağı söylenebilir. O halde, Razi'ye göre, yanlış akıl yürütme pekâlâ yanlışı meydana getirir.[157] Aslında Razi'de eksik olan şey, eski yaklaşımda iyi olan şeyi koruması için İ'ci ve Curcani'nin getirecekleri ilkesel bir ayrımı yapmış olmamasıydı: bu ayrım, onların akıl yürütmenin içeriğiyle (*mâdda*) biçimi (*sûra*) arasında yaptıkları ayrımdır. Onlar böylece şu sonuca geçeceklerdir: İçeriği (maddesi) bakımından yanlış olan bir akıl yürütme, yanlışı meydana getirir (bu, netice olarak, Razi tarafından göz önüne alınmış olan tek durumdur

154. İmam el-Harameyn, *İrşâd*, s. 4-5; 6-7.
155. Bkz. Razi, *Muhassal*, s. 30.
156. Luciani'nin *İrşâd* çevirisinde verdiği bir dipnotta (s. 17, 1 numaralı dipnot), İbni Baziza'nın *İrşâd* şerhinden bir pasaj zikrederek bu tez hakkında yaptığı bir açıklamaya bkz.
157. Razi, a.g.e., s. 29-30.

ve Curcani bir düzeltme yapar: bu, akıl yürütmenin ancak bazı biçimleri için doğru olacaktır); ama sadece biçimi (sureti) bakımından veya hem sureti hem de maddesi bakımından yanlış olan bir akıl yürütme, yanlışı meydana getirmediği gibi hiçbir bilimi de meydana getirmez ve onun öncülleri ister doğru ister yanlış olsun, durum budur.[158]

P. de Menasce'ın işaret ettiği gibi bütün bu tartışmada kelam, akıl yürütme ile bilgi arasındaki ilişkileri formel nedenselliğin (*causalité formelle*) değil, fail nedenselliğin (*causalité efficiente*) bakış açısı içine yerleştirmektedir. Burada çok genel bir tutumun özel bir örneğiyle karşılaşmaktayız. Nedensellik kavramı belki ana-akım kelamının felsefi yaklaşımının ana eksenini oluşturmaktadır. İkincil nedenlerin etkisinin, yani tanrısal faaliyetten analojik bir pay almanın inkârı, kelamın kozmolojisini ve onun Mu'tezile'den almış olduğu atomculuğu en son noktasına götürür. Her şeyin gerisinde yatan bilinçli arzu, kendisini her türlü mümkün etkiden korumak üzere tanrısal faaliyeti mümkün olduğu kadar tek başına bırakmaktır. Bunun sonucu olarak fail nedenselliğin kendisi, tek yönlü (*unilateral*) bir çizgide kavranmakta ve ne maddi nedensellikle ilişki içine sokulmaktadır (belki dünyanın olumsallığından hareket eden kanıtın dünyanın zaman içinde varlığa gelmesi kanıtına indirgenmesi bundan ileri gelmektedir) ne de özellikle formel nedensellikle (Eş'ari kelamının radikal dışsalcılığı -*extrinsécisme*- da belki bununun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır). Kelamın karakteristiği olan süreksiz dünya görüşünü anlamak için buna geri gitmek gerektiğine inanıyoruz. Bu dünya görüşünde söz konusu olan şey, şeylerin ontolojik dokusu değil, yalnızca, onların *dışsal olarak* (*ad extra*) *meydana gelmesidir*. Benzer şekilde burada söz konusu olan şey de *bilginin* (veya bilimin) *doğası değil, dışsal bir veri olarak meydana gelmesidir*. Böylece, artık işin içinde olan şey, ne şeylerin formel işareti olarak kavramın doğasıdır ne de onun bilgideki rolüdür. Mu'tezililerle birlikte akıl yürütmenin bilgiyi "meydana getirdiği"ni söylemek, Mu'tezilenin dilinde, insan zihnine -şüphesiz Tanrı tarafından yaratılmış olan- mutlak bir başlangıç gücünü yerleştirmek anlamına gelmektedir. Eş'ariler akıl yürütme ile bilgi arasındaki bağı, hiç şüphesiz tespit etmektedirler. Ama haklı olarak bu mutlak başlangıcı reddetmek-

158. Curcani, *Mewâkıf*, I, s. 285.

tedirler ve formel nedenselliği göz önüne almamalarına eklenmiş olan fail nedenle ilgili tek anlamlı (*univoque*) kavramları, onları tek yaratıcı neden olan Tanrı'nın mutlak nedenselliğinden başka bir nedenselliği göz önüne almamaya mecbur etmektedir.

Kendimize onların bu görüşleriyle bize tüm bir çağdaş düşünce akımının öncüleri olarak görünüp görünmediklerini sorabiliriz. Daha gerilemekte olan Skolastikte karşımıza çıkan ve Descartes'ta hakim olacak olan resim-fikirler teması, kavramın nesneyle ilgili olarak karanlıklaşması ve daha sonra nesne ile şeyin birbirinden ayrılması da bilme fiilinde sadece fail nedenselliği göz önüne almanın bir bedeli değil midirler? Descartes'ta insan bilgisinin onlar vasıtasıyla kendisini ortaya koyduğu sezgiler dizisiyle Hume ve okulu tarafından nedensel bağın kabul edilmeyen doğurganlığının yerine konulmuş olan basit, adete dayanan bağ da bundan kaynaklanmaktadır. Hume'da, kelamda olduğu gibi formel nedenselliğin salt bir göz önüne alınmamasının değil, artık reddinin söz konusu olduğu doğrudur. En uç noktaya götürüldüğü takdirde, mantık ve belki insan bilgisinin tüm incelemesi bir lojistiğe indirgenmektedir. İkinci bir fark şudur: Kelamın sonuçları başlangıçta kendisiyle uyuştukları Aristotelesçi-olmayan bir mantığın çerçeveleri içine girmekteydiler. Çağdaş Batı düşüncesi de Aristotelesçi bir mantığa büyük ölçüde ters düşen bir zemin üzerinde ortaya çıkmıştır. Kelam ile Batı düşüncesi arasında tarihsel bir ilişki tesis etmeyi düşünebilir miyiz? Bu konuda basit olarak Raymondus Lullus'un İslam düşüncesine nüfuz etmek için heyecan verici çabasında kelamdan almış olması mümkün olan etkiyle onun Durand ve Ockham'ın araştırmaları üzerinde bulunmuş olması mümkün olan çok az bilinen etkisine işaret etmekle yetineceğiz.

Bu meseleleri biraz ayrıntılı olarak ele aldık. Onlar kelamcıların problem alanlarına katmak üzere felsefeden almış oldukları unsurlarla ilgili olarak karşılaştıkları güçlükleri ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sorunları göstermektedir. Öte yandan kim olurlarsa olsunlar, bütün Eş'ari kelamcılarında, Tanrı'nın varlığını bilmek için O'nun tarafından emredilmiş olan aklın kullanılması, ister basit bir yan yana bulunma ister adete dayanan bağ veya akılsal bağ aracılığıyla meydana gelmiş olsun, neticede araştırılan bilgiye ulaşmakla sonuçlanmakta ve tanrısal şeyler üzerin-

de düşünme görevi, bu bilgi vesilesiyle bağlantılı bir problemin ele alıp tartışılacağı kadar büyük bir önem kazanmaktadır: Bu, Şeriat'a boyun eğen her insanın üzerine düşen ilk mükellefiyetin ne olduğu problemidir. Curcani'nin bu konuya ayırdığı bölüm ile Bâcûrî'de ona karşılık gelen bölümün karşılaştırılması[159] "gelenekçi" Bâcûrî'nin bu vesileyle "sonraki dönem" kelamcısı Curcani kadar ince ve ayrıntılı olduğunu göstermektedir. Anlatılan tezler hemen hemen aynıdır ama kelam el kitaplarında oldukça sık karşılaşılan bir şey olarak onlar her zaman tam olarak aynı yazarlara mal edilmemektedir. Onların ayrıntılı analizi sırf "kelamın girişleri"ne ayrılacak bir incelemenin alanına ait olacaktır. Biz sadece Bâcûrî'nin sonucunu vermekle yetineceğiz. Bu sonuç şudur: Erişilmesi gereken amaç bakımından ilk mükellefiyetin konusu, bilgidir; onun yakın vasıtası akıl yürütmedir. Uzak vasıtası ise akıl yürütmenin maksadıdır. Bu cevap, basit olarak, kabul edilen en iyi görüşleri gruplandırmayı ve birbirleriyle bağdaştırmayı amaçlamaktadır[160] ve Curcani'nin takdim ettiği şekilde Razi'nin çözümü[161] bu hedefe dikkate değer ölçüde yaklaşmaktadır. Buna Bâcûrî ve Curcani'nin ilk mükellefiyetin şüphe etmek (*shakk*) olduğunu ileri süren Mu'tezili Ebu Hâşim'in görüşünü reddetme konusunda görüş birliği içinde olduklarını ekleyelim.

3. *Akıl yürütmenin uygulaması*: Demek ki, kelamda akıl yürütmenin öneminden eminiz. Ama onun uygulanması bazı koşullara bağlı olacaktır: O, önce, mutlak olarak, hayat ve aklı gerektirir: Sadece canlı ve akla sahip olan bir varlık, akıl yürütebilir (*nazara*).[162] Sağlıklı bir akıl yürütmenin koşullarına gelince; o, kanıt veya delilin, bu kanıt veya delilin kanıtlayıcı değerine uygun olarak bir parçasını teşkil etmelidir.[163] Okul, bu konuda görüş

159. Curcani, a.g.e., s. 275-281; *Jawhara*, s. 23. Eş'arilerin çeşitli tezlerini teker teker saymayan Razi, a.g.e., s. 28'e bkz.
160. Bâcûrî'ye göre söz konusu olan, Eş'ari'nin bilgi, İsfarâ'inî'nin akıl yürütme ve Cuveyni'nin akıl yürütmenin maksadıyla (bkz. *İrşâd*, s. 2-10) ilgili görüşlerinin bir sentezidir. Curcani'nin açıklamasına göre sözü edilen görüşlerin ilk ikisi (bilgi ve akıl yürütme), Eş'ari'ye, sonuncusu (akıl yürütmenin maksadı) Bâkıllânî ve Cuveyni'ye aittir. Yine Curcani'ye göre İsfarâ'inî ilk mükellefiyet olarak akıl yürütmenin başlangıcını (birinci öncül) teklif etmiştir. Bâcûrî ise bu görüşü Bâkıllânî'ye mal etmektedir.
161. *Mewâkıf*, I, s. 277.
162. Curcani, a.g.e., s. 248.
163. A.g.e., s. 250; bkz. *İrşâd*, s. 2-12.

birliği içindedir. Fakat Curcani'nin içinde akıl yürütmenin bu koşulunun doğasının kendisiyle ilgili çeşitli görüşleri saydığı küçük bölüm çok dikkat çekicidir.[164] Bu kez İbni Sina'nın görüşü, tikel bir önermenin tümel bir önermenin ışığı altına yerleştirilmesi gerektiği yönünde tartışılırken, incelenen şey, kendilerinden bilginin çıkması için iki öncül arasında tesis edilmesi gereken ilişkidir. Razi, şüphesiz İbni Sina'nın görüşünü kabul etmemekteydi. Ama şimdi ortaya konulduğu şekilde bu problemin İslam filozoflarının etkisi altında olduğu açık değil midir?

Bununla birlikte ister akılsal kanıtların araştırılmasında ister geleneksel kanıtların sergilemesinde *nazar*'ın uygulamasının kendisinin her zaman *Organon*'un modalitelerine göre göz önüne alınması gerekmeyecektir. Çünkü iki yöntemi, iki "yol"u birbirinden ayırt etmek gerekir.[165] "Diyalektik" diye adlandırılabilecek birinci yol (*tarîqa jadalîyya*), hemen hemen yalnızca kelamın, özellikle Eş'ari kelamının başlangıcında, örneğin Eş'ari'nin kendisinin *dinin temellerinin açıklığa kavuşturulması* (*al-ibâna*) adlı küçük risalesinde karşımıza çıkan yoldur. O, iki (tarihsel, dogmatik vb) olayı (*faits*), bilinmeyen bir şey olarak kalan *özlerine*, yani "tanım"larına (*ta'rif*) göre değil, *rasm*'lerine, yani "izleri"ne, dış görüntülerine ve Tanrı'nın her zaman yenilenen yaratımıyla kendilerini donattığı "hukuki statü"lerine (*hukm*) göre karşı karşıya koymaktan ibaret olan yoldur. Bu yolda söz konusu olan şey, şeylerin iç doğasını bilmek değildir; onları işaretler olarak, kendilerini bir kanıtlamalar sistemi içine sokan "kanıtlayıcı değerleri"ne göre kavramaktır. Diyalektik yöntem, bu karşılaştırmadan Massignon'un gayet güzel bir biçimde söylediği gibi, bu iki olayın, ya onların kökten zıtlıklarını ortaya koyan "içsel başkalık"larına ya da özdeşliklerine geçer. Bundan çıkan şey ise, ortada ara bir durum olmaksızın ya tasdik ya da inkâr etmedir.[166] Kelamcılar, ileride göreceğimiz gibi, bu diyalektik yöntemin beş ana usulünü (*procédés types*) birbirinden ayırırlar: Onların en karakteristikleri *dilemma* ve *saçmaya indirgeme* (*raisonnement par l'absurde*) yoluyla akıl yürütmedir. Onlar burada kıyasın biçimleri olarak

164. *Mewâkıf*, I, s. 286-288.

165. Bkz. Louis Massignon'da (*Passion*, s. 578 vd), bizim burada kendisinden esinlendiğimiz, zihnin bu iki yönteminin dikkate değer analizi. Massignon'u izleyerek ama artık doğrudan kelamla ilgili olmaksızın, üçüncü bir "yol"dan "şiirsel mecaz" yolundan da söz etmek gerekir.

166. Aynı yer.

değil, öncelikle bir delil, "rasm"lerinde kavranmış olan iki şeyin karşı karşıya konulması sonucu adeta zihinde çakan bir şimşek gibi göz önüne alınırlar. *Kur'an*'dan alınan metinler veya hadisler, burada "kaynaklar" veya "teolojik yerler"den çok apaçıklıklarını kendi içlerinde taşıyan ayrıcalıklı olaylar rolünü oynayacaklardır. Bu akıl yürütme, *istidlal*'dir;[167] bir şeyin *olduğu*nu, mevcut veya varit olduğunu göstermeye dayanan kanıtlamadır (*preuve par le quia*). Bu, İslam hukukunda Şafii ve İbni Hanbel tarafından tanımlanmış olan akıl yürütmedir. Başlangıçta tekelci veya hemen hemen tekelci bir biçimde kullanılan bu yöntemin göz önüne alınmasının, kelamcıları daha önce kendisine işaret ettiğimiz her tür formel nedensellik bakış açısını dışarıda bırakan bir bilgi kuramını kurmaya götürmüş olması anlaşılabilir bir şeydir.

Bu akıl yürütme biçimi, özellikle Bâkıllânîci diye adlandırılması mümkün olan Eş'arilik döneminde revaçta olacaktır. Bu dönemde o, Aristotelesçi mantıktan açık olarak ayrılmaktadır. Doğa felsefesinde atomculuğun sistemleştirilmesini ve bilgi kuramında *hâller* kuramının benimsenmesini ona borçlu olduğumuz anlaşılmaktadır. Öyle ki, dönemin Eş'arilerinin (ve onlardan önce bazı Mu'tezililerin) yaptıkları gibi atomları ve *hâller*i anlamak için onları Aristotelesçi-olmayan (*non-aristotélicienne*) bu mantığın çerçeveleri içine geri götürmemiz gerekmektedir. Bu, tümdengelim yöntemine göre değil, fikirler tarihi içinde birden çok kez Sami dehasına çekici görünmüş olduğu anlaşılan iki zamanlı bir yan yana koyma (*juxtaposition*) usulüne göre çalışan bir mantıktır.[168]

167. Burada *istidlâl*i, ne genel olarak yapıldığı gibi "tümevarım"la ne de Curcani'nin anlayacağı gibi genel olarak "akıl yürütme"yle -çünkü akıl yürütme hem tümdengelim hem tümevarım anlamına gelir- (*Mewâkıf*, II, s. 53) karşılamanın uygun olmadığı görülmektedir. Onun başlangıçtaki iki terimli (tasdik ve inkâr, "bu ...dur") akıl yürütme anlamını şimdi de korumak gerekir.

168. Bununla rabbinik tefsirin "diyalektik usulleri" (R. İsmael'in 13 kuralı (*Siphra Lev.*, önsöz) ve R. Eliezer b. Jose'nın 32 kuralı (II. yüzyıl) tarafından geliştirilmiş ve tamamlanmış olan Hillel'in 7 ünlü kuralı (Talmud, *Sahnedrin*, cilt VII, 11) diye adlandırılmış olan şey arasında son derecede verimli bir karşılaştırma yapılabilir. Bunların didaktik bir açıklaması J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulienne*, Beauchesne Yay., Paris, 1939, III. bölümde bulunmaktadır: Bonsirven onda "popüler akıl yürütme"nin bir biçimini görmektedir. Biz ise onda yeterli ölçüde geliştirilmemiş bir akıl yürütme biçiminden tamamen başka bir şeyin söz konusu olduğuna inanıyoruz. Kelamın son derecede ileri götürülmüş geliştirmeleri bunu göstermektedir. Bizce onlarda söz konusu olan, aslında kendine özgü kanunlara boyun eğen bir tür özel çıkarımlardır (*inferences*). Sonuçlarının tümel bir orta terim araştırmasından hareket eden veya ona varan mantık kurallarına göre ifade edilebilmiş

Bu yan yana koyma usulünün aşağıda birçok örneğini vereceğiz. Her halükârda eski Eş'ari okulunun bazı mantıksal pozisyonlarını daha iyi bir şekilde kavramamıza imkân verecek olan şey, budur.

İbni Haldun bize Eş'ari, Bâkıllânî, İsfarâ'inî'nin iman unsurlarını (dogmalar) kanıtlamaya yarayan delillerin "geriye doğru yürütülebilir oldukları"nı (*retroactivité*) ileri sürmüş olduklarını söylemektedir,[169] yani onlara göre "bir delilin yanlışlığı (*butlân*) bu delille kanıtlanmak istenen şeyin (*madlûl*) yanlışlığını gerektirmekteydi.[170] Ama İbni Haldun ilk dönem Eş'ariliğinin bu tezlerini belki farkında olmaksızın[171] tümelin nesnel bir değeri olduğunu kabul eden bir mantığın çerçevelerine göre ifade etmektedir. Öyle ki, bunun sonucu olarak kanıtlanması istenen hakikatlerle kanıtların birbirlerini gerektirdikleri bu akıl yürütmelerin, "mantık sanatının kurallarına uygun olmadıkları"nı kabul etmek zorunda kalmaktadır.[172] Onlar, şüphesiz ona uygun değildiler ama benzerden benzere (veya zıddına) geçen diyalektik akıl yürütmeye uygundular. Bu akıl yürütmede getirilen "delil" bir tümdengelimin sonucu değildir. Onun kendisi de bir *olay*dır (*fait*); biraz Tanrı'nın peygamber vasıtasıyla gerçekleştirdiği mucizenin peygamberin doğruluğunun bir kanıtı olması türünden bir olay:[173] Mucizenin bir tuzak olması durumunda, peygamber artık doğru bir peygamber değildir. Yaratılmış varlıkların atomcu süreksizliği, biricik Fail olan Tanrı'nın mutlak aşkınlığını, onun korelatifi (*mukabal*') olması anlamında "kanıtlar" ve bu iki olay zihne kendilerini tek bir entelektüel kavrayış içinde takdim ederler, dolayısıyla ancak ya birlikte tasdik ya da birlikte inkâr edilebilirler.[174] (Bu öğretide) mantık kategorileri nesnel bir tümele karşılık değildir. Onlar ya "zihnin kavramları"dırlar (nominalizm) veya *hâller*, yani var olan

olması, onların bu kendine has özelliklerinde herhangi bir şeyi değiştirmemektedir.

169. *Muqaddima*, Slane çev., cilt III, s. 158. Bu pasaj günümüzdeki Arapça neşirde mevcut değildir. Ama birçok el yazmasında ve Türkçe'ye yapılmış olan çeviride bulunmaktadır (a.g.e., s. 156).

170. A.g.e., s. 326, Slane çev., cilt III, s. 59.

171. Abduh bu aynı mantık kuramını hemen hemen aynı kelimelerle özetlemektedir (*Risâla*, s. 18-19/15). Abduh'un tüm tarihsel özetinin ana kaynağının sırf İbni Haldun'un kendisi olup olmadığını kendimize sorabiliriz. *Risâla* bu noktada metinlere daha doğrudan başvurmanın izini hemen hemen hiç göstermemektedir.

172. *Muqaddima*, s. 327, Slane çev., cilt III, s. 60.

173. (Bir sonraki bölümde) bu "mucizeden hareket eden kanıt"ın Bâkıllânîci Sumnânî tarafından zikredilen kelamın "temel" kanıtlarından biri olduğunu göreceğiz.

174. Bundan başka Eş'arici tanrısal aşkınlık görüşünün dünya hakkındaki atomcu ve süreksizci görüş tarafından yönetilmekte olduğu doğrudur.

ile var olmayan arasında ara durumlardır (konseptualizm). Peki, nominalizm mi yoksa konseptüalizm mi? Eğer *Organon*'un genel çerçevelerine göre düşünülürse, konseptüalizm; ama eğer kendisine özgü olan orijinalliği kendisine bırakılırsa, o, kesinlikle ne nominalizmdir ne de konseptüalizm; her zaman *tümel bir orta terimi olmayan iki terimli bir akıl yürütmedir.*

Burada söz konusu olan şeyin, akıl yürütmenin "form"undan tamamen başka bir şey olduğu görülmektedir. Gerçekten bu "diyalektik akıl yürütme"nin formel bir mantığın çerçevesine göre kendisini ortaya koyar gibi göründüğü durumlar olabilecektir (genel olarak *entimem*). *Birinci Analitikler* burada bir anlamda yaşama hakkına sahip olabilir ama *İkinci Analitikler* veya *Topikler* olamaz ve bu Mu'tezili veya Eş'ari *istidlal* ile yeni mantığın (*logica nova*) gelişinden önceki Latin Ortaçağı'nın "diyalektik"i arasında tam bir karşılaştırma yapabiliriz. Böyle bir karşılaştırma yapabiliriz ama aynı zamanda işaret etmemiz gereken farklılıklar da vardır: Latin Ortaçağı'nın ilkel diyalektiği, yapısı itibariyle eksikti; gramerin ve formel mantığın çerçevesinden dışarı çıkması için o, tüm *Organon*'un bilgisini gerektirmekteydi. Kelamın "eski mantığı" da problemlerini bazen gramerin ve dilin mantığının biçimi (*mode*) altında ortaya koymuş görünmektedir ama aslında benzerlik akıl yürütmenin biçimiyle değil içeriğiyle, *maddesiyle* ilgilidir: İki zamanlı mantık, Aristotelesçi mantığının eksik, hatta bir parçası budanmış bir kısmı değildir; tersine o, *kendi kendisine yetmek üzere yapılmıştı;* sadece bir olayın, ayrıcalıklı bir "varlık"ın (*présence*) doğru tanıklığına dayanan *a fortiori* deliller söz konusu olduğu müddetçe de gerçekten kendi kendisine yetebilirdi.

Fakat bu durumda karşımıza kelam biliminin kendisine özgü olan güçlük çıkmaktadır: Bu, savunmacı bir apoloji olma özelliğinin bizzat kendisinden ötürü her zaman hasmın zeminine sürüklenme tehlikesinin meydana getirdiği güçlüktür. Böylece, Platon ve Aristoteles'i izleyerek İslam filozoflarının yeniden başlatacakları özle ilgili araştırmanın kelamın dikkatine kendisini zorla kabul ettireceği bir zaman gelecek, Yunan tarzında felsefe hareketi içinde yer alan filozofların evrensel determinizmlerini çürütmek için kelamın onların silahlarından yararlanması gerekecektir. Aslında tümdengelimsel kıyasın ilkesi, Hanefi fıkıhçılarından Mu'tezililere geçmiş olduğu için erken bir tarihte kelam tarafın-

dan öğrenilmişti.[175] Bu, "nedenden hareket eden" delildir (preuve par le *propter quid*; Arapça *lima*'ya dayanan delil), dolayısıyla o, şeylerin mahiyetini (*quid*, Arapça *mâ*) kavrama imkânını verecek olan tümeli açığa çıkaran orta terim araştırmasıdır. Onun tip formu ise burhani kıyastır. Vesileci atomculuklarından ötürü İslam kelamcılarının uzun zamandır ona karşı güvensizlik duymuş olmaları anlaşılabilir şeydir. Tümelin (*universel*), yani kelamcıların düşüncesine göre içlem (*compéhension*) bakımından değil, ancak kaplam (*extention*) bakımından kavranan bir "genel" (*général*, Arapça *'amm*) olması mümkün olan şeyin sağlam kavranışı hangi güvenceler üzerine dayandırılabilir?

Bununla birlikte İmam el-Harameyn'den itibaren (Hicri V. yüzyıl) "diyalektik" yöntemle "kıyas" yöntemi birleşecektir ve okuyucunun çoğu zaman görünüşte kıyasî olan, ama daha önceki bir diyalektiğin tekrar edilmesinden başka bir şey olmayan akıl yürütmenin varlığından şüphelenmesi gerekir. Gazali'nin kendisi tümelin (*küllî*) araştırılmasına dayanan tümdengelimsel akıl yürütmeyi kabul edecek, delillerin "geriye doğru yürütülebilirliği"ni reddedecek, bu nedenle eseri arasındaki "akılsal bağ"ı haklı bulacaktır. Bununla birlikte yine o, öbür yandan büyük Eş'arici tezleri, yani ikincil nedenlerin etkisinin inkârını, kötünün Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğunu, tanrısal iradecilik tezini devam ettirecektir.[176] Fakat öte yandan da o bu tezleri, doğrudan ne Bâkıllânîci doğa felsefesine ne "*hâller*" kuramının konseptüalizmine dayandırmaya çalışacaktır.[177]

İbni Rüşt'ün kelamcıların diyalektiğine yöneltmiş olduğu hücumların ne kadar şiddetli olduğunu biliyoruz. Felsefeden en

175. Massignon'un bize söylediğine göre (*Passion*, s. 581) Ebu Hanife, "büyük terimin hukuki statüsünün nedeniyle (*'illa*) ilgili olarak büyük terimle küçük terimin eşitliğini kıyasın geçerliliğinin koşulu olarak ortaya koymuştu. Ancak Hanefiler bu sonu gelmez mantıksal 'neden' arayışında yollarını kaybetmişler ve Malik ondan vazgeçmiştir. Şafii ise büyük bir sağduyuyla onu İslam hukukunda ortadan kaldırmıştır" (a.g.e.).

176. Burada Gazali'nin *nazar* ilkesini ve usullerini analiz ettiği *İktisâd*'ın "giriş"i ile eserin geri kalan kısmında ortaya konmuş olan temel problemlere getirmiş olduğu tümüyle geleneksel çözümleri arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekir. Gazali'nin hayatının son döneminde kaleme almış olduğu risale ve kitaplarında durum aynı olmayacaktır. Onlarda birçok kez, kendileriyle o kadar çok mücadele etmiş olduğu bu felsefenin tezleri kendilerini göstereceklerdir.

177. En fazla onun sonuçlarının birinde, temel bir ilke olarak değil ama bedenlerin dirilmesi meselesi vesilesiyle eski atomculuk yeniden ortaya çıkacaktır (ilineklerin doğrudan doğruya yaratılması, ilineklerle töz arasındaki ilişkiler).

fazla etkilenmiş olan sonraki dönem kelamcılarının kitaplarında diyalektik yönteme bundan böyle gösterilmiş olan ilgisizliği belki buna borçluyuz. Bununla birlikte tümdengelimsel kıyasın gerçek değeri ve nedene dayanan (*propter quid*) bilimlerdeki rolü her zaman açık bir biçimde anlaşılmış görünmemektedir. Bu konuda Razi'yle Curcani'yi karşılaştıralım. Bir kanıtlamanın kesin doğruyu (*certitude*) meydana getirmesi için, Curcani onun *illet*'in, yani nedeni gösteren motifin (*motif causal*) araştırılmasına dayanmasını ister.[178] *İstidlâl*, onda, akıl yürütme için kullanılan genel terim olur ve tümdengelim, tümevarım, analojik akıl yürütme alt bölümlerine ayrılır.[179] Curcani "tümel önerme", "tikel önerme" deyimlerini sık sık kullanır. Hatta bu noktada, Aristoteles'in mantığını göz önüne alırsak, onun terminolojisinin Razi'nin terminolojisine göre gerçek bir ilerleme gösterdiğini veya eğer isterseniz, onun İslam filozoflarından daha açık bir biçimde etkilenmiş olduğunu söylememiz gerekir.[180] Bu onda kıyasın figürlerinin (*şakl*, çoğulu *aşkâl*) açıklamasına varıncaya kadar belirgindir.[181] O, beş figürü birbirinden ayırır:[182] Bunların ilk üçü Aristoteles'in kıyasının üç figürüne tekabül eder ve Curcani'nin terminolojisi, alışık olduğumuz terminolojinin aynıdır. Dördüncü ve beşinci figürler ise dördüncünün konjonktif, beşincinin disjonktif kıyasa indirgenmesinden ötürü, sonuçta figürler olmaktan çok koşullu kıyasların ilkeleridir. Razi de "mantıkçıların kıyası"nın beş "tür"ünü (*Muhassal*'da "figür" teknik terimi yoktur) birbirinden ayırır.[183] Onların ilk ikisi, Curcani'nin 4. ve 5. figürlerine karşılıktır ve son üçü Aristoteles'in üç figürüne karşılık gelmekteyseler de bu, belirgin olarak daha az açık olan bir terminolojiye göre ve özellikle yan yana getirmeyle ilgili

178. *Mewâkıf*, II, s. 17.

179. A.g.e., s. 13. Razi'de de durum aynıdır: *Muhassal*, s. 32.

180. Örneğin, Curcani tümdengelimi tümelden (*kulli*) tikele (*cuz'i*) geçiş olarak tanımlar (cilt II, s. 13); Razi ise (s. 33) onu genelden (*'amm*) özele (*khass*) geçiş olarak tanımlar.

181. Benzerden benzere geçen (analojiye dayanan) akıl yürütmeyle kıyasa aynı terimle işaret eden bu terminolojinin nedeninin ne olduğunu kendimize sorabiliriz. Her halükârda birinci, "aralarında ortak olan bir özellik (*wasf*) nedeniyle bir şeyin başka bir şeye özdeş kılınması" olarak tanımlanır ve hiç şüphesiz, orta terim Müslüman din bilginlerine önce böyle, yani "ortak bir özellik" olarak görünmüştür. Kıyasa gelince, o, "salt kendi gücüyle bir başka önermeyi arkasından sürükleyen bir önermeler dizisi" olarak tanımlanır.

182. *Mewâkıf*, cilt II, s. 17-20.

183. *Muhassal*, s. 32.

ilkeler üzerinde ısrar edilerek yapılır.[184] Razi'nin daha fazla bilgi için "mantıkla ilgili eserler"ine gönderdiği doğrudur. Ama gene de Aristoteles'in mantığının "sonrakiler"in kelamında ne kadar çok tereddüt ve kararsızlıklarla hayat hakkı elde ettiğini görmekteyiz. Razi'ye gönderme yapan Şii Nasreddin Tusi, Aristoteles'in dördüncü figürünün "normal olmayan" akıl yürütme biçiminden ötürü suskunlukla geçiştirildiğine işaret eder. Fakat kıyasların zikredilen beş "tür"ü veya "figür"ünün kabul edilen sayılarıyla ilgili olarak Bâkıllânîci Eş'ariliğin, diyalektik yöntemi kendisine böldüğü beş usulün bir kalıntısı olup olmadığını kendimize sorabiliriz.

O halde "eski kelamcılar" ile "yeni kelamcılar" arasında net bir sınır çizgisi, açık bir uçurum olduğunu düşünmekten daha yanlış bir şey olamaz. Aristoteles'in etkisi küçük ve birbirini izleyen dokunuşlarla kelama nüfuz etmiştir. Razi tarafından sayılan koşulludan koşula (örneğin bilginin varlığından hayatın varlığına) veya nedenden (*motif*) sonuca (*motivé*) vb geçen akılsal deliller, yakından incelendiğinde, Bâkıllânîci Sumnânî tarafından teklif edilen bazı kanıt biçimlerini hatırlatmaktadır.[185] Ama Razi, sadece akıl yürütme ile ondan çıkan bilgi arasındaki zorunlu akılsal bağı kabul etmesiyle, Sumnânî'den esasta ayrılmaktadır. Geçmiş reddedilmeksizin, gelinmiş olan bu noktadan hareket edilmektedir. Örneğin, Curcani kıyası kullanmaktadır. Onun formel mantıkla ilgili referansları, Aristoteles'in mantığının referanslarıdır. İki öncülün, onların orta terimle ilişkilerinin, onları birbirine bağlayan bağın incelemesi gelişmektedir. Ama iradeciliğinin ve ikincil nedenleri inkârının etkisi altında ön varsayımlarının eskilerin mantığını yenilerin mantığıyla nasıl karıştırdığını daha önce gördük. Ayrıca şeylerin özüyle değil, "izleri"yle (*rasm*) veya "hukuki statü"leriyle tikelden tikele geçen eski yöntem, Sami Arap dilinin dehasına, onun tarafından köktenci bir biçimde terk edilemeyecek kadar uygun düşmekteydi. O, tümdengelimsel yöntemle birlikte tekrar kendisini göstermektedir. Abduh'un çağdaş *Risâla*'sine varıncaya kadar birçok yerde onun zayıflamış iziyle karşılaşmamızın ortaya koyduğu kırılmalar, ani düşünce sıçramaları bundan ileri gelmektedir.

184. A.g.e. Beşinci ilke, Hanefilerin istedikleri gibi onu "tümel" bir neden (motif, *'illa*) üzerine dayandırmayı arzu ettiklerinde fıkıhçıların kıyasının zaaf ve zorluklarını iyi bir biçimde göstermektedir.

185. Bkz. Razi, a.g.e., s. 31; Sumnânî, aşağıda zikredilen *Bayân 'an usûl al îmân*'ın baş kısmı.

Bununla birlikte mantık, kabul edilen ve öğretilen "alet" bilim olarak varlığını sürdürecektir ve onun bütün yükünü Aristoteles'in (formel) mantığı çekecektir. "Donmuş muhafazakârlık"ın kendisi bile onu reddetmeyecektir. Klasikleşmiş ve o kadar çok kez şerh edilmiş olan küçük *Sullam* risalesi[186] kadar, büyük camilerdeki öğretim de bunu kanıtlamaktadır. Fakat donmuş muhafazakârlığının özel olarak yanlış olduğunun ortaya çıkacağı yer de belki burasıdır. Çünkü donmuş muhafazakârlık, Bâkıllânîci tezleri, en azından onun atomculuğunu, seve seve, olduğu gibi alacaktır ve Bâcûrî gibi "*hâller*" kuramını reddedenler, bunu eski "nominalizm" adına yapacaklardır. Fakat bu olduğu gibi alma, sık sık ve farkına varılmadan, eski diyalektikten nedene dayanan (*propter quid*) araştırmaya geçecek olan bulanık bir dilin terimleriyle ifade edilecektir. Bu muhafazakârlığın savunucuları, zihnin iki yöntemi arasında kendini gösteren gerçek tartışmanın farkına varmamışlardır. Bunun sonucunu ise tahmin edebiliriz: Böylece, onların elinde kalan şey, ne problemlerin ne de yöntemlerin mümkün bir yenilenmesi olmaksızın sadece yan yana getirilmiş olan tezlerin bir tekrarı, birbirine karışmış bir biçimde eskilerin yöntemiyle yenilerin yöntemiydi. Buna diyalektik yöntemin, *sam'iyyât*'ı veya "geleneksel meseleler"i ele alan bölümler tarafından tercihen benimsenen akıl yürütme yöntemi olduğunu, tümdengelim yönteminin ise sonraki kelamcıların el kitaplarında olduğu gibi "akılsal şeyler"le ilgili bölümlerde daha başarılı olma eğilimi gösterdiğini ekleyelim.

Her halükârda kavramları ait oldukları bağlamları içine yerleştirmek için, diskürsif akıl yürütme veya *nazar*'da kelamın yöntemini hangi alt anlamlar, hangi çabalarla kabul etmemiz gerektiğini görmekteyiz. Çünkü tüm bir kavramsal alışkanlıklar bütününe bağlı olan bu düşünme veya akıl yürütme kavramının, Müslüman kelamcıların "bilim" kavramının kendisiyle ilgili olarak oluşturacakları kavramı etkilememesi mümkün olmayacaktır.

Arapça'da *'ilm*, yani bilim kelimesi, Bâcûrî'nin işaret ettiği gibi iki farklı anlamda alınabilir: Bu, ya "özel kavrayışlara sahip olmayı mümkün kılan yeti" ya da "belli bir sıraya göre düzenlenmiş

186. 'Abd al-Rahmân el-Akhdârî'nin çok sayıda baskısı yapılmış ve J. D. Luciani tarafından (Cezayir, 1921) Fransızca'ya çevrilmiş olan eseri.

kurallar bütünü" anlamına gelir.[187] Birinci durumda *'ilm*, bilgi olarak çevrilebilir ve onun, bağlamına göre çoğu zaman da öyle çevrilmesi gerekir. Böylece, bir kıyasın iki öncülünden her birinin kazanılması bir *'ilm* olacak ve iki öncül, sonucun elde edilmesi için zorunlu olan iki *'ilm* (yani iki "bilgi") olacaktır. İkinci durumda ise kendisi de "kısmi kavramaların bütünü olan örgütlenmiş bir disiplin" olarak bilim söz konusudur. *İlm*'in genel tanımlarının ve onun akıl yürütmeyle ilişkilerinin menzilini anlamak için bu iki anlamı birlikte göz önünde tutmak gerekir. Eş'ari basit olarak " *'ilm* (veya bilgi) öznede bulunan ve onu bilen yapan şeydir" demekteydi. İmam el-Harameyn, Bâkıllânî'yi[188] takiben, onun, "bilinen şeyin olduğu gibi bilgisi" olduğunu açıklığa kavuşturacaktır.[189] Razi, onun "gerçek bir akıl yürütmenin sonucu" olduğunu söyleyecektir;[190] Curcani'ye göre ise o, "nesneyle tam olarak örtüşen güvenilir kanaat"tir.[191]

Bu tanımlarda, şüphesiz bilimin sahip olduğu kabul edilen kesin bilgi özelliğiyle ilgili olarak bazı Aristotelesçi unsurların etkisini görmekteyiz. Ama bu kesinliğin güvenceleri ve onun örgütlenmiş bir disiplinde kullanılmasının koşulları, artık zorunlu olarak *Organon*'un koşulları değildir. Her şey, işin içine sokulan değerlere bağlı olacaktır. Ancak akıl kavramını analiz ederek ana-akım kelamda bilimin Aristoteles-Thomascı tanımı anlamında "nedenlerle kesin bilgi"nin söz konusu olmayacağını göstermek üzere daha önce yeterli ölçüde açıklamalarda bulunduk. Kelamda, Hıristiyanlık'ta bilgeliğin tanımlandığı anlamda "evrensel bir konusu olan ve şeyleri ilk ilkelerine göre yargılayan bir en üst bilgi"[192] de söz konusu olmayacaktır. "Sonraki" kelamcılar bu "nedenlerle kesin bilgi" tanımını kabul edecek midirler? Evet ama

187. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 14; Curcani, *Ta'rifât*, 'İlm kelimesine de bkz.

188. *Tamhîd*, Kahire neşri, 1947, s. 34. Bâkıllânî niçin "şey"den (*şay'*) değil, "bilinen şey"den (*ma'lûm*) söz ettiğini açıklamaktadır: Var olmayan, şey değildir ama onu bilebiliriz.

189. *İrşâd*, s. 7/23. İmam el-Harameyn kendisininkine yakın ama daha az iyi olduğunu söylediği bir tanım daha nakletmektedir: "bilinebilir olanın, olduğu gibi ayırt edilmesi." Muhtemelen burada İsfarâ'inî'nin görüşü söz konusudur. Gerçekten Razi, *'ilm*'in çeşitli tanımlarını naklederken İsfarâ'inî'nin iki tanımını vermektedir. Bunlar "*tabyîn al-ma'lûm*" (bilinen şeyin açıklığa kavuşturulması) ve "*istinbât al haqa'iq*"tir (hakikatlerin keşfedilmesi).

190. Razi, *Muhassal*, s. 28.

191. *Ta'rifât*, s. 140.

192. Jacques Maritain, *Degrés du Savoir*, s. 490.

onu ikincil nedenlerin etkisini inkâr ettikleri kendi bağlamları içine yerleştirerek bunu yapacaklardır. Öte yandan onu mantıkta kabul edeceklerdir ama tüm kelam bilimini onun ışığında yeniden düşünmeyi göz önüne almayacaklardır. Zaten onun tüm örgütlenmesini değiştirmeksizin de bunu yapamazlardı. Onlar filozofların kendilerine naklettikleri şekilde bilim ve akıl yürütme kavramlarını analiz etmişler ama eserlerinin genel yürüyüşünü ve büyük çizgilerinde geleneksel problemleri, olduğu gibi, yani üzerlerinde bir değişiklik yapmaksızın bırakmışlardır.

O halde kelamda teolojinin Hıristiyanlık'ta bilim olarak geliştirilmesine, onun ilkelerinin, ışığının, yönteminin, konusunun ast bir bilim olma özelliğinin tanımlanmasına benzer bir şey yoktur. "Delil" kavramının kendisi, kelamda, her şeyden önce işaret, rehber anlamına gelir. Müslüman teologu "vahyedilmiş bir veri" üzerine "bilimsel bir bina"yı tesis etmez; dinsel şeyler diye adlandırılan *olayları* kanıtlamak veya en azından haklı çıkarmak için deliller getirir.

V. Kelamın Yöntemine İlişkin Birkaç Örnek

Kelamcıların kendilerinin kanıtlama yöntemleri hakkında sahip oldukları görüşlerini daha iyi anlamak için burada el kitapları tarafından verilmiş olan birkaç bilgiyi özetleyeceğiz. Artık söz konusu olan Muhammed el-Mekki'nin bize daha önce haklarında bilgi verdiği ve bizi tüm felsefenin tam bir özetini vermeye mecbur edecek olan "girişler"in genel içeriği değildir; onların metodolojik menzili, dolayısıyla esas olarak mantıkla ilgili bölümleridir.

Dört örnekle yetineceğiz. İlk olarak kelamın Aristotelesçi-olmayan eski mantığını uygulamaya sokan Bâkıllânî okulunun mensuplarından birini sorgulayacağız. Sonraki iki örneği, İslam'ın en güçlü düşünürleri arasında yer alan ikisinden, eserlerinde bu girişlerin giriş mahiyetinde bir mantık öğretimine indirgenmiş, dolayısıyla anlamları bakımından daha açık bir biçimde özetlenmiş olarak bize verilmiş olduğu insanlardan alacağız. Bununla Gazali'yi ve hocası İmam el-Harameyn'i kastediyoruz. Onlarda kelamı İmam el-Harameyn tarafından hâlâ izlenen ama üzerinde önemli değişiklikler yapılmış olan "eskilerin yolu" ile Gazali tarafından artık içine girilmiş olan "yenilerin yolu" arasında bir

sınır noktasında görmekteyiz. Son olarak da Curcani'den bazı kısa hatırlatmalar yapacağız.

A. *"Eski" bir Kelamcı Örneği*

Önce Bâkıllânî'nin sadık bir öğrencisi olan Sumnânî'nin *Bayân 'an usûl al-îmân*'ını (*İmanın ilkelerinin açıklanması*) ele alalım:[193] "Girişler" üç bölüme ayrılmaktadır: tanımlar, bilinen şeylerin bölünmesi ve deliller. Yazar bu üçüncü bölümün, kelamın bütün diğer bölümlerinin temeli olduğunu söylemektedir çünkü o, gerçek deliller ile aldatmacalar (sofizmalar) arasında ayrım yapılmasını mümkün kılacak bir tarzda bu bilimin delillerini (*adilla*) ele almaktadır.

Deliller yedi çeşittir. Burada biz özellikle birinci kategoriyle, yani "akılsal deliller" (*hujjat al-'ukûl*) kategorisiyle meşgul olacağız. Sumnânî'ye göre "Tanrı, *Kur'an*'da onlara işaret etmektedir." Demek ki, burada aklın kullanılmasının meşru güvencesini sadece "vahyedilmiş" metinlerde bulan Eş'arici tez karşısında bulunmaktayız.[194] Sumnânî beş farklı usulü tasvir etmektedir. Birincisi, elimine etme yoluyla çalışmaktadır. Örneğin, dünya ya ezelidir ya da zamanda varlığa gelmiştir. Eğer ezeli olduğunun yanlış olduğu kanıtlanırsa, onun zamanda bir başlangıcı olduğu ortaya çıkar. Eğer onun ezeli olduğu doğruysa, bu kez zamanda bir başlangıcı olduğu görüşü doğru olmayacaktır. Bu şekilde verilmiş olan örnek kendisini bir *dilemma* biçiminde ortaya koyar. Fakat *dilemma*, söz konusu usulün ancak özel bir hâlidir. Gereken şey, problemi tüketinceye kadar bütün mantıksal imkânları teker teker saymak ve daha sonra bütün diğerlerini elimine ederek doğru olan tek ihtimali kanıtlamaktır. Karşımızda bulunan şey, gerçekten diyalektik akıl yürütmenin (*istidlâl*) tipik örneğidir. Söz konusu olan şey, nedenini verecek olan mahiyet, yani akılsal öz kavramını işin içine sokmaksızın dışsal başkalıklarının gösterilmesi mümkün olan olayları bir araya getirmektir.

Diğer dört usul, analojiyle ilgilidir. İkinci, belli bir "neden" (*'illa*) araştırmasını işin içine sokar. Fakat İslam felsefesinin özel sözlüğünde Aristotelesçi "neden" kavramı olacak olan bu neden

193. Bu eser basılmamıştır. *Bayân*'ın bir Halep yazmasının kopyasını bize vermiş olmasından ötürü Kahire'den Şeyh Kawtharî'ye daha da fazla teşekkür borçluyuz. Bkz. birinci kısım, III. bölümün sonundaki (s. 257-258) ek.

194. Bkz. yukarıda s. 514, 133 ve 134 numaralı dipnotlar.

(*'illa*) terimi, burada tümdengelimle değil, *tespit etme*yle ortaya çıkarılmış olan "gerekçe", (*motif*), hatta "belirti, işaret" olarak karşılanmalıdır. Örneğin, bilgin niteliğinin, kendisinde bir bilimin bulunduğu bir insana verilmesi gerektiğini tespit ediyoruz. Analoji derhal önümüzde bulunandan, yani "şâhid"den, önümüzde bulunmayana, "gâ'ib"e gidecektir.[195] Ve her bilginin "kendisini bilgin yapan bilimle" bilgin olduğunu söylememiz gerekecektir çünkü bilim, bir insanın bilgin olmasını meydana getiren "gerekçe"dir (*motif*) ve eğer "bilime sahip olmayan bir bilginle karşılaşmak mümkün olursa, bilim, artık bilgini bilgin yapan gerekçe (*motif*, neden) olmayacaktır." Üçüncü usul: Artık bir önceki durumda olduğu gibi basit bir "nitelik" yüklemesi değil, verilen hükmün, bu hükmü geçerli kılan ilkenin, onun koşulunun doğru olduğunun gösterilmesi (*authentification*) söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bir hükmün doğruluğu kabul edilir; eğer yeni bir durumla ilgili olarak benzeri bir hükmün verilmesi gerekliyse, bunun nedeni aynı doğrulama ilkesine başvurulmasının gerekmesidir. Örneğin, bilen ve fiilde bulunma gücüne sahip olan bir varlığın ancak hayatla veya hayatta bulunma olayıyla öyle olduğu tespit edilir. Burada hayat, ona bilgin olma veya fiilde bulunma "gücüne sahip olma" hâlini geçerli olarak yüklememize imkân veren şeydir. Bundan, bilen her varlıkta sadece hayatın onun bilimini geçerli kılabileceği sonucuna geçilecektir.

Analoji burada genellemeye açılmaktaydı. Dördüncü usulün takdim edeceği, bu kez konusu artık bir nitelik yükleme gerekçesi veya geçerlilik ölçütü (koşulu) değil, tanımın veya doğanın[196] kendisi olacak olan saf olarak bir genellemedir. Burada bir niteliğin, bir şeyin doğasının kendisine bağlı olduğu tespit edilir ve genelleme yapılır. Örneğin, bir cismin tanımı (*hadd*), onun bileşik olmasıdır. Bilimin doğası (*hakikat*) ise, bilinen şeyin bilgisi olmasıdır. O halde her cismin tanımı veya her bilginin doğasının bu olacağına karar vermek gerekir. Bu kanıtlama usulü, konusunun

195. İki terimli, tümel bir orta terimi olmayan "diyalektik" (*jadali*) akıl yürütmenin bir karakteristik özelliği olan bu "şâhid" ve "gâ'ib" terminolojisi üzerinde ısrar ediyoruz. Bununla birlikte burada, bu ve bundan bir sonraki yöntemle, diyalektik yöntemin asıl anlamında tümdengelimsel kıyası değilse bile, hiç olmazsa Hanefi fıkıhçılarının kıyaslarını ve onlar tarafından özel vakalara uygulanan "neden" (*'illa*) araştırmalarını hatırlatan en uç sınıra ulaştığımızı kabul etmemiz gerekir.

196. "*Hakikat*". Şeyin gerçekte ne olduğu. Sözü edilen şey, Aristotelesçi anlamda doğa veya öz değildir.

bir şeyle ilgili olarak kabul edilmesi gereken nitelik (*sıfat*) olması anlamında ikinci usulün mütekabilidir (*corrélatif*).

Nihayet son usul: genellemenin konusu bu kez, doğrulama ilkesinin araştırılmasıdır ve böylece bu da üçüncü usulün mütekabilidir. Önerilen örnek, zamanda bir genellemeyi işin içine sokar. Eğer her şeyi bilen Tanrı'nın "tözleri, cisimleri ve diğer her tür ilinekleri yaratmasının elinde olduğu" kanıtlanırsa, onun benzeri şeyleri yaratmasının da gücü dahilinde olduğu sonucuna geçilmesi gerekir. Eğer "geçmiş zamanda bir yerde olmayan bir ilineği yaratmanın veya iki zıddı birleştirmenin veya bir cismin aynı zamanda iki yerde olmasının imkânsız olmuş olduğu" kanıtlanmışsa, bütün bunların bugün de aynı ölçüde imkânsız olduğu sonucuna geçilmesi gerekir.

Akıldan çıkarılmış kanıtlar bunlardır. Sumnânî tarafından zikredilen kanıtların ikinci büyük kategorisinin bir çıkarsamayla, yani sadece dilin değerine ve "adın damgası"na dayanan bir *istidlâl* ile tanımlanması çok ilginçtir: "Ateş" (*nâr*) kelimesi sıcak ve yakıcı olmaması mümkün olmayan bir şeye işaret eder. Bu kelimeyi telaffuz eden biri, o halde benzeri bir şeye işaret etme niyetinde olduğunu geçerli bir biçimde göstermiş olur.

Fakat akılsal kanıtlara geri dönelim. Bu beş usulde, demek ki, önce tespitler, sonra ister elimine etme ister benzerden zıddına ya da benzerden benzere gitme yönünde bir zihin hareketi söz konusudur. Her zaman "şimdiki" bir olaydan, önümüzde hazır bulunan bir olaydan (*şâhid*), mevcut olmayan bir olaya (*gâ'ib*) geçiş söz konusudur. *Yani ortada hiçbir tümel ilkenin soyut araştırılması yoktur.* Bununla birlikte yükleme gerekçesini veya doğrulama ilkesini açığa çıkarmaya çalışan analojiye dayanan bu usullerin, böyle bir ilkenin yerine geçen bir şeyi ortaya koyduklarını söyleyebilir miyiz? Aslına bakılırsa, diyalektik yönteminin sürekli olarak engelle karşılaştığı nokta burasıdır. Bu yöntemde zihin, daima benzerden benzere veya onun zıddına geçer. Söz konusu olan, daima şeylerin özünün, mahiyetinin değil "*rasm*"inin, varoluşsal "iz"inin (*vestige*) kavranmasıdır. Bununla birlikte kendilerini takdim etmemeleri mümkün olmayan kavramların kendilerinden ötürü, artık sadece karşılaştırılacak iki özel, imtiyazlı olay söz konusu değildir; mevcut ve tespit edilmiş bir objeden, aynı şekilde olan her "mevcut olmayan" (*gâ'ib*) objeye meşru olarak geçen bir hükme varılması söz konusudur. Öyle ki, aslında işin içinde

bulunan tümelden haberi olmayan bu diyalektik yöntem, kendisini günümüzdeki empiristlerin tümeli bilinçli olarak inkâr etmeleriyle aynı safta bulur ve onlar gibi onun (yani tümelin) yerine salt kaplamsal olarak kavranan bir "genel fikir"i geçirdiğini görür. Kelam biliminin gelişmesine paralel olarak iki terimli diyalektik yöntem, kendisine konu olarak onun için yapılmamış olduğu bir araştırmalar dünyasını aldığını görür. Bunun sonuçları kendisi için ağır olacaktır ve bu tür sonuçlara bakarak onu yargılayan, örneğin Maimonides, kelamı şiddetle mahkûm edecektir ama belki de bu biraz haksız olacaktır.

B. *"Eski Kelamcılar"dan "Yeni Kemalcılar"a*

Gerçekten ana-akım kelamının çizgisinde başka mantıksal usullerin, daha ileri götürülmüş bir mantıksal sistemleştirmenin zorunluluğu kısa bir süre içinde kendisini gösterecektir.

Bu zorunluluk "hâller" kuramını benimseyen ve atomcu dünya tasavvurunun içine aldığı genel ontolojiye, özellikle bu tasavvurun töz ve ilinekler arasında açıklığa kavuşturmuş olduğu ilişkilere bağlı kalan biraz gelişmiş bir Eş'arici olan İmam el-Harameyn'de -ama ancak çekingen bir biçimde- kendisini göstermektedir. Onun basit bir özet olarak takdim edilmiş olan *İrşâd*'ında girişler kısadır.[197] Onlar, iki bölümden, akıl yürütmenin özelliklerini ele alan birinci bölüm ile bilimi (veya bilgiyi) ele alan bir ikinci bölümden meydana gelir.[198]

Akıl yürütme (*nazar*) burada, "bilimi (veya bilgiyi) veya basit bir kanıyı elde etmeye yönelen bir düşünme" olarak tanımlanır. Daha önce gördüğümüz gibi akıl yürütme, bilgiyi meydana getirir. Buna karşılık yanlış akıl yürütme, kendisi dışında, ne bilgiyi ne de bilgisizliği (veya yanlışı) meydana getirmez. Dinsel hakikatlere götüren akıl yürütme, dinsel bakımdan zorunlu bir mükellefiyettir. Yazar bu noktada bu zorunluluğun akılsal bir zorunluluk olduğu yönündeki Mu'tezili görüşü reddetmeye özel bir özen gösterir. Çünkü geleneksel İslam'ın zihniyetinin kendisine göre bir zorunluluğu tespit etmesi mümkün olan şey, ancak şeriatın pozitif buyruklarıdır. Böylece, dinsel konularda akıl yürütmenin

197. *Shâmil*'de durum aynı değildi (yukarıda 483-484. sayfaya bkz). Onda felsefi tezler hem ayrıntılı olarak geliştirilmiştir hem de teolojik tezlerle iç içe geçmiş bir durumda bulunmaktadırlar.
198. *İrşâd*, s. 2-10/11-27.

dinsel bir mükellefiyet olduğunu tayin eden şey, Müslüman cemaatinin yasa gücüne sahip olan görüş birliğidir (*icma*). Bundan başka İmam el-Harameyn'e göre akıl yürütmenin, bilgiyi, fail nedenin eserini meydana getirdiği tarzda meydana getirmediğini biliyoruz. Arada bir bağıntı vardır ama nedensellik yoktur. Eser, bu önemli nokta üzerinde de ısrar eder.

İnsanın "olumsal" olan, yani ezeli olmayan bilimi veya bilgisi, "zorunlu", "dolaysız" ve "kazanılmış" bilgilere ayrılır. "Zorunlu" bilgi, insanın sahip olmaması mümkün olmayan, kendisine dış veya iç duyu tarafından sağlanmış olan bilgidir. "Dolaysız" bilgi, kendiliğinden zihne gelen bilgiler, yani ilk akılsal ilkelerdir. Kazanılmış olan bilgi ise diskürsif bilgidir. O "bir delile dayanan doğru akıl yürütmeye bağlıdır." *Akl*'a (veya zihne) gelince, o, "zorunlu-dolaysız bilgiler topluluğu" olarak tanımlanır. "Akıl, diskürsif bilgilerden ibaret değildir çünkü akıl yürütmenin başlangıcı, aklın daha önceki varlığına bağlıdır."

Daha önce Cuveyni'nin eserlerinin planı içinde felsefi ve teolojik tezleri birbirlerine karıştırma eğiliminde olduğunu belirtmiştik. İşte bunun bir diğer örneği: *İrşâd*, "hâller" kuramını tanrısal sıfatlarla ilgili bölümde sergiler ve savunur ve bu, kelam için oldukça tutarlı ve alışılan bir uygulama olarak kalır. Fakat yazar varlığı tespit edilmiş olan bir şeyi, varlığı bu şeye bağlı olan görünmeyen bir şeyle birleştirmesi mümkün olan dört tür bağı, "hâller"in, yani "var olan şeylerin zihinde onlar aracılığıyla kendilerini ortaya koydukları kavramlar"ın varlığını kanıtlamak için sayar ve bu dört bağ: I) neden (*illet*) – bilgin olmanın nedeni, bilimdir; II) koşul (*şart*) – canlı olma, bilgin olmanın koşuludur; III) şeyin doğası (*hakikat*) – bilginin doğası (hakikati), bilime sahip olmaktır; ve nihayet IV) eserinden hareketle akılsal olarak tesis edilmiş *delil*'dir – yaratma fiili, bir tespitin konusu olsun veya olmasın, yaratıcıyı kanıtlar.[199]

Bu saymayı Sumnânî'ninkiyle karşılaştırmak çok ilginçtir. Göz önüne alınan ilk üç durum, Bâkıllânî'nin 2. 3. ve 4. akılsal usulleriyle (veya delilleriyle) hemen hemen tümüyle örtüşmektedir. Burada da aynı veya hemen hemen aynı olan örnekler, benzer veya çok yakın teknik terimler söz konusudur.[200] Karşımızda bu-

199. A.g.e., s. 49/83.

200. Her zaman aynı terimler: yani önümüzde hazır bulunan (*hazır*), tespit edilen, görülen (*shâhid*) nesne ve bu nesneye bağlı olarak bilinmesi söz konusu

lunan şey, tam olarak iki terimli çıkarımdır (*inférence*), tam olarak "eskiler"in mantığıdır. Buna karşılık 4. durum, bir yandan kendisini diyalektik bir biçim altında takdim etmekle birlikte öte yandan daha şimdiden yenilerin mantığı alanına aittir. Sumnânî'nin en azından 5. usulünün 1. örneğinde göz önüne aldığı, aynı problem, yani yaratma, varlıkların meydana gelmesi problemiydi. Ancak onda söz konusu olan şey, sadece benzerden benzere bir genelleme yapmaktı: Tanrı şimdiye kadar yaratmış olduğu şeylere benzer şeyler yaratabilir. İmam el-Harameyn ise daha ileriye gitmektedir. Onda yaratma fiilinden Yaratıcı'nın varlığını tasdik etmeye geçmekteyiz (çünkü temelde hiçbir şey nedensiz var olmaz, demek ki, burada en azından gizil olarak nedensellik ilkesi işin içinde bulunmaktadır). Bu kez artık "hazır" olandan, "şâhit"ten, görünmeyene, "gâ'ib" olana geçmek söz konusu değildir. *Bağıntı, artık akılsal düzene aittir.* Delil ve delille kanıtlanan şey arasında tesis edilen bağ, bir kez kanıtlandığı takdirde "gâ'ib" olan gibi "hazır" olan için de geçerlidir. O halde burada artık iyi veya açık bir biçimde ifade edilmemiş olmakla birlikte evrensel bir ilkeden hareketle çıkarım (*inférence*) söz konusudur.

Tümel orta teriminin bir taslağı olan akılsal bağ; demek ki, burada quia*'ya dayanan akıl yürütme,* quia *deliliyle* propter quid*'a dayanan akıl yürütme,* propter quid *delili* arasında bir yerde bulunmaktayız. Şimdi Gazali'nin *İktisâd*'ını açalım. Bu kez atomculuk kuramı ve onun ontolojisi, hâller kuramı suskunlukla veya hemen hemen suskunlukla geçiştirilmektedir.

Yazar son derecede açık bir plan içinde kelamın konu ve yöntemini açıklığa kavuşturmaya yönelik dört kısa girişle yetinmektedir.[201] İlk giriş, kelamı, dinsel şeyleri ele alan bir bilim olarak tanımlamaktadır. İkincisi bu incelemenin bireysel değil, cemaatin bütünü üzerine düşen dinsel bir mükellefiyet olduğunun altını

olan "hazır bulunmayan" (*gâ'ib*), görülmeyen nesne. Cuveyni'nin birinci durumu ve Sumnânî'nin ikinci usulü; "neden" *('illa)*; Cuveyni'nin üçüncü durumu ve Sumnânî'nin dördüncü usülü; doğa (Sumnânî tarafından *hadd*'le -tanım- bloke edilen *hakikat*); Cuveyni'de ikinci durum ve Sumnânî'de üçüncü usul, ancak bir farkla: Sumnânî'de "doğruluğu gösteren veya garanti eden neden (*motif*)", *musahhih*, Cuveyni'de koşuldur (*şart*): Ancak bunlar birbirine yakın iki fikirdir. Luciani'nin *İrşâd* çevirisinin teknik terimlerin doğru anlaşılması bakımından -diğer birçok pasajının da olduğu gibi- çok kusurlu olduğunu kabul etmemiz gerekir.

201. *İktisâd*, s. 4-12.

çizmektedir. Üçüncü görüşün amacı, onu kendilerine faydalı olabileceği insanlara tahsis etmek suretiyle bu bilimden müminler kitlesini uzak tutmaktır. Bu tezleri daha önceden biliyoruz. Nihayet dördüncü giriş "bu kitapta kullanılacak kanıtlar veya delillerin yolları"nı haber vermektedir. Gazali üç yolun olduğunu söylemektedir ve "kelam"ın bu "yolları"nın sadece dilemma, tümdengelimsel kıyas ve saçmaya indirgeme yoluyla akıl yürütme biçimleri olduğunu öğrenmek batılı okuyucuyu şaşırtmamaktadır.[202] Gazali burada mevcut çeşitli görüşleri uzlaştırmaya çalışarak akıl yürütmenin (*nazar*) kendisinin ya zihinde iki öncülün varlığı -bu, düşünmedir (*fikr*)- ya da *sonucun araştırılması veya sonuca ulaşmaya çalışması bakımından düşünmenin varlığı* olarak anlaşılabileceğini söylemektedir. Şimdi burada söz konusu olanın özü itibariyle Aristotelesçi kıyas olduğunu görmekteyiz. Sözü edilen şey, artık zihnin yukarıda işaret edilmiş olan iki yöntemi, diyalektik ve tümdengelimsel yöntemler değildir; *aynı tümdengelimsel yöntemin değişik biçimleridir.* Burada "eskiler"in atomculuğu,[203] hemen hemen tümüyle terk edilmekte, "yeniler"in yolunun özelliğini teşkil eden *tümdengelimsel yöntem açık bir biçimde benimsenmektedir.* Bununla birlikte öncüllerin tesis edilmesinde ve hatta sonucun çıkarılmasında, benzerden benzere geçen akıl yürütmenin, birden çok kez, tümel orta terimin araştırılmasına karışması da mümkün olacaktır.

C. *"Yeni Kelam"ın Bir Örneği*

Bir sonraki bölümde Sumnânî tarafından sayılan ve bizim "otorite" diye adlandıracağımız kanıtlamalara dayanan diğer "deliller"e döneceğiz. Aynı şekilde Gazali'nin girişlerinin dördüncüsünün, yani akıl yürütmenin öncüllerinin kendilerinden hareket etmeleri mümkün olan "bilginin kaynakları"nın sayımına tahsis edilmiş olan "giriş"in son kısmına da geri döneceğiz. İmam el-Harameyn'de, ondan daha çok da *İktisâd*'da, daha sonra "yenilerin yolu"nun gelişmesi süresinde akıl yürütme ve bilim veya bilgi arasındaki ilişkiler ve "sağlıklı" akıl yürütmenin koşulları üzerine yeniden ve daha bilinçli bir biçimde ele alınacak olan araştırmaların, deyim yerindeyse bir ilk taslağı karşısında bulunduğumuza şüphe yoktur.

202. A.g.e., s. 9.
203. Daha önce s. 130-131'de kendisine işaret ettiğimiz Asin'in ileri sürdüğü öneme kesinlikle sahip olmayan rastlantısal bir anma dışında.

Şimdi son örnek olarak, İ'ci'nin, Curcani tarafından şerh edilmiş olan *Mewâkıf*'ından aldığımız bazı bilgiler verelim.

Söz konusu olan, gerçekten "teolojik" olan bir bilimin "girişler"i midir? Sözünü ettiğimiz yer, kendilerini metafizikle ilgili bölümlerin izlediği mantıkla ilgili bölümlerdir. Ancak bu bölümlerde eski kelamın özelliğini teşkil eden geleneksel meseleler, meselelerin asıl anlamda felsefi olarak birbirlerini izlemesine karışmakta, hatta bazen ona hakim olmaktadır. Bu bölüm boyunca Curcani'nin tezlerinin kendilerini sık sık kullandık. Şimdi onların bağlantıları ve sergilenmeleri üzerinde ısrar etmemiz yeterli olacaktır.[204]

Önce *Şerh el-Mewâkıf*. Birinci cildini ele alalım; onun bölünmesi şöyledir: Birinci kısım: her bilimin varsayımları (çünkü bu varsayımlar kelama uygulanacaktır).[205] İkinci kısım: genel olarak bilim (veya bilgi). Üçüncü kısım: bilimin veya bilginin bölünmesi. Bu kısım, tasavvuru, tasdiki ve "zorunlu" veya "kazanılmış" bilginin meydana gelmesini ele almaktadır. Daha önce rastladığımız bir ayrım burada yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Dördüncü kısım: "zorunlu bilgiler"dir -bunlar da kendi içlerinde iç bilgiler, duyusal bilgiler ve "dolaysız" bilgilere, yani insanda kendiliklerinden var olan bilgilere ayrılmaktadırlar- (bizim "ilk ilkelerimiz"le örtüşecek olanlar, bu sonunculardır[206]). İ'ci ve Curcani bu kısımda Razi'nin *Muhassal*'ını yakından takip etmektedirler.

Beşinci kısmın konusu, akıl yürütmedir. O, aranan nesneye götürür mü? Demek ki, İ'ci-Curcani'nin İmam el-Harameyn'in tersine, mantıksal bir planı izleyerek akıl yürütmeyi ele almadan *önce* bilgiyi ele aldıklarını görmekteyiz. Daha önceki sayfalarda kendilerine temas ettiğimiz (bu konuyla ilgili) farklı meselelerin birbirlerini izleyişi şöyledir: Birinci bölüm, akıl yürütmenin tanımı: bu konuda mevcut tezler ve onların tartışılması. II. bölüm, doğru akıl yürütme ve yanlış akıl yürütme. III. bölüm, doğru akıl yürütmenin sonucu bilimdir (veya bilgidir). IV. bölüm, akıl yü-

204. *Sharh al-Mewâkıf*, cilt I'in tümü (291 sayfa) ve cilt II'nin 2-58. sayfaları. Bkz. yukarıda birinci kısım, III. bölüm, s. 232-237.

205. Bkz. yukarıda s. 458.

206. Demek ki, Curcani "araçsız bilgiler"i (ilk ilkeleri) "zorunlu bilgiler"in bir alt bölümü olarak almaktadır. Buna karşılık İmam el-Harameyn'in "zorunlu" bilgiler olarak sadece iç ve dış duyu bilgilerini saydığını ve onları "araçsız" (veya dolaysız) bilgilerden ayırt ettiğini yukarıda gördük; bkz. yukarıda s. 539.

rütme ile, doğru akıl yürütme ile bilgi (veya bilim) arasındaki bağın gerçek doğası nedir? Kelamcılarda bu iki bölümün ve onların başlatmış oldukları tartışmaların büyük önemini daha önce gördük. V. bölüm, "genel olarak" akıl yürütmenin ve doğru akıl yürütmenin koşulları. VI. bölüm, Tanrı'nın varlığının bilgisini elde etmek amacıyla akıl yürütmenin kullanılması, dinsel bir görevdir. VII. bölüm, vahyedilmiş şeriata boyun eğen birinin tabi olduğu ilk görev nedir? Kelamın geleneksel problematiğine sıkı bir biçimde bağlı olan iki mesele. VIII. Bölüm, yanlış akıl yürütme: o, hangi koşullarda yanlışı meydana getirir? IX. bölüm, akıl yürütmenin koşulları üzerine farklı görüşler, özellikle İbni Sina'nın görüşü. X. bölüm, bilgi, akıl yürütmenin arkasından gelen bilgi, delille kanıtlanan şey midir?

Şimdi *Şerh el-Mewâkıf*'in ikinci cildine geçiyoruz. Bunun bizi ilgilendiren birinci kısmı "farklı akıl yürütme biçimleri"ni ele almaktadır: I. bölüm, akıl yürütmenin ilk unsurları: zihinsel kavrama *(idrâk)* ya tasavvur ya da tasdikle olur. Birinci durumda sonuç, bir tanım, ikinci durumda bir kanıt *(dalil)*, kendisi de ya muhtemel veya kesin olan bir önermedir. İki tür kanıt (*burhân*) vardır: Eserden nedene (sebepliden sebebe) gidildiğinde bu *quid*'e (Arapça'sı *ann*) dayanan kanıttır. Nedenden esere (sebepten sebepliye) gidildiğinde bu *propter quid*'e (Arapça'sı *limâ*) dayanan bir kanıttır. II. bölüm, tanımlamanın türleri: cins ve türle gerçek tanımlama (*hadd*), veri olan bir örnekle veya gramer yoluyla "isimsel " tanımlama *(rasm)*, bir "şeyin dış çizgileri" (resmi). III. bölüm, akıl yürütmenin, çıkarımın (*istidlâl*) usulleri: tümelden tikele geçiş (bu, tümdengelim veya *kıyas*tır); tikelden tümele geçiş (bu, tümevarımdır "*istiqrâ*"); tikelden tikele geçiş (bu fıkıhçılar tarafından yine *kıyas* diye adlandırılan *analoji*dir). Tümelden tümele giden özel bir tür yoktur; o, sadece bir önceki akıl yürütmenin bir cephesidir. IV. bölüm, tümdengelimin veya kıyasın "yollar"ı: bunlar yukarıda saydığımız beş "figür"dür.[207] V. bölümün konusu, hangi "yol"un (kıyas "figür"ünün) en emin olduğudur. VI. bölüm, bu figürlerin kendilerinden hareket edebilecekleri öncülleri ele alır. VII. bölüm ise akılsal delillerle geleneksel delilleri inceler. VIII. bölümün konusu geleneksel (nakli) delillerin, kesin bilgiyi meydana getirip getirmeyeceğidir (bir sonraki bölümde bu sorunun özelliğini göreceğiz).

207. S. 361.

İ'ci-Curcani'nin "mantık"ı burada sona erer. Bir sonraki inceleme "genel meseleler"i ele alır: Bunlar zorunlu olan şey, töz, ilinekle ilgili meselelerdir. *Muhassal*'ın ilk bölümleri bize buna çok benzer olan bir genel planı vermekteydi. Formel mantıkla içeriksel mantığın meselelerinin, ikincinin birçok meselesinin birincinin meselelerinden önce gelmesinden ötürü, birbirlerine ne kadar sıkı bir biçimde bağlı olduğunu ve "büyük mantık"ın temel önemi olan tezlerinin suskunlukla geçiştirilmesine karşılık geleneksel kelamın problematiğine özgü olan tartışmalara ne kadar büyük saygı gösterildiğini görmekteyiz. Onlar arasında bazılarının, örneğin ilineklerin ele alındığı incelemede bağıntı (*relation*) kategorisinin, ileride tekrar karşımıza çıkacağı bir gerçektir. Böylece eski araştırmaların içine felsefenin katkısının vazgeçilmez zenginlikler getirebileceğini düşündükleri her şeyi sokarak yan yana getirme yoluyla çalışan "yeniler"in yönteminin, onları eski araştırmalar içine dahil eden ama kendilerini diğerleriyle bütünleştirmekte her zaman tereddüt gösteren ve böylece karma bir problemler topluluğuna sığınan yöntemin ayrıcalıklı bir örneğiyle karşılaşmaktayız.

Sonraki muhafazakârlık döneminin birçok el kitabı, bu noktada, bazı karıştırmalar veya sofizmlerle birlikte, "yeniler"in (onlara fazla sadık olmayan) takipçileri olacaklar ve kelamın içinde felsefenin etkilerine yaşama hakkı vermek istemeyecek olanlar, mantığı sadece formel mantığa indirgemekten ve Aristotelesçi içeriğinde bağımsız ve araç bir bilim olarak kabul etmekten başka bir çare bulamayacaklardır.[208] Onların Senûsi'nin (Hicri IX./Miladi XV. yüzyıl) *Mukaddimât*'ı gibi kelamla ilgili olan ve sırf çeşitli yargı türlerini konu alan incelemelerinin girişleri, bunun sonucunda, daha da yoksullaşacaktır.[209]

Şeyh Abduh gibi bir "modern" kelamcının, Razi veya İ'ci'nin çizgilerinden çok daha radikal bir "modernliği" temsil birinin, artık kelimenin gerçek anlamında herhangi bir giriş vermek ihtiyacını duymadığına işaret etmemiz yararlı olacaktır. Onun *Risâla*'si bilgimizin değeri üzerinde değil, İslam dininin etkililiği üzerinde kendi kendilerine sorular soran bir okuyucu kitlesine

208. Ve sonuçta küçük bir mantık el kitabı olan *Sullam*, Razi ve Curcani'nin ilgili bölümlerinden çok daha fazla Aristotelesçi olacaktır.

209. *Mukaddimât* ("Girişler"), Fransızca'ya çev. ve yay. Luciani, Cezayir, 1908. s. 2-58.

hitap etmektedir. Bundan ötürü o, bazı tanımlar, doğrudan zorunlu bir Varlık'ın varlığını kanıtlamaya geçmek için vazgeçilmez olan imkânsız, mümkün, zorunlu olanın tanımlarını vermekle yetinmektedir.[210] Onun "giriş"i, dar anlamda, kelam biliminin bir tanımlanmasıdır ve bu bilimin gelişmesiyle ilgili tarihsel ve haklı çıkarıcı bir özet vermedir.

Sonuç

Mantık eserlerini daha yakından gördüğümüz bu "felsefe"nin yüzyıllar boyunca bir "teoloji"nin girişlerini teşkil etmiş olmasına şaşırabiliriz. Ama kelam biliminde akıl ve imanın ve onlar arasındaki ilişkilerin yerini aydınlığa kavuşturan da tam bu olaydır. Kelamın metodolojisini, Aziz Thomas'ın Hıristiyanlık'ta yapacağı gibi doğa ile doğaüstü arasındaki bir ayrımın ve kaynakların teolojik bir kullanılmasının temelleri üzerinde tanımlamayı düşünmemiş olması, daha az ileri götürülmüş bir düşünmeden değil, farklı kavramlardan ileri gelmektedir.

Bir kez daha tekrar edelim: Birçok kelam yazarı, kelamın amacının dinsel inançları, kabul edilmiş akıl yürütmelerle desteklemek, onları "kanıtlamak" olduğunu söylemekte tereddüt etmeyecektir. Öyle ki, onlara göre kelam ehlinin imanı, tasdik etme fiilinin kendisiyle ilgili olarak, sadece nakle dayanarak tasdik eden kişinin inanma fiilinden (yani imanından) özü bakımından farklı olacaktır. Çünkü son durumda sözü edilen tasdikin taklide ve edilgen kabule dayanmasına karşılık, kelamcının durumunda o, delile dayanacaktır.

Ama bu zihinsel tasdik fiili, *teolojik araştırmayı aydınlatan bir ışık olmayacaktır*: Daha çok, onun bir sonuçlanması, sonuca ulaşması olacaktır. Kelamın ölçütü iman olmayacaktır. Mu'tezile'ye göre o, yani ölçüt, *aklın kendisi* olacaktır çünkü Mu'tezile'ye göre Şeriat'ın mümini mükellef kıldığı dinsel görev, akılsal olarak meşrulaştırılır. "Ana-akım" Sünni kelamı için ise o, şüphesiz *Kur'an* ve Hadis'in yüksek din bilginlerinin görüş birliğiyle açıklığa kavuşturulmuş olan kutsal metinlerinde Şeriat olacaktır; tam olarak güvenilebilirlik değerine ancak "kesin" deliller ve akıl yürütmeler tarafından desteklenmiş olması bakımından sahip olan bir şeriat. *Her iki kelamda da yöntem, mümkün olduğu kadar akılsal deliller getiren akıl yürütme, olacaktır.* Ancak *onun olmaması durumunda*

210. *Risâla*, s. 24-30/20-23.

yöntem, geleneksel deliller olacaktır ve "ana-akım" (Sünni) kelamına göre dinle ilgili şeyler üzerinde düşünme görevi, değerini dinsel buyruktan almaktadır.

Burada "kaynaklar" problemine geri dönmekteyiz Somut menzilinde kullanılan yöntemi, yani kelamın, diyalektik veya tümdengelimsel olsun, sayılarını sürekli olarak çoğaltacağı bu kanıtların kendilerinin örgütlenmesini kavramamızı mümkün kılacak şey, bu kaynakların analizi ve onları tesis eden güvencelerin araştırılmasıdır.

II. Bölüm
Bilginin Kaynakları ve Teolojik Çalışma

I. "Teolojik Yerler"in Varlığı
   A. İslam'da problem
   B. Hıristiyanlık'ta
II. Kelamın "Kaynaklar"ının ve Genel Menzilinin Analizi
   A. Giriş niteliğinde düşünceler
   B. *Kur'an* metni
   C. Hadis (Muhammed'in sözleri)
   D. İcma (görüş birliği)
   E. Otorite argümanlarının genel menzili
   F. Akılsal ve geleneksel (nakli) veriler ve onların menzili
III. Teolojik Eser
   A. Teolojik tespit
   B. Hıristiyan teolojisinde "açıklama" ve kelamın "kaynaklar"ı
   C. Nitelendirme işlevi
— Sonuç

Kelamın kendisine özgü olan spekülatif akıl yürütmesini meşrulaştırmak üzere gösterdiği özeni gördük. Böylece, kendisine sağlanmış olan kanıt ve delilleri o, nasıl düzenlemektedir? "Vahyedilmiş veri"sine hangi ölçüde dayanmaktadır? Kaynakların "otorite"si akılsal çalışmasına hangi ölçüde müdahale etmekte veya etmemektedir? Ve dinsel inançları "kanıtlamak" ve savunmak isteyen bu çalışmanın kendisi ne olacaktır?

Müslüman yazarların bu tür kavramları açık olarak aydınlığa kavuşturmamış oldukları doğru olmakla birlikte, bugün ortaya

konulmuş olan kelamın mümkün bir yeniden doğuşu problemini çözmek isteyen biri için onların önemini hissediyoruz. Onlar üç ana başlık altında toplanmaktadır: kelamın kaynakları (*sources*) veya "yerler"i (*lieux*), bu kaynakların veya yerlerin değerleri ve genel menzilleri ve onların akılsal çalışma içinde uygulamaları.

1. "Teolojik Yerler"in Varlığı

A. *İslam'da problem*

Mesele, İslam ve Hıristiyanlık'ta farklı bir biçimde ortaya konmaktadır. "Yerler" olarak çevirme arzusu duyabileceğimiz Arapça *usûl*, yani "kökler, kaynaklar" kelimesi ancak fıkhın metodolojisinde (*usûl al-fıkh*) gerçekten (Hıristiyanlık'takinin) benzeri bir anlama bürünmektedir. Kelamda "dinin kökleri" (veya "kaynakları"), yani *usûl al-din*[1] deyimi, sık sık karşımıza çıkmaktadır ama bu durumlarda söz konusu olan şey, kelam biliminin *kendisi* ve onun tarafından geliştirilmiş olan tezlerdir.[2] Eş'ari'nin *Dinin kaynakları hakkında açıklama*'sı[3] (*al-İbâna*), inanç unsurlarının ve özellikle hasımlar tarafından kendilerine saldırılan inançların *Kur'an* ve hadisler temelinde bir sergilenmesi ve savunulmasıdır. Ama Eş'ari kendisine vazetmesi mümkün olabilecek olan "yerler" problemini fark etmiş görünmemektedir ve bu risalenin içeriğini inceleyerek *Kur'an* ve hadisleri "yerler" olarak adlandırmamız mümkünse de bu ancak Hıristiyan teolojisinin "yerler"inin açıklanmasına atıfla olacaktır.

Bu durum o kadar açıktır ki, örneğin "dinin kaynakları" deyiminin kendisi, F. Razi tarafından, tüm öğretisinin özetine (*ma'âlim*) işaret etmek üzere kullanılacaktır.[4] Bu özetin ilk satırlarında, Razi açık bir biçimde bir bütün olarak göz önüne alı-

1. Veya Sumnânî'de olduğu gibi "imanın kaynakları" (*usûl al-imân*).
2. Örneğin, bu "kaynaklar" deyimi, İslam hukukunun terminolojisi söz konusu olduğunda Katolik teolojisinin "yerler"ine çok yakın bir anlamda alınacaktır. Kelamın terminolojisinde ise aynı deyim, Cano'dan önce *loci* teriminin sahip olduğu ve Melanchton ve Calvin gibi Protestan Reformcularının devam ettirdikleri (çok daha genel) anlama oldukça yakın bir anlamda, yani *ana tezler ve pozisyonlar* anlamında alınacaktır. Bkz. Albert Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Münih, 1925, A. Gardeil, *lieux theologiques* maddesi, *DTC*, sütun 711 ve Melanchton, *Loci praecipui theologici*, önsöz.
3. *Al-İbâna 'an usûl al-diyâna*, a.g. baskı.
4. Bkz. Razi, *Ma'âlim usûl al-din*. Eser, *Muhassal*'ın adı geçen neşrinin kenarında yayınlanmıştır.

nan kelamın konusu olacak olan "dinin kaynakları" ile özel incelemelere dayandığımızda İslam hukukunun temel metodolojisi olan "fıkhın kaynakları"nı birbirinden ayırmaktadır.[5]

1. "*Bilginin "asbâb"ı veya "kanallar"ı*: Eş'ari'nin *İbâna*'si yoğun bir biçimde diyalektik bir bakış açısından kullanılan *Kur'an* ve Sünnet metinlerine dayanmaktaydı. Fakat Hicri V. yüzyılın başından itibaren, yani Eş'ari'den kısa bir süre sonra "teolojik yerler" değil ama genel olarak bilginin bize *kendileri aracılığıyla geldiği "vasıtalar"* temel problemi ortaya çıkmıştı. Bu vasıtaların uzun bir sistemli incelemesini İsfarâ'inî'nin[6] öğrencisi olan Bağdâdî'nin *usûl al-din*'inde görmekteyiz. Aslında, ilk (Mu'tezili) kelama bakarsak, bu problemin rahatlıkla daha da eski bir problem olduğunu görürüz. Mu'tezililer de insan bilgisinin doğruluğunu (*veracité*) savunmak zorunda kalmışlardı. Her halükârda Hıristiyan düşüncesindeki az çok yapay eşdeğerlerini onun içine taşımakla yetinmek istemiyorsak, kelam düşüncesini önce bu planda izlememiz gerekir. Biz A. J. Wensinck'in tersine ve her türlü karıştırmayı önlemek için *asbâb*'ı "kaynaklar"la karşılamaktan kaçınacağız.[7] Onun "vasıtalar" veya Wensinck'in bu kez mükemmel olan çevirisini izleyerek "bilginin kanalları" şeklindeki anlamını koruyacağız.

Kelamın özel olarak hasımları arasında gerçekten insan bilgisinin değerinin kendisini inkâr eden "sofistler"[8] ve duyusal bilgi

5. *Ma'âlim*, s. 3.

6. İsfarâ'inî Ö. 418/1027, Bağdâdî Ö. 429/1037-1038. Bkz. yukarıda, III. bölüm, s. 205-208.

7. Bkz. A. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 248.

8. *Sûfistâi*. "Sofistler" kelimesi Yunanca'dan Arapça'ya geçerken aslında belirgin ölçüde anlam değiştirmiştir. Kelamcıların hasmı olan Arap "sofistler", tam olarak, Sokrates'in diyalektikçi düşmanlarının takipçileri değildirler. J. D. Luciani'nin, kendisi de Schmölders'i zikrederek işaret etmiş olduğu gibi (Lakâni'nin *Jawhara*'sinin Fransızca'ya çevirisi, sayfa 33'deki dipnot) "kelamın hedefi olan sofistler" aslında Şüphecilerdir (*Sceptiques*). Onların adı hemen hemen bütün kelam eserlerinde geçer ve onlara karşı kanıtlar ortaya konur (bkz. Wensinck, a.g.e., s. 251-252). Kendileri de Luciani tarafından zikredilen 'Abd al-Salâm ve al-Amir'e göre üç belli başlı sofist grubu vardır: 1. şeylerin her türlü gerçekliğini inkâr edenler, *İnâdiyya*; 2) Kendinde şeylerin gerçekliğini inkâr edenler, onların ancak bize göründükleri şekilde var olduklarını, düşünen özneyle inancın bir ilişkisi olduklarını ileri sürenler, *İndiyya* (öznelciler); 3. şeylerin gerçekliğini değil, bizim onlar, onların gerçeklikleri hakkındaki bilgimizi inkâr edenler, hiçbir gerçek hakkında herhangi bir bilgileri olmadığını ileri sürenler, *lâ adriyya* (bilinemezciler) ('Abd al-Salâm, Luciani çevirisi); veya al-Amir'in dediği gibi kendi şüphelerinden bile şüphe edenler. 'Abd al-Salâm

dışında her türlü bilgiyi reddeden "duyumcular" vardı. "Kelamcılar" tarafından spekülatif (*nazari*) bilginin savunulması ve bilgiyle konusu arasındaki ilişkiler problemi bundan kaynaklanmaktadır. Ortaya konulacak problemler, aynı zamanda hem formel hem de içeriksel mantık ve epistemolojiyle (*critériologie*) ilgili problemler olacaktır. Felsefeyle teoloji (*'ilm al-kalâm*) arasında bir ayrımın olmaması bundan daha iyi ifade edilemez. Böylece, akıl yürütme ve onun bilgiyle ilişkileri vesilesiyle temas edilmiş olan bazı kavram ve görüşler, yeni bir bakış açısı altında yeniden karşımıza çıkacaktır.

a) *Nesefi ve Bağdâdî'nin sınıflaması*: Son derecede önemli ve kelamda klasikleşmiş bir ayrıma göre bilginin çeşitli dalları, insanın sahip olmaması mümkün olmayan zorunlu, (*darûrî*) veya -daha kesin bir bir şekilde ifade etmek üzere- doğrudan, apaçık (*badihi*), birincil (ilk) bilgi (veya bilim) ile ikincil olan kazanılmış (*muktasab*) veya diskürsif, spekülatif (*nazari*) bilgiye (veya bilime) ayrılır. Bu ayrımın bakış açısından bilginin kendileri aracılığıyla bize ulaştığı *asbâb*'ın, yani vasıtaların, kanalların listesi aşağıdadır: Bağdâdî'nin açıklayıcı düşüncelerini ve Maturidi Ebu Hafs 'Umar al-Nasafi'nin hızlı sentezini birleştirerek onunla ilgili şu özeti vereceğiz:[9]

1. Önce duyusal bilgi vardır. Bu, ya dış duyulardan ya da iç duyulardan gelen "zorunlu bir bilgi"dir ve bu bilgiyle, "sofistler"e karşı insan bilgisinin nesnel değeri savunulur.

2. İkinci olarak *mutavâtirât* vardır. Bu, çok sayıda doğru nakilciler vasıtasıyla bize ulaşmış olan bilgilerdir. Bu bilgiler iki kısma ayrılır: Onlardan ilki, insanlığın ortak bir malı olacak, haklarında en ufak bir şüphenin olması mümkün olmayacak şekilde çok sayıda doğru nakilci tarafından ve aynı ölçüde güvenilir olan doğruluk güvenceleriyle bize nakledilmiş olan bilgileri içine alır. O, "zorunlu bilgiler"in bir kanalıdır (*voie*). Nasafî geçmişte yaşamış olan hükümdarlarla ilgili tarihsel bilgilerin veya uzak ülkelere ait güvenilir coğrafi bilgilerin bu tür bilgiler olduğunu söyler. İkincisi, kökeni bakımından ya söylediklerini mucizelerle kanıtlayan

sofistlerin hepsini tek bir blok halinde kâfir olmakla suçlamaktadır. Sofistlerin bu üçlü bölünmesi, başka bir sıralama içinde daha önce İbni Hazm tarafından da zikredilmişti (*Fisâl*, I, s. 14-15).

9. Bkz. Wensinck, *Musl. Cr.*, s. 248-264.

bir Tanrı elçisi tarafından ya da bir peygamberin doğru olduklarını doğruladığı şahitler tarafından veya bir Tanrı elçisinin, örneğin olaylarını ve söylediklerini doğrulayan tümüyle doğru şahitler tarafından bildirilmiş olan bilgileri içine alır. Bu bilgilerde "kazanılmış" bir bilgi söz konusudur ama bu, kesinliği bakımından "zorunlu bilgi"ye eşit olacak ölçüde güvencesi olan kazanılmış bir bilgidir. Tümüyle doğru kabul edilen *Kur'an*, Sünnet ve ümmetin icma'ı veya görüş birliği tarafından sağlanan bilgilerin, bu bilgilerin alanı içine girdiği görülmektedir.

Biçimi bakımından bu *mutavâtırât*a benzer olan ama güvenceleri bakımından öyle olmayan bir başka grup, ancak tek bir nakilciler zinciri veya en fazla çok az sayıda nakilciler zincirleriyle gelmiş olan (ve *mutavâtırât*'a zıd olan) *âhâd* hadislerdir. Bunların kanıt değerinin zayıf olduğu kabul edilir. Bağdâdî bu son gruba giren bilgiler arasında İslam cemaatinin içinde şu veya bu fıkıh mezhebi tarafından kabul edilmiş ve sadece bu mezhep mensupları için geçerli olan hukuk kurallarını sayar. Bunlar, şüphesiz "kazanılmış"lardır ama *asbâb*'ın ("kaynaklar"ın) gerçek tanımının alanı içine girmezler.

Hadislerin incelenmesinin ve bu incelemeye eklenen "*isnâd*" zincirlerinin dış eleştirisi biliminin İslam'da bu "nakilciler vasıtasıyla gelmiş" olan bilgiler kavramına ne kadar büyük bir önem kazandırdığının hep mümkün olduğu kadar altını çizmemiz gerekir.

3. Duyusal bilgiler ve bu *tavâtur* yoluyla gelen bilgilerden sonra üçüncü bir bilgi kanalının varlığı daha kabul edilir: bu *akıl*'dır. Akılsal bilgiler "bütün parçasından büyüktür" türünden kendiliklerinden apaçık olan ve bütün insanlar tarafından kabul edilen *ilkeler* söz konusu olduğunda, "zorunlu" olacaklardır: Gerçek anlamında zorunlu olan bilgilerden (yani dış ve iç duyusalların bilgisinden) "araçsız" (*badîhî*) olmalarıyla, yani ne bedensel bir zorunluluk ne bir acı veya ihtiyaç gerektirmemeleri, tek başına aklın eseri olmaları bakımından ayrılırlar.[10] Aklın tümdengelim veya alışkanlık yoluyla (deneyin tekrarlanmasıyla) iş gördüğü her seferinde akılsal bilgiler "kazanılmış" olacaklardır; akıl, fıkhın çalışmasının kendisi olan "vahiy" temelli akılsal açıklığa kavuşturma çabası içinde Şeriat'a uygun olarak her fiile verilmesi geren

10. Bütün Eş'arici eserler tarafından altı çizilen ayrım. Örneğin, *İrşâd*, s. 8/25; *Mewâkıf*, I, s. 94-95 vb. Bkz. yukarıda s. 392-393; 542.

hukuki "not"u (vacip, mendup, mubah, mekruh, haram) belirlediğinde bu bilgiler yine "kazanılmış" olacaklardır.

Bağdâdî'nin yine akla gönderdiği fakat Ebu'l Berekât al-Nasafi'nin gerçek bir bilgi kanalı olduğunu reddettiği son bir tür bilgi, şiir ve müzikte kendisini gösterdiği şekilde ilhamdır.

Bu açıklamalarımıza tümdengelimle, "alışkanlık"la veya şeriatla bağlantılı olarak kazanılmış olan bu akılsal bilgilerin kendileri bakımından apaçıklık derecesine ulaştıklarında "zorunlu" olabileceklerini ekleyelim. Böylece karşımıza çıkan liste şudur:[11]

I. Duyusal bilgiler ..... *zorunlu*

II. Nakilciler zincirine dayanan bilgiler

A) mutavâtırât (çok sayıda zincir):

a) insanlığın ortak malı ..... *zorunlu*

b) peygamberden kaynaklanan şeyler (*Kur'an*, hadis, icma') ..... *kazanılmış* (ama kesinlik bakımından zorunlu bilgilere eşit)

B) *âhâd* (tek veya çok az sayıda naklediciler zinciri olan hadis) ..... *kazanılmış* (ama gerçek bir bilgi kanalı değil)

III. Akılsal kaynaklı bilgiler

a) kendiliğinden apaçık ilkeler ..... *zorunlu* (veya daha iyisi "araçsız")

b) tümdengelimler ..... *kazanılmış*

c) deneyler veya alışkanlıklar ..... *kazanılmış*

d) hukuki "notlar" ..... *kazanılmış*

e) ilhamlar (tartışmalı) ..... *kazanılmış*

(Kazanılmış olan son dört tür bilgi, zorunlu şeyler değerine sahip olabilir)

Yazarın Notu: Burada "kazanılmış bilgi" terimi ile "diskürsif bilgi" terimi hemen hemen birbiriyle yer değiştirebilir.

Bu tür sınıflamaların kelam biliminin kendisine giriş ödevi görmüş olabilmeleri dikkat çekicidir. Onların *"vahiysel" bilgilerin iç ışıkları bakımından değil, "nakilciler" aracılığıyla kazanılma*

11. Listeyi, aramızda takdim konusunda bazı farklar olduğunu belirterek A. J. Wensinck'den alıyoruz: a.g.e., s. 260.

tarzlarına göre zikredilmiş olmaları da aynı ölçüde dikkat çekicidir. Burada devreye giren şey, kazanılması söz konusu olan bilgilerin insani kesinlik derecesidir. Bundan başka IV-V. yüzyıldan itibaren akla verilen önemli rol de görülmektedir.

b) *Üç Eş'arici sayım*: Akıl yürütme yöntemlerini daha önce incelemiş olduğumuz Sumnânî, Bağdâdî'nin bir çağdaşıdır. Sumnânî, kendilerini yanlış olanlarından ayırt etmek üzere çeşitli doğru "akılsal kanıt" türlerini saymaya girişmektedir.[12] *Birinci dizi*, diyalektik yöntemin, *quia*'ya dayanan kanıtlamanın daha önce saydığımız beş usulünü içine almaktadır. *İkinci dizi*, dile dayanan kanıtlamayı (*istidlâl*); lengüistik ve filolojik kanıtları içermektedir.[13]

Üçüncü "kanıtlar" grubundan itibaren *sam'iyyât* (*ex auditu*) alanında bulunmaktayız. *Üçüncü dizi*, peygamberlerin mucizelerine dayanan kanıtlardır. Bunlar; 1. Tanrı'nın kendisi vasıtasıyla mucizelerini gösterdiği kişinin doğruluğuna (burada mucizenin gerçek bir peygambersi mucize olması için kelamcılar tarafından talep edilen bütün koşullar işin içine girmektedir); 2. Peygamberin doğruluğunun kefili, güvencesi olan kişinin doğruluğuna (ve bu böylece devam eder) dayanırlar. Böylece nakilciler zinciri vasıtasıyla bilginin ilkesi, yeniden karşımıza çıkmaktadır. Bâkıllânîci ilkeye göre kanıtın geriye doğru yürürlükte olmasında da aynı durum söz konusudur: Örneğin, üçüncü nakilci yalancı ise bu ikinci nakilcinin de doğruluğunu tehlikeye atacaktır ve bu böylece geriye doğru gidecek, sonunda peygamberin kendisinin doğruluğunu tehlikeye sokacaktır. Ama bu imkânsızdır. *Dördüncü dizi*, *Kur'an*'dan çıkarılmış kanıtları içerir. Bunların doğruluğu mutlaktır. *Beşinci dizi*, hadislere dayanan kanıtlardır. *Altıncı dizi*, ümmetin icma'ına dayanan kanıtlardır. *Yedinci dizi*, fıkıhçıların anladığı anlamda, yani yeni bir olayı (*vaka*'yı) *Kur'an*, hadis veya icma tarafından nakledilmiş olan benzeri bir olaya göre değerlendirmekten ibaret olan kıyasa (benzerlikten hareket eden akıl yürütmeye) dayanan kanıtlardan meydana gelir.

12. Daha önce, III. bölümde zikredilmiş olan *Bayân* metni. Hemen hemen aynı bilgiler ama daha az sistemli bir saymayla birlikte, Bâkıllânî'nin *Tamhîd*'inde bulunmaktadır: Kahire, 1947, s. 38.

13. Bu "dille ilgili kanıtlar", geleneksel kanıtların tespiti ve güvenceleriyle ilgili olarak sonraki kelamcılarda önemlerini muhafaza edeceklerdir. Bkz. Razi, *Muhassal*, s. 31; Curcani, *Mewâkıf*, II, s. 52. Konuya tekrar döneceğiz.

Burada da "geleneksel" (duymaya, nakle dayanan) kanıtlar ile "akılsal" kanıtlar arasında planların birbirlerinden ayırt edilmesinin söz konusu olmadığına, hatta "akılsal" kanıtların ilk sırada zikredildiğine dikkat edelim. Ayrıca sergilenen sistemleştirmenin felsefi olarak Bağdâdî'ninkinden daha az gelişmiş olduğuna da dikkat edelim. Bağdâdî, kelamda, şüphesiz Maturidici olma, dolayısıyla akıl yürütmeye biraz önem verme özelliğine sahiptir. (Eş'ari okulunun en sık rastlanan mezhepleri olan) özellikle Şafii ve Maliki mezheplerine mensup kelamcılar ise Bağdâdî'yi tam olarak takip etmeyeceklerdir. Bununla birlikte onun "bilginin kendileri vasıtasıyla bize ulaştığı kanallar"ı sergilemesi, sadece Nesefi örneğinde gördüğümüz üzere onu tümüyle benimsemiş olan Maturidi-Hanefiler üzerinde değil, daha sonraki Eş'arilerin kendileri üzerinde de etkisini devam ettirecektir.

Eğer bunu doğrulayacak biri gerekliyse, onu kolaylıkla fıkıhta Şafii, kelamda Eş'ari olan ve burada Bağdâdî ile Sumnânî'nin, deyim yerindeyse birleştikleri kavşak noktasında yer alan Gazali'de bulmaktayız. *İktisâd*'ın dördüncü girişinde[14] şimdiye kadar öğrendiğimiz *nazar*'ın veya akıl yürütmenin üç biçiminden, yani dilemma, tümdengelimsel kıyas ve saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlamadan söz ettikten sonra Gazali, okuyucuyu kelimelerin farklı anlamlarda alınmalarından doğabilecek sayısız yanlış akıl yürütme nedenlerine karşı uyarmaktadır. Benimsenen tanım ne olursa olsun, *nazar*'ın daima zihinde kendilerinden bir sonucun çıkacağı iki öncülün yan yana getirilmesine indirgeneceğini söylemektedir. O halde önemli olan, öncüllerin bilgisinin bize sağlayabileceği güvencenin ne olduğunu açıklığa kavuşturmaktır. Öncüller, Gazali'ye göre, bize altı farklı kaynaktan gelebilirler:[15] 1. duyusal bilgilerden, 2. saf akıldan veya doğrudan tasavvur veya tümdengelimle çalışan akıldan, 3. (Muhammed'e kadar geri giden "sahih" hadisler gibi) çok sayıda nakilciler zinciri tarafından aktarılan bilgiden, 4. bir başka akıl yürütmeyle daha önce kazanılmış olan bir sonuçtan, 5. "geleneksel" (nakle dayanan) bilgilerden (*sam'iyyât*), 6. hasım tarafından daha önce kabul edilmiş olan bir kanıtlamadan.[16]

Akıl yürütmenin öncüllerinin kendilerinden çıkabilecekle-

14. *İktisâd*, s. 9.
15. A.g.e., s. 11.
16. A.g.e., s. 11-12.

ri bu "kaynaklar"ın araştırılması, sonraki Eş'ariler için, felsefi "girişler"inin içine sokulmuş mantıkla ilgili incelemelerinin bölümlerinden biri olacaktır. Bu araştırma, Gazali'nin açıklamasından farklı olabilecek ve örneğin İ'ci'de daha felsefi bir bakış açısıyla zenginleşebilecektir. *Mawâkıf* tarafından sergilenen "kaynaklar" şunlardır: 1. ilk ilkeler, 2. dolaysız olarak onlardan çıkan uygulamalar, 3. kaba gözlem, 4. deneyim, 5. sezgiler (şüpheye yer bırakmayan canlı algılar), 6. *mutavâtırât,* 7. temelinde gerçek duyusal bilginin bulunduğu hayal gücüne dayanan temsil.[17]

Bu sayma psikolojik ve epistemolojik bakımdan daha ileri olmakla birlikte bizi ilgilendiren bakış açısından Gazali'ninki daha tutarlıdır. Ama o, Bağdâdî'ninkinden daha az sistemli değil midir? Daha sonra İ'ci-Curcani gibi Bağdâdî'nin nakilciler tarafından aktarılmış olan bilgilerin içine daha mantıksal olarak sokmuş gibi göründüğü *sam'iyyât*'ın (*İktisâd*'ının 5. kaynağının) özel olarak zikredilmesi bizi şaşırtabilir. Ama aslında perspektif biraz farklıdır. Bağdâdî *asbâb*'ı, yani bütün bilgilerin kendileri vasıtasıyla bize ulaştığı *kanalları* saymaktadır. Kelamda tümdengelime dayanan bir yöntemi tercih eden Gazali ise akıl yürütmenin öncüllerinin kendilerinden çıkabileceği *kaynakları* saymaktadır. Ve bu akıl yürütmeleri kelam biliminin bağlamı içinde yerleştirirsek, haklı olan İ'ci-Curcani değil, Gazali'dir. Gerçekten de örneğin her hadisin, kendisini, güvencesi olarak, nakilcilerinin kesin zinciriyle ortaya koymasına karşılık, genel olarak alınan *sam'iyyât,* yani temelinde *Kur'an* metinlerinin veya hadisler topluluğunun veya ümmetin icma'ına dayanan kararların bulunduğu bilgiler, "kelamcı"ya, kendilerini *kabul edilmiş olan veriler olarak* takdim ederler. Onlarda belirsiz bir biçimde, kelamın alışılagelen bakış açısının sonraki yazarları açıklığa kavuşturmaya sevk etmeyeceği "teolojik yerler"in bir çeşit taslağı, bir araştırılması söz konusudur. Hatta en kapsayıcı sayımın, *sam'iyyât*ın her büyük grubunu kendi başına ayrı bir yere yerleştiren Sumnânî'nin sayımı olduğunu söyleyebiliriz. Ma'turidici çizginin ve "sonraki dönem" Eş'arilerinin, onların epistemolojiyle ilgili kaygılarının bir kez daha sadece bilginin kendisi vasıtasıyla kazanıldığı biçimi göz önünde tutmalarına karşılık Sumnânî'nin sayımı her kanıtın sahip olduğu otoritenin türüne önem vermektedir.

17. *Mewâkıf,* II, s. 36-41.

c) *Senûsi'ye göre yargının* (hukm) *değeri*: Bu alt bölümü bitirmek üzere son bir örnek verelim: Onun değeri bundan öncekilerden azdır. Onun, Hicri VII. yüzyılda, yani çok sayıda "sonraki" dönem kelam eserinin gitgide daha fazla felsefenin etkisinde bulunan bir çizgi içinde "girişler"ini geliştirmiş oldukları bir dönemde, Maliki çevrelerin sıkı bir biçimde gelenekçi olan eğilimini gözlerimiz önüne sermesi bakımından değeri vardır. Bununla Senûsi'nin teolojiyle ilgili girişlerinden (*Mukaddimât*) söz ediyoruz.[18]

Burada ilk olarak ele alınan şey, yargının (*hukm*) içeriği ve koşullarıdır. Senûsi şeriatın alanına giren yargı ile alışkanlığın (deneylerin tekrarlanmasının) ve aklın alanına giren yargıyı birbirinden ayırmaktadır. Bu üç durumun her birinde yargı ya zorunlu *(darûri)*, yani apaçıklığın kendisinden çıkmış ya da bir düşüncenin sonucu *(nazari)* olan şey olacaktır. O halde yine Bağdâdî ve Nesefi'nin *asbâb*'ının farklı bir biçimde takdim edilen çok sayıda görüntüleri karşısında bulunmaktayız.

Şeriatın alanına giren yargının değerlendirilmesi, fıkhın, fiilleri "vacib, mendup, mubah, mekruh ve haram" olarak değerlendirmesinin aynıdır. Senûsi bu konu üzerinde uzun uzun durmaktadır ve bu noktada onun *Mukaddimât*'ı, *usûl al-fıkh*'ın bir bölümü olarak da görülebilir. Alışkanlığa dayanan yargı, iki şey arasında bir ilişkiyi, "bu ilişki zorunlu olmaksızın ve bu iki şeyden birinin diğeri üzerine bir fiili söz konusu olmaksızın"[19], tasdik veya inkâr eder. Görüldüğü gibi bu, doğal dünyada ikincil nedenlerin etkisinin inkârıyla bağlantılıdır. Akılsal yargı ise bir alışkanlığa veya (şeriat gibi) dışsal bir kurala dayanmaksızın, bir şeyi tasdik veya inkâr eder. O, ya bir zorunluluğu ya da imkânsızlığı veya imkânı tasdik eder. Burada az çok bilinçsiz bir biçimde etkisine maruz kalınmış olan "sonraki" kelamcıların belli bir etkisini görmekteyiz.

Senûsi'nin her yargı sınıfıyla ilgili olarak zorunlu veya kendiliğinden apaçık olan yargılarla diskürsif veya kazanılmış yargılar arasındaki ayrımı daha fazla açıklığa kavuşturmamış olması üzüntü vericidir. Ama verdiği bazı örnekleri ve açıklamaları göz önünde tutarak, yargıları[20] şöyle sınıflandırabiliriz:

18. A.g.e., s. 2-59.
19. A.g.e., s. 32-33.
20. A.g.e., s. 6-9.

Yargılar (*hukm* veya *tasdik*)

I. *Şeriata dayanan yargılar*:
   a) Dinin ilk hakikatlerine dayanan ve Müslüman olmak için bilinmesi şart olan.....*zorunlu* yargılar (her şeyden önce "İslam'ın beş şartı")
   b) İkincil veya türemiş hakikatlere dayanan (daha önce tanımlanmış bir olaydan -vak'a- yeni bir olaya geçen ve çoğu zaman benzerliğe dayanan akıl yürütmeyle ortaya çıkarılmış olan).....*diskürsif* (kazanılmış) yargılar
II. *Adete veya alışkanlığa dayanan* ('adî) *yargılar*
   a) doğrudan duyusal bilgilere dayanan.....*zorunlu* yargılar
   b) tekrarlara ve deneylerin karşılaştırılmasına dayanan.....*diskürsif* (kazanılmış) yargılar
III. *Akılsal* (akli) *yargılar*
   a) Kendileri bakımından apaçık olan mantıksal veya matematiksel hakikatlere dayanan.....*zorunlu* (dolaysız) yargılar
   b) Tümdengelimlerin yardımıyla elde edilen .....*diskürsif* (kazanılmış) yargılar.

Bu sayma görüldüğü gibi Bağdâdî veya Gazali'nin bakış açısından başka bir bakış açısı içine yerleşmektedir. Söz konusu olan şey, artık bilginin kanalları veya kaynakları değildir. Sumnânî'de olduğu gibi, "gerçek delil"in "yollar"ı da değildir; zihnin ikincil işlemi, yani Senûsi'nin kendisine göre "bir şey hakkında sahip olduğumuz düşüncenin tasdiki veya inkârıdır."[21] Bundan dolayı burada sayılan yargılar, zihnin daha şimdiden karmaşık işlemleri olarak Bağdâdî'nin akılsal bilgilerin dört "yolu"yla ilişki içine sokulabilirler. İnkar veya tasdik edilmesi söz konusu olan şeye gelince, şeriatla ilgili "zorunlu" yargıların konusu, (Bağdâdî veya Gazali'nin) *mutavâtırât*'ı veya (Gazali'nin) *sam'iyyât*'ı, "zorunlu" deneysel yargıların konusu ise duyusal bilgiler (Bağdâdî'nin ilk *asbâb*'ı) olacaktır. Sadece şeriatla ilgili veya tümdengelimsel deneysel yargılar, zorunlu (dolaysız) akılsal veya tümdengelimsel yargılar *asbâb*'ın ilk dört yargısını konu olarak alacaktır. Tek (veya hemen hemen tek) bir nakilciler zinciriyle gelmiş olan (*âhâd*) bilgilere gelince, onlar gerçekten doğru yargıların kaynağı olamazlar

21. A.g.e., s. 2-3.

ve onların yine Bağdâdî'nin işaret etmiş olduğu gibi gerçek *asbâb* olamayacakları görülmektedir.

Böylece karşımıza şu uyuşmalar çıkmaktadır:

Bağdâdî	Senûsi	Gazali
asbâb (bilginin kanalları)...	yargının *(hukm)* temeli ...	*nazar*'ın (akıl yürütme) öncülleri
I. Duyusal bilgi	zorunlu deneysel yargı	1. kaynak
II. Nakilciler vasıtasıyla		
A) *mutavâtırât*	(sayılmamış)	
a) insanlığın ortak malı		
b) peygamber veya *icma* temelli	zorunlu "şer'i" yargı	3. ve 5. kaynaklar
B) *âhâd* (tek veya hemen hemen tek zincir)	(sayılmamış)	
III. Akılsal bilgi	.....	2. kaynak
a) kendiliğinden apaçık	(dolaysız) zorunlu akılsal yargı	
b) tümdengelim yoluyla	(kazanılmış) diskürsif akılsal akılsal bilgi..... yargı	
c) deney veya alışkanlık yoluyla akılsal bilgi	(kazanılmış) deneysel diskürsif yargı	
d) hukuki değerlendirmeler ...	konusuna göre "şer'i" veya zorunlu veya diskürsif (kazanılmış) yargı	
e) ilham yoluyla bilgi	(sayılmamış)	

Senûsi'nin *Mukaddimât*'ının bu yargıların kelam bilimine uygulanmasına herhangi bir biçimde işaret etmeksizin birinci bölümünde sadece bununla yetindiğini belirtelim. Gerçekten onun ikinci bölümü, derhal insan özgürlüğü meselesini ele almaktadır. Yazar varlık nedenini meşrulaştırma konusunda büyük bir kaygı duymaksızın artık geleneksel hale gelmiş bir öğretimi basit olarak

tekrar ettiği izlenimini vermektedir. Gerçekten bu meşrulaştırma her zaman Gazali tarafından verilmiş olan meşrulaştırmaya geri gidecektir: Senûsi'nin "yargılar"ı (*hukm* veya *tasdik*), gerçekten öncüllerdir; kelamcının, akıl yürütmesini kendilerine dayandırmasını mümkün kılacak temel bilgidir (*'ilm*).

2. *"Kaynaklar"ın geliştirilmesi denemesi*: Bu sayımlar bir kez daha bize daha önceki sonuçlarımızdan ikisini canlı bir biçimde göstermektedir: İlk olarak kelamın görevi, *hasmı çürütmeye yönelik (geniş anlamda) apolojetik kaynakları tesis etmek olacaktır.* İkinci olarak "dinle ilgili şeyler"i ele alan bilimin konusuna rağmen, *kanıtlar, kesinlikle doğal kaynaklar ile doğaüstü kaynaklar arasında yapılan içsel bir ayrıma göre tesis edilmeyecektir.* Yukarıda gördüğümüz gibi Bağdâdî ve Nesefi, genel olarak tarihle ve peygamberliğe dayanan öğretimle ilgili her şeyi aynı grubun -nakilciler vasıtasıyla gelen bilgiler grubunun- içine sokmaktadırlar.

Bu durumda bir *teolojik yerler* araştırmasının peşinden koşmamızın gerçekten uygun olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Müslüman yazarlarının sistemli olarak üzerinde çalışmamış oldukları ve bilimlerinin özelliğinden ötürü çalışmak zorunda da olmadıkları bu araştırmanın her şeye rağmen biçim için bilgi verici olarak kalacağına inanıyoruz. O önce bizim Hıristiyan teolojisinin normlarını tek anlamlı bir biçimde kelama nakletme arzusundan kaçınmamıza imkân verecektir -çünkü bunu yapmak yanlıştır-; öte yandan gerek karşılaştırma gerek karşı çıkma yoluyla kendisine sunulan kaynakları kelamın hangi ölçüde ve hangi güvencelerle kullandığını açıklığa kavuşturmamıza imkân verecektir.

Öte yandan bu kaynaklar, Müslüman yazarlar tarafından kendileri için ortaya konmamış olmakla birlikte, vardır. Genel olarak bilgiyle değil, kelam biliminin kendisi ve onun ele aldığı "dinle ilgili şeyler"le bağlantı içine sokarak Gazali'nin (en öz ama sonuç olarak en tam olan) sınıflamasını yeniden ele aldığımızda şu sonuçlara varmaktayız:

Sayılan altı noktada gerçek anlamında dört *kaynak* ve yalnızca kanıtlama yöntemlerinden ibaret olan iki *ilke*yle karşılaşmaktayız: Bunlar (iki ilke) daha önce bir başka akıl yürütme tarafından sonuç olarak elde edilmiş olan şeyden bir öncül olarak yararlanma ve temel olarak hasmın bir inancından hareket etme yöntem-

leridir. Dört "kaynak"a gelince, onlar da şunlardır: duyusal algılar, zihin veya akıl, nakilciler yoluyla kazanılmış bilgiler ve son olarak geleneksel bilgiler (*sam'iyyat*).

Duyusal algılar "teolog"un bir kanıtın öncüllerini kendisinden alabileceği bir kaynaktır. Onlar kendi başlarına bir "teolojik yer"i teşkil etmezler. Kelamın onlara verdiği önem, bilgi teorisi açısından genel olarak bilgide onlara tanınması gereken değerden ileri gelmektedir. Ama "teolojik" açıdan onlar, akıl tarafından kabul edilmeleri ve geliştirilmeleriyle işlevsellik kazanmaktadırlar. Bu açıdan onları Gazali'nin ikinci kaynağına (akıl) ekleyebilir ve bu iki kaynağı birlikte *ister duyusaldan hareketle tümevarımla ister* a priori *tümdengelimle çalışan akılsal çaba* olarak tanımlayabiliriz. Gazali'nin zikretmeyi ihmal ettiği fakat kelam geleneğine daha sadık olan Senûsi'nin Bağdâdî'nin arkasından tekrar edeceği *alışkanlık veya tekrarlanan deneylere dayanan bilgiler*in de aynı gruba girmeleri gerekir.

Sözü edilen "dinle ilgili şeyler", Peygamber'e kadar geri giren hadisler veya gelenekler oldukları için ikinci kaynak, her şeyden önce çeşitli nakilciler zincirleriyle kazanılmış olan bilgiler olacaktır. Onların değerinin güvencesini veren şey, *isnâd*'ların, yani nakil zincirlerinin dışsal eleştirisidir. Aslında Gazali'nin burada hadisleri, geleneksel öğretimin (*sam'iyyat*, 5. kaynak) ayrı başına bir parçası olarak zikretmesinin nedeni, bu şahitler vasıtasıyla tedrici olarak geriye doğru gitmedir; yoksa onlar, içerik bakımından *sam'iyyat*'ın kendisinin alanına aittirler.

Bu geleneksel öğretim (*sam'iyyat*), üç ayrı kısmı içine alacaktır: 1. *Kur'an* metnini; 2. hadislerin metnini (veya daha az bir değeri olan "*âsâr*", yani "dindar Eskiler"e geri giden "belgeler"i); 3. *icma*'yı veya belli bir dönemin yüksek din bilginlerinin (*'ulamâ*) görüş birliğinin veya daha ayrıcalıklı bir durum olarak, Sahabe'nin görüş birliğinin konusu olan şeyi. Buna ikincil ve sınırlı bir öneme sahip olmak üzere şu veya bu okulun hukukçu veya kelamcılarının kabul edilmiş kararlarını, onların da kendi paylarına *Kur'an*'a, hadise veya icma'ya dayanan kararlarını ekleyebiliriz.

Bu konuda Gazali de içlerinde olmak üzere "sonraki dönem" kelamcıları bir yenilik yapmamışlardır. Sumnânî'ye kadar geri gittiğimizde aynı sonuçlarla karşlaşmaktayız. Gazali'nin *mutavâtırât* ile *sam'iyyat* arasında yaptığı ayrım gibi Summâni de nakilciler zinciri aracılığıyla bilinen "peygambersi mucizeler"in şahitliğini

ayrı tutmaktadır. Sonra, her *sam'iyyat* grubunu ayırmaya özen göstermektedir. *Sam'iyyat'ın* içine "fikhın kaynakları"ndan biri olan fıkhi kıyası, yani onun benzerlikten hareket eden akıl yürütmelerini eklediği bir gerçektir. Ama kelamda bu akıl yürütme böyle olmak bakımından ya akılsal unsurlar sınıfı içine girecek ya da götürdüğü hukuki kararlardan ötürü ikinci dereceden geleneksel kaynak rolünü oynayacaktır. Sonunda, sonraki kelamcılar tarafından kesinlikle ihmal edilmeyecek olan filolojik veya gramerle ilgili kanıta da işaret edelim.

O halde Hanefi-Maturidici çizgi, Bağdâdî ve Nesefi ile birlikte, bilginin değeriyle ilgili olarak ölçüt bilimsel (*criteriologique*) bakış açısından daha ileri gitmiş gibi görünmekteyse de "kaynaklar"ın sayımı konusunda bize en tutarlı temel unsurları veren şey, yine Eş'arici çizgidir. "Eskiler"e ait olan Sumnânî'nin getirdiği ve son derecede tutarlı olan unsurları, sonraki döneme mensup olan Gazali'nin ortaya koyduğu verilerle birleştirdiğimiz takdirde önümüze şu liste çıkmaktadır:

1. *Kur'an*; 2. hadis; 3 icma (ve ikincil olarak benzerliğe dayanan akıl yürütmeyle çalışan yüksek din bilginlerinin kararları); 4. akılsal unsurlar (ve ikincil olarak lengüistik ve filololojiyle ilgili unsurlar). Bu arada yazarlarımızın aklın *kullanılması*ndan hiçbir zaman kelamın *yöntemi* olarak söz etmediklerine, *akılsal unsurları, kelam tarafından kullanılan "bilginin kaynağı" olarak göz önüne alıp* "vahyedilmiş olan" diğer "kaynaklar"la aynı düzlem üzerine yerleştirdiklerini işaret edelim. Hatta onlar kendilerine sanki ilk yeri vermek ister gibi *ilk önce akılsal unsurları saymaktadırlar.* Çünkü onların araştırmalarını yönlendiren şey, *"gerçek kanıtların güvencesini vermeye yönelik olan kanıtların araştırılmasıdır.* Ve bizim sayımlarını "kaynaklar" planına nakletlerek onların sırasını tersine çevirmeye müsaademiz varsa da şu noktayı unutmamamız gerekir ki, geleneksel kanıtların "vahiysel" kökeni, bu kanıtları özel bir kategori (son derecede yüksek bir değere sahip bir kategori) içine sokmakla birlikte, onları, yazarlarımıza göre, ayrı başlarına bir düzlem üzerine yerleştirmemektedir.

Kelamcılar kendi adlarına bu sistemleştirmeyi tesis etmeyi ve onun güvencesini vermeyi düşünmemişlerdir. Belki onlara bu, kendisi bakımından apaçık bir şey olarak görünmekteydi çünkü bu listenin İslam hukukunun metodolojisi (*usûl al-fıkh*) tarafından tanımlanmış olan ana "kaynaklar"la belli bir benzerliği var-

dır. Ama bu, fıkhın metodolojisinin, kelamın bir metodolojisini gereksiz kıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü "kutsal metinsel" kaynakların kullanılması, daha da özel olarak mümkün bir "akılsal kaynak"ın doğası ve ondan yararlanılmasıyla ilgili olarak devam ettirilmesi gereken tüm bir uygulamaya koyma meselesi vardı.[22]

O halde kelamda varlığını ortaya koyduğumuz dört kaynağın her birinin menzilini, güvencesini ve kullanılış tarzını araştırmamız gerekmektedir. Ama önce bir işaret noktası olarak Hıristiyan teolojisinin açıklığa kavuşturmuş olduğu şekilde bu "teolojik yerler" probleminin ne anlama geldiğini görelim.

B. *Hıristiyanlık'ta*

Loci theologici deyimi, Katolik teolojisinde klasikleşmiştir. Ancak onun incelemesi geç bir tarihte, XVI. yüzyılda Dominiken Melchior Cano tarafından sistemleştirilmiştir. Sonuçta *teolojik kanıtların cephaneliği* (*arsenal*) olarak göz önüne alınan Cicerocu bir *loci* (yerler) anlayışından sorumlu olan odur.[23] Yeri, *mantıksal genelliğinden ötürü birçok kanıtın içine girmeye elverişli tümel bir önerme* olarak alan Aristoteles'in anlayışından farklı olarak Cano'ya göre yer, *ortak bir başlık altında gruplandırılmış bir birbirine yakın ilkeler topluluğu*dur.

1. *Melchior Cano ve "yerler" problemi*: Cicerocu perspektifin bu tercihi, öte yandan teoloji biliminin kendisinin kavramıyla ilgili olarak bazı karıştırmalara yol açmıştır. XVI. yüzyılda, Erasmus ve dostlarının skolastiğe karşı eleştirilerini artırdıkları "hümanistler" çağında bulunmaktaydık. Onların belli başlı eleştirilerinden biri, ana eleştirileri, kutsal öğretinin "Yunan düşüncesi" tarafından işgal edilmesine izin verdiği, kendisini aklın oyunlarına boyun eğmeye bıraktığı eleştirisiydi. Gerilemekte olan sko-

22. Çünkü fıkıh için gerçekte "akılsal bir kaynak" söz konusu değildir. Fıkhın "kaynaklar"ının 1. *Kur'an*, 2. sünnet, 3. kıyas (kutsal metinsel verilere uygun olarak daha önce eski bir olay hakkında verilmiş bir karan yeni bir olaya uygulamak üzere tikelden tekile giden benzerlik yoluyla akıl yürütme), 4. icma oldugunu hatırlatalım. Fıkıhta, kelimenin gerçek anlamında "akılsal" kaynaklar daha çok ek kaynaklar, yani örf (âdet), *re'y*'dir (yani bilge birinin tercih veya kamusal fayda üzerine dayanan görüşüdür). Fıkıh (kıyas ve "ek kaynaklar") ve kelamın aklı kullanmasıyla ilgili farklı bir bakış açısı için bkz. aşağıda s. 599.

23. Bkz. *De Locis*, 1, I, c. 3, sütun 62.

lastiğin düşük kaliteli diyalektiği, şüphesiz bir tepki hareketine yol açmıştı. Ancak çoğu zaman hümanistlerin dikkatinden kaçan şeyin, teoloji, bilgelik ve teoloji biliminin doğasının bizzat kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Onların itirazları, gerçekte Ockhamcı nominalizme özgü olan teoloji kavramına yönelmekteydi. Ama onlar bu eleştirilerin içine az çok Aziz Thomas'ı da dahil etmekte ve saldırdıkları şeyin Anselmus ve Augustinus'un anlamaya çalışan imanları (*intellectus fidei*) olduğunu fark etmemekteydiler. Onların dikkatinden kaçan şey, vahye dayanan verinin iman tarafından aydınlatılmış bir akılla açıklığa kavuşturulması ilkesinin kendisiydi. Kendisiyle mücadele ettikleri Ockhamcılık, böylece, farkında olmaksızın, onlar üzerinde etkisini göstermişti. Artık *intellectus fidei* diye bir şey yoktu; basit dogmatik tasdikler, kaynakların tamamen tarihsel bir incelemesine dayanan dogmatik tasdiklerin basit bir cephaneliği vardı. XVI. Yüzyıl, antikçağın kendi planında ve kendi tarihsel bağlamında zenginliklerini keşfetmekteydi ve bu, gerçek bir kazançtı. Ancak bunu yaparken o, kendisini bu yeni zenginliklerle sınırlamaya, geçmiş olarak ele alıp işlenen kapalı bir geçmişe geri dönmeye gitmekteydi ve Kilise Babaları'nın düşüncelerini yeniden bulduğunu düşünürken kutsal bilgiyi de aynı rejime tabi kılmak istemekteydi. Erasmusçu "İncilcilik"te (évangelisme) bir ayrıştırma mayası olarak gizli olan şey, XVI. yüzyıl Rönesans'ının en derin dramıydı.

Cicerocu ve mistiklik karşıtı Melchior Cano, hiç şüphesiz zamanının en "hümanist" teologlarından biri olmuştur.[24] O, Thomascıydı ve derin bir biçimde öyle olmayı istemekteydi. Teolojiyi ve Aziz Thomas'ı, onlara yapılan saldırılara karşı savunmak amacındaydı. Bunu yaparken o, onların en emin zenginliklerinden birini (kendi tarzında) aydınlığa kavuşturmayı başarmıştır. Bununla, onların *Patristik düşünceyle devamlılıklarını* kastediyoruz. Ancak o (Cano) hümanistlerin, sonuçta gerçek teolojik duyguyu kaybetmiş olmalarından ötürü Erasmusçuların saldırılarını yanlış bir hedefe yönelttiklerini göstermek yerine, birden çok kez bu saldırıların yanlış olduğunu çünkü teolojinin, en azından oldukça

24. Cajetan da özlemlerini anlamayı bildiği çağına yabancı değildi. Ama o, Erasmus'la dostça mektuplaşmış olan Dominique Soto veya François de Vitorio'yla ne aynı derecede ne de aynı tarzda onun etkisine uğramıştır. "Patristik mirasa geri dönüş"ün ve "teoloji bilimlerinde edebi bir dilin kullanılması" eğiliminin, Cano'nun bir biçimde sistemleştireceği eğilimin başlatıcısı, Vitoria olmuştur (Mandonnet, *Cano* maddesi, *DTC*).

büyük bir kısmında, aslında hümanistlerin olmasını istedikleri gibi bir şey olduğunu göstermek istemiştir.[25] Bunun sonucunda onun varacağı yer ise, farkında olmaksızın, *intellectus fidei*'yi, yani iman tarafından aydınlatılmış aklın açıklayıcı ve ileriye götürücü çalışmasını, terk etmesi diyemiyeceğiz ama önemsizleştirmesi olacaktır.

(Cano'nun) "teolojik yerler"le ilgili büyük eserinin değerlendirilmesinde ortaya konulması gerektiğini düşündüğümüz temel bir ayrıma işaret edelim: Yerlerin bir sayımı ve analizi projesi, bize göre inkâr edilemez metodolojik bir ilerlemedir. Bu yerler incelemesinin, şimdiden gerçek anlamda teolojik olan giriş niteliğindeki tespit çalışmasına getireceği ışık da öyledir. *An sit*'in araştırılmasının (yani tespit çalışmasının) bu aşamasında Cano'nun katkısı, son derece önemli bir kazançtır. Fakat onun yerlerin kullanılma yöntemleriyle ilgili olarak bu araştırmadan çıkardığı sonuçlarla, bu kullanım ile teolojik çalışmanın anlamı ve menzili arasında tesis ettiği hemen hemen özdeşlik, bunun tersine, bir duraklama, hatta geriye gitme anını göstermektedir. Cano'da teologun işlevi, onun aydınlığa kavuşturma ve akılsal olarak düzene koyma çalışmasının zararına olarak, esas itibariyle, otoritenin bakış açısından bir adlandırma, nitelendirme (*qualification*) olmaktadır.

Cano'nun doğrudan veya hemen hemen doğrudan bir biçimde tespitten teolojik "yargı"ya geçtiği söylenebilir. Onda her şey *Analitik*'in zararına olarak bir *Topik*'e indirgenir. Hümanistler memnun olabilirlerdi. Biraz daha gayretle teoloji tümüyle hazır bir fişler sistemine indirgenmeye doğru gitmekteydi. Cano'nun olumlu bir şey ortaya koymayı başarıp başarmadığını görmek istiyorsak, buraya kadar gitmek gerektiğini düşünüyoruz. Şüphesiz, tespit çalışmasının kendisinde Cano'nun kullandığı Topik, Aristotelesçi olmaktan çok Cicerocu Topik'tir.[26] Bu noktada Cano'yu

25. "Her halükârda Vitoria ve Cano'nun teolojik incelemelere verdirmek istedikleri doğrultu, dönemin çok sayıda insanının isteğine cevap vermekteydi ve okul hakkında kötü niyetli olan hümanistlerin uzun zamandan beri kullanmayı bırakmadıkları bir argümanı ortadan kaldırmaktaydı" (Mandonnet, a.g.m.). Şüphesiz ki öyle. Ve hümanist teologlar, karşıt tezin *aliquid boni*'sini kabul ederek teolojiye ancak hizmet edebilirlerdi. Ancak bu, bu *aliquid boni*'yi gerçek yerine yerleştirmeleri durumunda olabilirdi; onu (belki *ad hominem* diyalektiğin bilinçsiz bir adımıyla) tüm düşüncelerinin kilit noktası yapmaları durumunda değil.

26. Cano, Cicero'yu okuyordu. Onun *Topikler*'ini doğrudan tanımıştı (bkz. A. Gardeil, *lieux theologiques* maddesi, *DTC*, sütun 714). Ancak "yerler"inin formunu kendisine borçlu olduğu şey, daha doğrudan Rudolphe Agricola'nın *De inventione*

zenginleştirmek ve yeniden ayağa kaldırmak üzere Peder Gardeil tarafından girişilen teşebbüs tek başına yeterli değildir. Bununla kastettiğimiz "Aristoteles'in yerleriyle teolojik yerler arasında, teolojik yerleri, yönteminin mantıksal sağlamlığı bakımından, Aristoteles'in *Topikler*'inin kredisinden yararlandırmak amacıyla daha sıkı bir paralellik tesis etme"[27] teşebbüsüdür. Peder Gardeil'in teklif ettiği ve bu kez Aristotelesçi usullere göre ortaya konulmuş olan *Karakteristik*, sırf teolojik tespit çalışmasının kendisini tüketme konusunda dahi yeterli olamaz. Tek başına kanıtlar araştırmasının tüm formülünü temsil etme iddiasında ise daha da az bulunabilir. Her halükârda Aziz Thomas kesinlikle onunla yetinmemekteydi.[28]

O halde kendilerini basit olarak Cano'nun teolojik yerleriyle ve bu yerlerin Cano tarafından göz önüne alınmış olduğu şekilde, Cano'dan sonra, daha sonraki çağların Hıristiyan teologları tarafından da gereğinden çok kez göz önüne alınacakları şekilde kullanımlarıyla karşılaştırmak, kelamın metodolojik usullerini ancak kötü bir biçimde anlamaya kendimizi mahkûm etmemiz anlamına gelecektir. Yerlerin genel sayımıyla ilgili referans ve örnek olarak Cano'yu alacağız ve teolojik yerler veya onlara verilen "not"lar (değerlendirmeler) konusunda yine gerekirse, Cano tarafından getirilmiş olan ayrımlardan yararlanacağız. Ancak teolojik çalışmada yerlerin kullanılmasının bizzat kendisini değerlendirmemiz söz konusu olduğunda birden çok kez artık Cano'nun perspektifi olmayan perspektiflerin içine yerleşeceğiz.

2. *Yerlerin sayımı*: Her şeyden önce Cano'yu esas alarak Peder Gardeil tarafından hazırlanmış olan "yerlerin sınıflandırılması"nı verelim.[29] Bu sınıflandırma, bütünü itibariyle, daha sonraki teoloji el kitapları tarafından kabul edilmiş olarak kalacaktır.

---

dialectica'sı (Köln, 1527; Paris, 1529) olmuştur. O, Aristoteles'in diyalektiğine karşı saldırılar da içinde olmak üzere, bu eseri yakından takip etmektedir. (a.g.e. ve A. Lang, *Die Loci theologici*, 1. I, c. 3, s. 11-14.)

27. *Lieux*, sütun 742.

28. Bkz. aşağıda s. 608-610; 617-620.

29. *Lieux*, sütun 717-718.

Teolojik Yerler

I. *Esas teolojik yerler*
  A. *Temel olanlar*
    a) *Kitab-ı Mukaddes*
    b) Havarilerle ilgili gelenekler

  B. *Deklaratif olanlar*
    1. *Etkili* (efficaces) *olanlar*
      a) Katolik Kilisesi
      b) Konsiller
      c) Papalık makamı
    2. *Muhtemel* (probables) *olanlar*
      a) Kutsal Babalar (Kilise Babaları)
      b) Skolastik teologlar ve Kanonistler (Kilise hukuku uzmanları)

II. *Ekler*
    a) Doğal akıl
    b) Filozoflar ve hukukçular
    c) Tarih ve insani gelenekler

Konumuz, Hıristiyanlığın her bir teolojik yerini ayrıntılı olarak tartışmak değildir; onlara verilmiş olan bu adların ve getirilen ayrımların doğruluğunu tartışacak da değiliz. Biz sadece Cano'nun planının kendisi içinde kalarak onların her birinin rolünü açıklığa kavuşturabilecek bazı görüşlerimizi ileri süreceğiz.

Gerçekten "*etkili deklaratif*" diye adlandırılan üç yer (Katolik Kilisesi, Konsiller ve Papalık makamı), Cano'nun kendisinin de işaret ettiği gibi birlikte ele alındıklarında, aslında tek bir şeydir. Bu birlik, bugün iman konusunda *ex cathedra* konuşan Papa'nın dogmatik yanılmazlığı öğretisiyle daha da özel olarak güçlendirilmiştir. Vatikan konsilinin getirdiği tanımın, Kilise'nin en yüksek öğretisel otoritesinde birleşmiş olan bu üç "yer"le ilgili olarak kabul edilmesi gereken *etkili deklarasyon* değerini açıklığa kavuşturmaktan başka bir şey yapmadığını söyleyebiliriz.

Ancak bu öğretisel otorite, tek görevi kendilerini açıklığa kavuşturmak, tamamlamak ve zenginleştirmek olacağı "temel teolojik yerler"e basit bir ek olarak gelip onlarla birleşmemektedir. O, bu "temel teolojik yerler"e *içerden* nüfuz etmektedir; onların en yüksek güvencesidir. "Esas temel yer" olan *Kitab-ı Mukaddes*,

ancak *Kilise'nin onunla ilgili olarak yaptığı tanımlamalalarından ötürü* teologa kendisini sağlam bir temel olarak sunar. Bunlar, kutsal metinlerin yanılmazlığı, kutsal kitapların kanonikliği (*Kitab-ı Mukaddes*'in şu veya bu kitabının kanonikliği üzerinde bilgisizlik veya tartışma söz konusu olduğunda ölçüt, *Kitab-ı Mukaddes*'in bizzat kendisinde bulunamaz. İmanla ilgili olarak otorite olan kitapların hangileri olduğunu tanımlama işi, tanrısal olarak esinlenmiş Kilise'ye aittir), metin tesisi, esinlenmenin kapsamı ve doğası üzerine tanımlamalardır. Katolik ve Protestan teolojilerinde "*veri*" kavramının kendisini temelde farklılaştıran şey, belki *Kitab-ı Mukaddes*'le ilgili Kilise'nin bu öğretisel rolüdür.

Bu, bütün diğer yerlerin değerlendirilmesinde de karşımıza çıkacak olan farklılıktır. Havarilerin geleneğine de ancak bu "yerler"in içinde yaşadıkları ve korundukları Kilise'nin otoritesi vasıtasıyla erişmekteyiz ve Cano'nun kendisi bu geleneklerin belirlenmesiyle ilgili olarak Katolik teolojisinin Protestan bakış açısından hangi noktada ayrıldığını açıklığa kavuşturmuştur.

"*Muhtemel deklaratif yerler*" konusunda söylenecek çok şey vardır. Burada bilerek kendimizi Cano'nun analizlerini yorumlamakla sınırlandırıp bu yerlerin teolog için rehberler olduğuna işaret edeceğiz. Bunlar duruma göre, sonuçları birbirleriyle uyuşan Kilise Babaları'nın veya Yüksek Din Bilginlerinin (*Docteurs*) sayısına veya değerine göre, bunun yanında incelenen konulara göre, muhtemel, güvenilir veya son derecede güvenilir rehberlerdir. Cano'ya göre teologun eserini tanımlayan tek şey, bir kez daha, onun "not" verme çalışmasıdır. Bununla birlikte imanla ilgili unsurlar (dogmalar) üzerinde Kilise Babaları'nın görüş birliğinin olduğu durumda, artık yanlış diye bir şey olamaz. Yedinci "yer"le (yani Skolastik teologlar ve kanonistlerle) ilgili olarak da -ama daha az bir kesinlikle- aynı "not" verme söz konusudur: Önemli bir meselede teologların ortak bir düşüncesine karşı çıkmak, cüretkâr bir davranış olacaktır. İman ve töreler konusunda teologların ortak bir düşüncesine itiraz etmek sapkınlığa doğru gitmek demektir. Kanonistlerin, yani kilise hukuku uzmanlarının kendilerine gelince, onlar, iman ve töreler konusunda bir otoriteye sahip olamazlar. Benzer şekilde İncillerin töreleri ve doğal ahlak söz konusu olduğunda doğal veya doğaüstü hukukun büyük ilkelerini tanımlamak için teologların okuluna yazılmaları söz konusu olacak insanlar, kilise hukuku uzmanları olan kanonist-

lerdir. Buna karşılık Kilise'nin töreleri, dinsel kurumlar, kiliseyle ilgili yasalar, kilisenin verdiği cezalar söz konusu olduğunda onların, yani kilise hukuku uzmanlarının otoritesi uygulanacaktır.

"Ek yerler"in incelenmesi Cano'ya bu teolojik cephaneliğin "sayımı"nda saf doğal disiplinlere tahsis etmek istediği yeri tespit etme imkânını vermektedir. O, doğal aklın ve filozofların rolünü *ratione non domina sed administra, syllogismo non praesidente sed subserviente* [hükmetmeyen, ama yönlendiren akıl, buyurmayan, fakat boyun eğen akıl yürütme] ilkesiyle tanımlayacaktır. İlkeleri emin olan filozofların uyuşması, felsefi meselelerde büyük ağırlığa sahip olacaktır ve Cano, Aziz Augustinus'la Aziz Thomas'ın felsefi konudaki görüşünün nasıl göz önüne alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Burada sadece Cano tarafından gerçekleştirilmiş olan yeni bir kopmaya işaret edebiliriz: Akıl artık, hiç şüphesiz kelamda olduğu gibi vahiysel kaynaklarla veya temeli vahiysel veriler olan kaynaklarla aynı anlamda "temel bir yer" değildir; bununla birlikte bir "yer" olarak tanımlanır. Şüphesiz, *teolojik tespit* düzeyinde o gerçekten de bir "yer"dir. Ama Cano, inkâr etmediği, hatta hümanistlere karşı savunduğu, tüm spekülatif çalışmayı sadece bu açıdan kabul eder. Ancak maalesef, onu artık, bir araştırma vasıtası olarak görmez ve bunu yapmakla da teolojinin bilimsel yöntemini son derece basitleştirir ve onun sınırlarını küçültür.

Nihayet Cano'da teolog, tarihin ve insan geleneklerinin verilerinden beslenme durumunda olabilecektir. Gardeil'in işaret ettiği gibi Cano'nun bu noktadaki analizleri artık eskimiştir ve bu kaynağın, kendi planında, tarih biliminin keşifleri ve ilerlemeleriyle uygunluk içinde kullanılması gerekir. Ayrıca ve daha geniş perspektiflerden bakılırsa, "tarihsel boyut"un teolojide iki noktada, iki gelişme aşamasında kendisini göstermesi gerektiği görülmekte gibidir: (dogmaların ve teolojinin kendisinin tarihini unutmaksızın) pozitif teolojinin başlangıçtaki tüm hazırlayıcı işlevinde ve imanın anlaşılmasının kendisini deşifre edebileceği şekilde kurtuluşun tarihinde.

II. Kelamın "Kaynaklar"ının ve Genel Menzilinin Analizi

A. *Giriş Niteliğinde Düşünceler*

Bu, (Hıristiyan teolojisindeki) acele eşdeğerlerinden özellikle kaçınmamız gereken bir meseledir.

İslam ve Hıristiyan dünyasındaki farklı referans sistemlerini hesaba katarak Müslüman kelamcısının "kaynaklar"a dönüşmüş olan "bilginin vasıtaları" ile Katolik teologunun "yerler"i arasında bir eşdeğerlikler listesi oluşturma arzusuna kapılabiliriz. *Kitab-ı Mukaddes* ile *Kur'an*, Havarilerin geleneği ile hadis arasında bir paralellik yok mudur? Öte yandan eskiliklerine ve oybirliğiyle alınmış olmalarına bağlı olarak "etkili" olan *icma* kararları da Hıristiyan teolojisindeki farklı "*deklaratif yerler*"in karşılığı değil midir? Nihayet, akılsal bilgileri ve kanıtları, Hıristiyan teolojisindeki "ek yerler" ile karşılaştıramaz mıyız?

Ancak bu şekilde düşünmenin, konusu ve yöntemi bakımından kelam probleminin kendisini yanlış yorumlamak anlamına geleceğine inanıyoruz. İslam'da doğrudan incelenen şeyler, *teolojinin "kaynaklar"ı değildir; bilginin vasıtaları ve akıl yürütmenin yollarıdır.* Bunlar ise onlar tarafından erişilmiş olan konuya veya onları aydınlatan ışığa göre değil, onların kazanılmasının psikolojik ve mantıksal biçimine göre gruplandırılırlar. Böylece Cano'nun son "ek yer"i, yani "tarih ve insani gelenekler", *mutavâtır* şeylerin içinde Muhammed'in hadislerine eklenmiş olarak yer alırlar.

Öte yandan akıl, kelamda, gitgide daha önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki, Razi'nin *Muhassal*'ı gibi "sonraki kelamcılar"a ait bazı eserleri gözden geçirirsek, onlarda akılsal kanıtlar ve tümdengelimlerin kelamın, deyim yerindeyse en mükemmel anlamda "yerler"i gibi göründüklerini söyleyebiliriz. Buna karşılık, Tanrı ve sıfatlarına ilişkin uzun bölümlerin çoğunluğunda *Kur'an* ve hadislerin ancak ya destekleyici (*confirmatur*) olarak ya da "geleneksel" meselelere (*sam'iyyât)* ayrılmış olan birkaç bölümde aklın yerine geçen, onun yerini tutan bir rol oynadığını görmekteyiz. Bununla birlikte bu noktayla yetinmek Hıristiyan teolojisi gibi İslam kelamına da ihanet etmek olacaktır. Kelamın akılsal kanıtlarını, "yer" olarak göz önüne alınan bir aklın katkılarına göre değil, bir önceki bölümde yaptığımız gibi, teolojinin akılsal yöntemiyle bağlantılı olarak incelememiz gerekir. O zaman kelam ile Hıristiyan teolojisi arasındaki ayrım çizgisi, her iki tarafta tamamen farklı ilkelere göre göz önüne alınan akıl ile iman arasındaki ilişkiler probleminin içine yerleşecektir.

İncelememiz boyunca bu farklılıkları aklımızda tutmamız gerekmektedir. Sergileme açıklığı için ve Batılı okuyucuyu göz önünde tutarak burada kelamın kanıtlarını kendisinden alabileceği asıl

anlamında "kaynaklar"la ilgili birkaç şey söyleyeceğiz. Ancak hiçbir kelam eserinin *Kur'an*, Sünnet ve İcma'nın analizi ve mümkün kullanımı konusuyla işe başlamadığını unutmayalım. Bu analizi kendi payına ele alıp geliştirmiş olan şeyin, İslam hukukunun girişleri, temelleri *(usûl al-fıkh)* bilimi olduğunu unutmayalım. Belli sayıda meseleler kelam tarafından tekrar ele alındığında, onları ele alan kısım bu eserlerin metodolojiyle ve açıklayıcı girişlerle ilgili olan kısmı olmayacaktır. Onlar, örneğin Tanrı'nın Kelam sıfatı vesilesiyle *Kur'an*'ın yorumu, Muhammed'in peygamberlik görevinin sürekliliği vesilesiyle yürürlükten kaldıran ve yürürlükten kaldırılan ayetler veya hadisler gibi problemlerin bizzat kendileri içine dahil edilmiş olarak karşımıza çıkacaktır.

O halde tanımlamamız gereken iki problem grubu söz konusudur: önce, Batılı bir okuyucu için her zaman mümkün olan Müslüman otorite kanıtları ile Hıristiyanlık'taki teolojik yerler arasında tek anlamlı (*univoque*) bağlantılar kurma tehlikesinden doğan bazı problemler; sonra, kelamın şu veya bölümü vesilesiyle ele alınan ve kendilerine sadece fıkıh bilginlerinin kabul etmiş oldukları metodolojik değeri yeniden vermemiz gereken, bu kez özel olarak tümüyle Müslümanlığa ait olan başka problemler.

B. Kur'an *Metni*

Yüksek konumu ve ana-akım çizgisi tarafından kabul edilmiş olan Tanrı'nın sıfatı, O'nun yaratılmamış olan Söz'ü olma özelliğinden ötürü bu ilk kaynak üzerinde daha uzun olarak duracağız.

Önce önemli sonuçları olan giriş mahiyetinde bir gözlemde bulunalım: *İslam'da öğretiyle ilgili en yüksek bir yetki makamı yoktur.* Abduh'un diyeceği gibi, İslam'da bazılarının dinsel iktidar diye adlandıracakları bir şey mevcut değildir.[30] Peygamber'in vekili olan halife, ümmetin, yürütme gücüyle, yani yeryüzünde *Kur'an*'ın siyasi-dinsel buyruklarına uyulmasını sağlamak, "iyiyi emredip kötüyü men etmek"le görevli, dünyevi lideridir. Onun kendisine mahsus hiçbir öğretisel gücü yoktur. Kararları oybirliğiyle alındığında, ilke olarak yanılmazlık değerine sahip olan yüksek şeriat bilginleri vardır ama onlarda da söz konusu olan tinsel bir *tanımlama ve yargıda bulunma gücü* olmaktan çok yine

30. *L'Islam et christianisme face à la science et à la civilisation*, Kahire, Hicri 1357 baskısı, s. 62. Rashîd Ridâ, *Le Califat ou L'Imâma suprême*, s. 124-125, Henri Laoust'un Fransızca'ya çevirisi, s. 210 ve 212'ye de bkz.

dinsel-siyasal olan bir *açıklığa kavuşturma ve uygulama* görevidir. *İcma*'yı ele aldığımızda bu konuya tekrar döneceğiz.

1. Kur'an *derlemesi (külliyatı)*: Her halükârda İslam'da hiçbir öğretisel otorite veya makam, kutsal metinlerin derlenmesini, onların yanılmazlığını ve yorumlanmalarının kurallarını tanımlayamaz. Öte yandan *Kur'an*'la ilgili olarak, sırf böyle bir tanımlama fikrinin kendisinin Müslüman için bir skandal olacağı görüşündeyiz. *Kur'an*'ın ölçütü bizzat kendisinde, içsel apaçıklığında bulunur.[31] Burada İslam'ın, Hıristiyanlık'taki (kutsal metinlerle ilgili) esinlenme kavramıyla kesişen herhangi bir esinlenme kavramına kesinlikle sahip olmadığını tekrar hatırlatmamız gerekir. Hıristiyanlık'ta esinlenmiş yazarın, kendisine mahsus olan özgür bir biçimde ilk neden ve esinlendirmenin kaynağı olan Tanrı tarafından harekete geçirilmiş özgür bir vasıta neden olduğu kabul edilir. Hıristiyanlık'ta Müslüman düşüncenin perspektiflerine tamamen yabancı olan bir kavramlar topluluğu vardır. Bu kavramlar içinde, örneğin esinlenmiş yazarın kendi üslubuna ve diline göre insani belgelerden yararlanabileceği anlayışı mavcuttur çünkü Hıristiyan görüşüne göre esinlenme, "doğaüstü nitelikte içten gelen atılım"dır ve bu atılım, kullandığı her kelimede esinlenmiş yazarın yanılmazlığını güvence altına alır ve onu Kutsal Ruh'un istediği bir metne yöneltir.

İslam zaten kendi kutsal metniyle ilgili olarak *esinlenmeden değil, vahiyden* söz eder.[32] Ona göre *Kur'an*'da, en önemsiz kelimelere kadar, her şey, Tanrı tarafından Melek Cebrail aracılığıyla Peygamber'e ama özgür bir vasıta neden olarak Peygamber'e değil, peygambersi kendinden geçme anlarında işittiği veya okuduğu kelimeleri saf ve sadık bir biçimde tekrar eden bir vasıta neden olarak görev yapan Peygamber'e vahyedilmiştir. *Kur'an* metni, İslam'a göre ezelden beri var olan, Tanrı'nın Kelamı'nın kendisi olan "vahyedilmiş" bir kitaptır. Ve kelamın ilk "ortodoksi"si, Mu'tezile'ye karşı kavgasında *Kur'an*'ı "yaratılmamış" bir kitap yapacaktır.

31. Ortodoks bir Protestan için de biraz bu anlamda olmak üzere *Kitab-ı Mukaddes*'in içsel ölçütünden söz edebiliriz. Ancak Müslümanların ve Protestanların "veri" kavramlarının tam olarak örtüşmediğini göreceğiz.

32. İslam'a göre "esinlenmiş yazarlar" yoktur; Tanrı'dan "vahiy" alan peygamberler ve resuller vardır. Genel olarak "esinlenme"yle (*inspiration*) karşılanan kelime "ilham"dır. Fakat ilhamın eşdeğeri daha çok, "özel vahiy" olacaktır.

Tarihsel bir olay, Halife Osman tarafından tekbiçimli bir *Kur'an* derlemesinin tesis edilmesi, böyle bir görüşün başarısını, deyim yerindeyse ta baştan kolaylaştırmıştır.[33] Surelerin sırasının kendisi bile değişmez olarak kabul edilmiştir. Müslüman tefsirciler ve din bilginleri bu sıranın "vahiylerin" iniş sırasına uymadığını pekâlâ bilmektedirler ve Mekke dönemine ait olan sureler ile Medine dönemine ait sureler hemen hemen bilinmektedir. Bununla birlikte burada özellikle vahyedilmiş ilk surenin hangisi olduğu konusunda tartışma mümkündür. Ancak onun *İhlâs* suresi[34] olduğu konusunda da belli bir görüş birliği vardır.

Dr. Jeffrey'in çalışması[35] gibi bazı Batılı araştırmalar, Halife Osman'ın *Kur'an derlemesinin* tarihçesini yeniden tesis etme konusunda çaba göstermişlerdir. Şimdilik bu tür çalışmalar Müslüman düşüncesi üzerinde hemen hemen hiçbir etki meydana getirebilecek gibi görünmemektedir. Öte yandan elimizde bulunan belgelerin bugünkü durumunda bu çalışmaların ancak önemsiz olan bazı farklılıklarla sonuçlanması muhtemeldir ve işin içine girecek şey, metnin içeriğinden çok, *Kur'an* surelerinin mutlak dokunulmazlığı ilkesinin kendisi olacaktır. Her halükârda tüm kelam tarihi boyunca -ve bugün de- *Kur'an* metninin kendisi mutlak değişmezlik ve yanılmazlık değerine sahip olmuştur. *Kur'an*'ın bir tür otokritiği olan yürürlükten kaldıran ve yürürlükten kaldırılan ayetler meselesi uzun zamandan beri incelenmiştir. Bu ayetlerin listesi bellidir ve herkes tarafından bilinmektedir.[36] Ancak burada iki açıdan yapılan bir ayrıma işaret etmemiz gerekir: *Kur'an*'ın okunmasında metni korunan bazı ayetler, içerdikleri hukuki buyruklar bakımından yürürlükten kaldırılacaklardır (örneğin 2, 234 ile yürürlükten kaldırılan 2, 241). Bunlar, en çok sayıda olanlardır. Daha seyrek olarak da başka bazı ayetler hukuki uygulama-

33. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 53.

34. Osman'ın derlemesinde yirmi sekizinci sure.

35. Daha önce zikrettiğimiz *Materials for the History of the text of the Qur'an.*

36. Böylece, zaman bakımından daha sonra geldiği kabul edilen birçok ayet, Osman'ın derlemesinin yapay sırasına göre daha önce gelmekle birlikte, zaman bakımından kendilerinden önce vahyedilmiş olan ayetleri yürürlükten kaldırmaktadır. Nesh veya *Kur'an*'ın bazı ayetlerinin başka bazı ayetleri tarafından yürürlükten kaldırılması kuramı şu metne dayanmaktadır: "Eğer biz bir metni yürürlükten kaldırırsak veya unutturursak, onun yerine eşit veya ondan iyisini koyarız" (*Kur'an*, 2, 100; en azından terminoloji bakımından 16, 103'e bkz). İbni Salâma (Hicri IV-V. yüzyıl), 'Abd al-Qâhir b. Tâhir (aynı yüzyıl) ve daha başkaları meseleye özel incelemeler tahsis edeceklerdir.

ları bakımından devam ettirilecek ama onların okunmaları yürürlükten kaldırılacaktır (o halde derlemenin kendisi içinde yer almayacaklardır) ve hukuk okulları arasında belli bir görüş ayrılığı meşru kabul edilecektir: örneğin, bir okul bir başka okulun hukuki içeriği bakımından korumaya devam edeceği bir ayeti her iki bakımdan, yani gerek okunuşu gerek buyrukları bakımından yürürlükten kalkmış olarak kabul edecektir.[37] Fakat okunması açısından (Halife Osman'ın) *Kur'an* derlemesi tek ve herkes tarafından bütün olarak kabul edilmiş metin olarak kalacaktır ve canlı öğretisel bir başkanlık makamının olmamasının kutsal metinsel veriye daha mutlak ve daha katı bir değer kazandırdığını söylemek mümkündür. Metnin gerçekliği, tesis edilmesi ve insani kaynaklarıyla ilgili her tartışma, İslam'ın gözünde bir imansızlık girişimi olarak görünme tehlikesi içerecektir.

2. *Tefsir ve kelam*: Metnin kendisiyle ilgili durum budur. Peki, onun kelam tarafından kullanılması konusunda durum ne olacaktır? Burada *Kitab-ı Mukaddes*'in Hıristiyan Patristiği tarafından kullanılmasıyla karşılaştırılırsa daha tarihsel bir bakış açısından daha önce incelemiş olduğumuz *Kur'an*'ın yorumlanması problemi tekrar karşımıza çıkacaktır.

Şüphesiz, *Kur'an* ayetleri kelamcıların gözünde (ve kaleminde) en yüksek otoriteye sahip kanıtlar olma değerine sahip olacaklardır. Bu açıdan onlar üçlü bir rol oynayacaklardır: ya hareket noktaları olacaklar; bu durumda kelamın önüne konulmuş olan en eski problemler, kökenlerini yorumla ilgili görüş ayrılıklarında bulacak ya da diyalektik bir kanıtı güçlendirmek veya burhani bir kanıtı tasdik etmek ve örneklemek üzere yardıma çağrılan kanıtlar olacaklar veya nihayet salt geleneksel şeylerde, yani *sam'iyyât*'la ilgili verilerde, öte dünya öğretisi veya hukukla ilgili konularda veya Tanrı'nın üç sıfatı, Konuşma, Görme ve Duyma sıfatıyla ilgili tartışmalarda her türlü akılsal unsurun eksikliğini gidereceklerdir.

Ancak öğretisel bir başkanlığın olmamasının birden fazla problem yaratacağı konu, bu kullanılışın kendisi olacaktır. *Kur'an*'ın kompozisyon tarzı bilinmektedir: sert ve etkileyici bir tempoya sahip soluk soluğa, kesik kesik cümleler.[38] Onun canlı, sert, ele

37. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 80-81.

38. Bu konuyla ilgili olarak J. M. 'Abd al-Jalil'in çok doğru olan analizine bkz. *Le*

avuca gelmez sergileme biçimi de bilinmektedir. Kelimesi kelimesine alındıklarında birçok ayet birbirine ters düşmekte veya eğer isterseniz bir aynı meselenin, her biri farklı bir bakış açısından ele alınmış ve aralarında bir sentez gerçekleştirilmemiş birbirine zıt görüntüleri manzarası vermektedir. Bunun sonucu olarak birbirine hasım okullar farklı ayetlerden yararlanacaklar, birbirleriyle ayetler aracılığıyla dövüşeceklerdir. Bu özellikle, şu çok eski kader kavgasında açık bir biçimde kendisini göstermektedir. *Cebriyye*, sıkı kaderciliği savunan çok sayıda ayeti zikredecek, *kaderiyye* de aynı ölçüde açık olarak Tanrı'nın gelecek hayatta vereceği ödül ve cezaları insani fiillerin kendileriyle, bu fiilleri ise insani iradeyle bağlantı içine sokan başka bazı ayetlere dayanacaktır.[39] Başka bazı durumlarda hasım okulların yararlanacağı, farklı şekillerde anlaşılan bir aynı metin olacaktır.[40] O halde işin içinde olan şey, tümüyle yorumlama (tefsir) konusudur.

a) *İlkeler*: İslam'da *Kur'an*'ın ortaya koyduğu yorum problemlerine hakim olan iki grup mesele vardır. Her şeyden önce *kelimeler*in kendilerini nasıl anlamak gerekir? Onları uyuşmayla (*mutâbaqa*) mı, içermeyle (*tadammun*) mi yoksa arkasından getirdiği, gerektirdiği şeyle (*iltizam*) mi açıklamak gerekir? Gazali arkasından getirme, gerektirme sonsuza kadar götürülemeyeceği için ilk iki şeyle yetinmek gerektiğini söylemektedir. Buna karşılık İbni Teymiyye, üç biçimi de kabul edecek ve her tanrısal sıfatla[41] ilgili olarak I) Tanrısal özü ve söz konusu sıfatı ifade eden uyuşmaya veya eşdeğerliğe (*adequation*) dayanan anlam; II) sıfatta özü, özde sıfatı ifade eden içermeye dayanan anlam ve III) "bir aynı özün farklı sıfatları arasında mevcut olan karşılıklı bağımlılıktan ötürü mantıksal olarak diğer sıfatlara geçmeyi mümkün kılan" arkasından getirme, gerektirmeye dayanan anlam olmak üzere üç anlam teklif edecektir.[42]

İkinci bir problemler grubu, bir yandan Mu'tezili kökenli olan ve ilk fıkıh usûlü bilginleri tarafından bilinmeyen esas anlamla

Coran et la pensée musulmane, *ETI*, 4. üç aylık dönem, 1939.

39. Birinci durumun örnekleri, *Kur'an*, 6, 102; 10, 100; 37, 94; 91, 8. İkinci durumun örnekleri, *Kur'an*, 2, 73; 3, 127; 18, 28 vb. Ayrıca bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 65, 67 numaralı dipnot.

40. *Kur'an*'ın 75. sure, 22-23. ayetleri ve 3. sure, 5. ayeti gibi. Bkz. aşağıda.

41. Bkz. H. Laoust, *Ibn Taymiyya*, s. 232.

42. Aynı yer.

(*hakika)* mecazi anlam (*macâz*) ayrımına, diğer yandan anlamı açık, sağlam (*muhkam*) ayetlerle, anlamı belirsiz, çift anlamlı (*mutashâbih*) ayetler ayrımına dayanır.

Tanrı'nın ezeli Kelamı üzerine büyük Hanbeli öğretisine uygun olarak İbni Teymiyye bu problemleri *Kur'an*'ın mükemmel sentetik birliğini savunarak çözecektir. Ona göre *hakiki* anlam ile *mecazi* veya *alegorik* anlam arasındaki ayrım, "konuşan Varlık"ın kendisinin düşüncesini kavramak için gerekli olan çaba karşısında ortadan kalkar. *Muhkem* ayetler ile *müteşabih* ayetler arasındaki ayrımın ise ancak bizim bilgisizliğimiz bakımından bir değeri vardır. Yanlış yorumlara gitmektense bu konudaki bilgisizliğimizi itiraf etmemiz daha doğrudur.[43] Fakat İbni Teymiyye'den önce olduğu gibi ondan sonra da bu iddialı çözümler herkes tarafından kabul edilmiş olmaktan uzak olacaklardır ve bundan dolayı, burada söz konusu tutumları kısaca sergilememiz yararlı olacaktır.[44]

b*) Lafzi anlamcılardan* (littéralistes) *Mu'tezililere*: Tefsirin veya *Kur'an* yorumunun teşekkülünde, insanbiçimci ayetlerin "yorumlanması"nın önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Böylece, *Kur'an*'ın yorumlanmasında *mecaz* usulüne ve *te'vile* verilmesi gereken açık anlamla ilgili olarak daha önceki (kelamın tarihiyle ilgili) bölümlerde[45] kendisine kısaca temas ettiğimiz mesele tekrar karşımıza çıkmaktadır. *Mecaz*, etimolojik olarak "ötesine geçmek" -o halde burada "görünürdeki" (*zâhiri)* anlamın ötesine geçmek- anlamına gelir. *Mecaz*'ın başlangıçtaki anlamı tam olarak *benzetme*dir (*metaphore)* ve onun retorikteki teknik anlamı buradan çıkmaktadır. *Te'vil (ta'wil)*, etimolojik olarak, çok genel bir biçimde "açıklama" anlamına gelir. Bundan da "yorum"a, *Kur'an* metninin yorumlanmasına geçilmiştir. Ancak sadece "görünürdeki" (*zâhir*) anlamları tatmin edici olmayan metinler bu şekilde ele alınabilirler. Gerçekten *te'vil*'in geliştirilmesinin içine iki temel unsur girebilecektir: bir yandan retoriğin çok iyi bilinen *mecaz* veya *metafor* figürü, öte yandan "gizli anlam"ın (*bâtın*) araştırılmasında ve Philon'un ve İskenderiye Hıristiyan okulunun etkisi altında kolayca "alegori"ye (*mathal, tamthil*) dönüşecek olan "imge."

43. A.g.e., s. 233. İbni Teymiyye'nin tüm tutumuyla ilgili olarak bkz. onun daha önce zikredilen eseri *Bughyat al-Murtâd.*

44. Bütün bunlarda Goldzieher, *Richtungen*'den esinlenmekteyiz.

45. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, çeşitli yerler ve özellikle ikinci kısım, I. bölüm.

O halde metinlerin yorumu problemi, İslam'da Hıristiyan Patristiğinde olduğundan daha açık bir biçimde ortaya konmuş görünmektedir. Gerçekten ister Mu'tezililer ister "sonraki" dönem kelamcıları söz konusu olsun, kelamın *te'vil*'i, *mecaz*, *metafor* temelli olacaktır. Ve daha önce gördüğümüz gibi alegorinin kullanılması hemen hemen sadece "gizli anlam"cı (Batıni) mezheplerde, daha sonra da daha düşük bir derecede olmakla birlikte Sûfilerde ve İslam filozoflarında yaygınlaşacaktır. Bu son durumda o, açıklanması gereken metinlere göre metaforun kullanılmasıyla karışacaktır.

Bununla birlikte *te'vil* etrafında yapılan tartışmalar hem metaforu hem de alegoriyi konu alacak ve onları, sürekli olarak birbirlerine karıştıracaktır. Duruma göre *hakiki* veya *metaforik* olabilecek bir *lafzi* anlam düşüncesi, hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır. Buradaki problemin Hıristiyanlık'ta Antakya okulu ile İskenderiye okulu arasındaki tartışmadan ne kadar farklı olduğu konusunda daha önce yeterli bilgi vermiştik. Kelamın içinde okulların her şeyden önce görünürdeki anlam ile metaforik anlam arasında (yani mümkün bir lafzi anlamın iki anlaşılma tarzı arasında) tercih yapanlar olarak ikiye ayrıldığını da belirtmiştik. Ona burada şu açıklamayı ekleyeceğiz: Görünürdeki anlamdan metaforik anlama giden düşünce hareketinin, görünür anlamın alegoriye taşınmasından ayırt edilmemesi ölçüsünde alegorinin, yani en geniş anlamında mecazi anlamın bizzat kelamcılarda birden çok kez metaforun kullanılmasıyla karışacağı sezilmektedir. Bu ise *te'vil* yöntemlerinin değerlendirilmesini daha da hassas kılan bir şeydir.

Böylece, Müslüman çerçeveler içine yerleşmiş olarak benimsenen belli başlı tutumlar şunlardır: Kelamı ilgilendiren tartışma, bizim lafzi diye adlandırdığımız iki anlam -hakiki, asıl anlamla mecazi anlam- üzerine o kadar çok dayanmaktadır ki, onun, yani kelamın doğuşuna yol açan şey, *Kur'an*'daki insanbiçimci ayetlerin varlığı olmuştur.[46] Eski lafzi anlamcılar, bu insanbiçimciliği en görünür anlamında almak istemişler ve bunun sonucunda Tanrı'ya bedensel davranışlar ve özellikler mal etmişlerdi. Bununla halk üzerinde o kadar çok etkide bulunmuş ve Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında tüm bir tartışmaya yol açmış olan "cisimci" eğilimi kastediyoruz. Hıristiyanlar, Müslümanlara şöyle de-

46. Bkz. ikinci kısım, I. bölüm, s. 304-306.

mekteydiler: "Tanrı'nın bir taht (*arş*) üzerinde oturduğunu kabul ettiğinize göre bir tahttan daha değerli, kendisine daha layık olan bir şeyi, İsa'da cisimleşmesi olayında insani bir doğaya bürünmesini de haydi haydi kabul etmek zorundasınız." Vaktiyle *logos* ve *kelime* (*kalima*) üzerindeki kavgada[47] hakim olmuş olan ve belki yaratılmamış olan *Kur'an* tezine de kesinlikle yabancı olmamış olan bu tür bir tartışmada alışılan "diyalektik" karşısında bulunmaktayız.

Bu tür akıl yürütmelerde kullanılan tümüyle *ad hominem* (kişiye bağlı) yöntemin lafzi anlamcı eğilimlere karşı Mu'tezililer tarafından gösterilen şiddetli tepkide belli bir rolü alacaktır. Ancak öte yandan bu, toplumda rahatsızlığa yol açan bir tepki olmuştur. Bağdat halkının Hanbeli din bilginlerinin baskısı altında yeni yorum yöntemlerine karşı başkaldırdıkları görülmüştür. Ama Mu'tezililer gene de "tefsir bilimi"nde bu yöntemlerden değerli bir yardım almışlardır. Tefsir bilimiyle kelam bilimi birden çok kez birbiri içine girmiştir.

Daha Taberi (H. 225-310/M. 839-923) büyük bir seçmecilikle, kendini kabul ettirmiş olan bütün gelenekleri gruplandırmış ve *Kur'an* tefsirinde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklara başvurmakta tereddüt etmemiştir. Kelimenin mümkün olduğu kadar açık ve görünürdeki anlamını devam ettirmekle birlikte, bu anlam kendisine doyurucu görünmediğinde, daha özgür yorumlara gitmiştir. O, özellikle geniş bir biçimde Arap dilinin filolojik zenginliklerine başvurmuş ve kendisinden önce ama daha az açık bir biçimde Mucâhid'in yapmış olduğu gibi, birden fazla noktada teolojik ve polemik amaçlı dogmatik bir yorum taslağını ortaya koymuştur. Bundan dolayı, ana-akıma bağlı olduğunu söylemesine ve Mu'tezili kelama karşı çıkmasına rağmen Hanbeliler, onun yeterli olmayan bu "doğru görüş"e bağlılığını eleştirmekten geri kalmayacaklardır.

Mu'tezile okuluna gelince, o, bir süre bazen metafor bazen filoloji temeline dayanan dogmatik bir yorumun zaferini ilan etmiştir. Bağdat halkının muhalefeti, Mu'tezililerin tefsir biliminin kendisini derinlemesine etkilemelerine engel olmamıştır. Zemehşeri (H. 467-538/M. 1075-1143) onun büyük temsilcisi olacaktır. Akıl, dinsel bilginin ölçütü olarak kalmaktadır. Sadece

47. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 66.

"Kitap'ın Anası"[48] olan anlamı açık (*muhkam*) ayetler, görünürdeki (*zâhir*) anlamlarına göre anlaşılacaklardır. Ancak çift anlamlı (*mutashâbih)* ayetlerin, mümkün birçok yorumları olduğunu kabul etmek gerekir.[49]

Taberi'de olduğu gibi, kullanılan yöntem önce filolojik olacaktır. Böylece, "Tanrı'ya bakan yüzler"den söz eden ayetlerde "bakmak" (*nazara*) fiili, aynı zamanda "bir şeyi çok istemek" olarak da anlaşılabilir ve genellikle "bir şeye doğru" anlamında göz önüne alınan "*ilâ*" edatı, "iyilik, lütuf" anlamında bir substantif olabilir. O zaman yukarıdaki söz, "Rablerinin lütfunu elde etmek isteyen yüzler" olarak anlaşılacaktır.[50] Ve böylece Mu'tezililer, Tanrı'nın insanlar tarafından görüleceğini reddetmelerine uygun olan kutsal metinsel bir temele sahip olacaklardır.

Filolojik kaynakların olmadığı yerde retoriğe başvurulacaktır. Metafor bir belagat unsurudur. O halde *Kur'an*'ı, eşi olmayan ve olmayacak olan bu belagat şaheserini açıklamak için onu kullanmak meşrudur. Böylece, Mu'tezililer, örneğin *büyük misâk*'ta, yani Tanrı tarafından ezelde insan ırkına bahşedilmiş olan sözleşmede,[51] efsanevi bir *temsil*den başka bir şey görmeyi reddedeceklerdir. Aynı şekilde ve şüphesiz daha meşru olarak, bütün insanbiçimcilikler ortadan kaldırılacaktır.

c) *Eş'ariler*: Mu'tezililer karşısında Eş'ariler, eski lafzi anlamcılıktan uzaklaşmakla birlikte -ki bu olay, Hanbelilerin şimşeklerini üzerlerine çekmelerine neden olacaktır- metnin lafzına daha yakın durmaya çalışacaklardır. Onların, aklı dinsel bilgilerin ölçütü yapmayı reddettiklerini biliyoruz; öte yandan Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında hiçbir mümkün ilişki tesis etmeme konusunda da endişeleri vardır. Bunun sonucunda Eş'ari okulu iki, hatta üç mümkün tutumu kabul edecektir.

1. Önce *tawfîd*'e, yani "Tanrı'ya teslim olma"ya sığınmak üzere *te'vil* veya yorumdan kaçınan "eskiler"in (*salaf*) tutumu vardır. Bu-

48. "Onda Kitap'ın Anası (*umm al-kitâb*) anlamı açık (*muhkam*) ayetler ve çift anlamlı olan diğerleri (*mutashâbihât*) vardır" (*Kur'an*'ın baş kısmı, 3, 5).
49. Bu farklı yorumların meşruiyeti, hatta onların Tanrı'nın bir lütfu olduğu konusunda bkz. ikinci kısım, I. bölüm, s. 212.
50. *Kur'an*, 75, 22-23. Geleneksel anlam: "ve o gün, Rablerine bakan parlak yüzler." Mu'tezileci (örneğin Eş'ari'nin hocası olan el-Cubba'i tarafından teklif edilmiş olan) anlam: "ve o gün, Rablerinin lütfunu elde etmek isteyen yüzler."
51. *Kur'an*, 7, 171.

nunla birlikte hiçbir insanbiçimcilik, hiçbir cisimcilik kabul edilmeyecektir. *Kur'an*'ın onları söylemiş olmasından ötürü Tanrı'nın taht üzerinde oturduğu, gökten aşağı indiği, gözleri, elleri, kalçasının vb olduğu gerçek olarak kabul edilir. Ancak Tanrı tarafından bu metinlere verilen anlamın bilinmediği söylenir. Bu, özellikle İmam Malik'in benimsemiş olduğu söylenen tutumdur.[52]

2. Veya bir ilk açıklama çabası olarak bu insanbiçimci terimlerin, Tanrı'nın Yüceliğine uygun olan ama doğalarını bilmemizin mümkün olmadığı ve onlara karşılık gelen insani fiil ve niteliklerle de hiçbir ortak yanları olmayan fiil ve niteliklerin ifadesi olduğu kabul edilir. Bu bizzat Üstad Eş'ari'nin tutumu olmuş olan "nasıl olduğunu bilmeksizin ve sormaksızın" (*bilâ kayf*) kabul etme tutumudur.[53] Bu tutum, çoğu zaman "eskiler"in tutumuyla karıştırılır.[54]

3. Daha geç bir tarihte, hasım Mu'tezililerin, daha sonra da İslam filozoflarının etkisi altında "sonrakiler"in (*halaf*) kabul ettikleri tutum vardır: Bu, *te'vil*'e izin veren tutumdur. Senûsi onun İmam el-Harameyn'in öğretisi olduğunu söylemektedir.[55] Onun tipik bir örneğini, daha önce zikrettiğimiz Razi tarafından tümüyle kelamda *Kur'an* metinlerinin kullanılmasına tahsis edilmiş olan eserinde[56] gördük. Böylece Tanrı'nın "el"i, tüm insanlar üzerine uzanmış olan koruması olarak yorumlanmaktadır. "Gözler"i dünyaya olan inayetinin ve gözetlemesinin yoğunluğu anlamına gelmektedir[57] vb. Genellikle asli anlamında alınan *sâq* (kalça) kelimesine gelince ("O gün onların kalçaları açığa vurulacaktır"),[58] Razi başka birçoğunu izleyerek ve kelimenin kökünün ikinci anlamını hesaba katarak, filoloji temelinde, onu, "kıyametin korkunç olaylarının herkesin gözlerinin önüne serileceği gün"[59]

52. Bkz. Senûsi, *Muqaddimât*, s. 132-135.
53. Bkz. *İbâna*, s. 9.
54. Bâcûrî (*Jawhara*, s. 53) sadece iki tutumu kabul ediyor gibidir: 1. Eskilerin, Hicret'in 300. yılından öncekilerin veya başka bazı yazarlara göre 500. yılından öncekilerin tutumu; 2. Hicret'in 300. veya 500. yılından sonrakilerin tutumu. Senûsi'ye gelince, o, (*Muqaddimât*, s. 134-135) üç tutumu açık olarak ayırt etmektedir. Aslında ister "eskiler"e ister "yeniler"e bağlı olsunlar, Eş'ariler genel olarak ve diğer yorum tarzlarını dışarı atmaksızın, her zaman okulun *bilâ kayf*'ine bağlı kaldıkları iddiasında olacaklardır.
55. *Muqaddimât*, aynı yer.
56. *Kitâb asâs al-taqdis*'te.
57. A.g.e., s. 149.
58. *Kur'an*, 75, 29.
59. *Asâs al-taqdis*, s. 170-171.

olarak anlamaktadır. Bu, birden fazla noktada Mu'tezile'nin saf geleneklerine uygun olan ve kendisine bazen gizlice alegorinin giriverdiği metaforik yorumdur. Ama bu aynı eserde ve teklif edilen "yorumlar"ın arkasından yazar, kendisine karşı çıkmadığı "eskiler"in tutumuna da çok sayıda bölüm tahsis etmektedir.

"Eskiler"in ve "yeniler"in bu iki tutumu, bir *Kur'an* cümlesinin (3, 5) mümkün yorumu üzerine dayanıyor gibidir. Cümle, nokta işaretini koyduğumuz yere göre şu iki şekilde okunabilir: I) "[...] ama onun yorumunu ancak Tanrı ve bilimde derinlik sahibi olanlar bilebilir. Bu kitaba inanıyoruz, her şey Rabbimizden gelmektedir derler" II) veya "[...] ama onun yorumunu ancak Tanrı bilebilir. Bilimde derinlik sahibi olanlar ise "biz bu kitaba inanıyoruz [...]". Birinci okuma Mu'tezililer, İslam filozofları ve "sonraki" kelamcıların, "bilimde derinlik sahibi" olan kendilerinin yorumlarını meşrulaştırmak için öne sürdükleri tutumdur. Tüm insani yorumu reddeden ikinci ise lafzi anlamcıların ve "eskiler"in tutumudur.[60]

Daha sonra Eş'ari kelamı bu ayetin her iki okunuşunu da kabul edecektir. Bâcûrî "her şeyde kendisini Tanrı'ya teslim eden 'eskiler'in tutumunun 'daha güvenilir', buna karşılık 'sonrakiler'in tutumunun 'daha tercih edilebilir' çünkü daha bilgince ve daha kesin olduğunu, meseleleri daha iyi açıkladığını ve hasımları çürüttüğü"nü söyleyecektir.[61]

"Sonrakilerin yolu" içinde yer alan şu veya bu Eş'ari kelamcısı tarafından kabul edilmiş olan *te'vil*, birden çok kez, Mu'tezililerin, hatta İslam filozoflarının cüretkârlığıyla kesişecek, hatta onları aşacaktır.[62] Bununla birlikte okulun yorumları bütünü itibariyle daha ihtiyatlı olacaktır. Daha önce Taberi'nin işaret ettiği gibi, ancak "görünürdeki" anlamın gerçek bir imkânsızlıkla sonuçlandığı durumlarda *te'vil*'e izin verilecektir. Tüm taşmacı felsefesini Nûr suresindeki bir ayetin içine sokmaya çalışan İbni Sina'nınki[63] gibi bir mecazi anlam arayışı reddedilecektir. *Mîsâk Olayı*, kendi *tarih-*

60. Taberi'nin *Tefsir*'i, iki okumaya da uygun hadisleri vermektedir. Zemehşeri ve Beydâvi, *te'vil*'i meşrulaştıran birinci okumanın tarafını tutmaktadırlar. İbni Rüşt'ün *Fasl*, 10-12. sayfalarda bu okumadan nasıl yararlandığını biliyoruz.

61. *Jawhara*, s. 53.

62. Goldziher, *Dogme*, s. 101-102; Eş'ariliğin kurucusu ile onun daha sonraki öğrencileri arasındaki farkı gayet iyi göstermektedir.

63. Daha önce zikretmiş olduğumuz *Tis'u Rasâ'il* metni, İstanbul neşri, s. 85-87; *İshârât*, s. 126 vd.

sel anlamında korunacaktır. Tanrı'nın gözle görünmesi konusunda da aynı tutum izlenecektir vb. Eş'arici dogmatik ile Mu'tezili dogmatik arasında bütün bu noktalardaki farklılık, bundan kaynaklanacaktır. Daha doğru bir şekilde söyleyelim: "Yenilerin yolu" da içinde olmak üzere, sonraki Eş'arilerin kendilerini daha özgür bir *te'vil*'e bırakmalarına mani olan şey, Eş'arilik'te ta baştan itibaren tespit edilmiş olan bu, dogmatiklerin farklılığı olmuştur.

Her halükârda gramer ve tefsir okullarının kelamın kutsal metinsel kanıtları üzerinde meydana getirmiş olması mümkün etkiyi görmekteyiz.[64] Gerçekten de iki bilgi, temel bir önem kazanmaktaydı: metinleri analiz etmek için dilin gramerle ilgili her türlü kaynağına sahip olmak ve tefsirciler tarafından *Kur'an*'ın şu veya bu pasajına bağlanan çeşitli hadislere sahip olmak. Gramer ve tefsirlerin bilgisi olarak anlaşılan yorum, kelam için gerçekten vazgeçilmez olan alet bilimlerdir.

Ancak gramercilerle tefsircilerin kendileri de yukarıda gördüğümüz gibi kendi aralarında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Mutlak olmamakla birlikte, okullar arasında şu veya bu yorum üstün gelecektir. Yüksek din bilginlerinin çoğunluğuna, hiç olmazsa belli bir okulun bilginlerine uygun düştüğünden ötürü "doğru", sahih" yorumların yanında fazla kişisel olduğu, gelenekle fazla uygunluk içinde olmadığından ötürü "şüpheli" yorumlar olacaktır. İsterseniz şöyle diyelim: Gramercilerin ve yorumcuların gelenekleri, kelamla ilgili olarak, Hıristiyan teolojsindeki "muhtemel deklaratif" kaynakların rolünü oynayabilirler ama bu onların değerleri hakkında hüküm vermek üzere kelamda "etkili deklaratif" bir kaynağa dayanmak imkânı olmaksızın böyle olacaktır; öyle ki, *Kur'an* metninin mutlak bir biçimde tespit edilmesiyle sonuçlanan öğretiyle ilgili bir yetkili başkanlığın olmaması, her zaman aynı metnin kullanılmasında bir rastlantı unsurunun varlığının devam etmesine imkân verecektir. "Müteşabih" ayetler etrafında tartışmalar, böylece normal olarak, devam edecektir.

C. *Hadisler (Muhammed'in sözleri)*

Otorite kanıtlarının ikinci büyük kaynağını hadisler, yani Muhammed'e mal edilen sözler veya onun tarafından gerçekleşti-

64. İki büyük rakip gramer okulunun, Basra ve Kûfe okullarının *Kur'an* yorumları üzerine birinci derecede bir etkide bulunmuş olduklarını hatırlatalım (bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 68-72).

rilmiş ve kesintisiz bir doğru şahitler zinciri tarafından nakledilmiş fiiller, kısaca Muhammed'in Sünnet'inin şahitliğinin kendisi teşkil edecektir.

1. *Genel düşünceler*: Burada hadis biliminin yapısı ve yöntemleri üzerinde uzun uzadıya durmak zorunda değiliz. Bu yöntem, konusu, hadisin içeriğinin kendisi *(matn)* değil, sadece nakledici-ler zinciri *(isnâd)* olan ama büyük bir özenle uygulanan tarihsel dış eleştiri yöntemidir. Bundan tamamen ve özellikle İslami olan ve Hicri III. yüzyılda altı derleme (külliyat, koleksiyon) içinde düzenlenmiş olan bir disiplin ortaya çıkacaktır. Bu derlemeler o zamandan bu yana farklı değerlendirmelerle birlikte birer otorite konumunu kazanmışlardır. Hadisler birbirlerinden farklı tüm bir "not vermeler" dizisinin konusu olabilirler. Nakilciler zincirine göre, birçok veya sayısız nakilciler zincirinin aynı metne ulaşmalarına veya ulaşmamalarına göre, devşirilmiş oldukları kaynaklara göre onlar, tam "sağlıklı" *(sahih)*, "iyi" *(hasan)*, şüpheli, nadir, tek, gevşek vb olarak[65] sınıflandırılırlar. En "sağlıklı" olan hadisler, ilk ve en ünlü iki derleme, Buhari ve Müslim'in derlemeleri tarafından bu şekilde sınıflandırılmış olan hadisler olacaklardır.[66]

Kelam bilgininin, fazla kusurlu, "hastalıklı" *(ma'lûl)* bir zincire sahip olarak reddedilmesi gereken hadisler dışında, her türlü hadisten yararlanma imkânı vardır. Şüphesiz, bu şekilde yardıma çağrılan bir hadise dayanan akıl yürütme veya kanıtın değeri, o hadisin kendisinin değeri kadar olacaktır. "Sağlıklı" hadis "iyi" hadise, o da şüpheli hadise vb üstün gelecektir.

Gevşek *(mursal)* ve "kudsi" *(qudsî)* hadislerin de kullanılmasına işaret etmemiz gerekir. Teknik olarak, Peygamber'e kadar geri giden ama nakilciler zinciri Sahabe'yi atlayarak açık olarak ancak onlardan sonraki kuşakla *(tâbi'ûn)* başlayan hadisler, "gevşek"tir. Ebu Hanife ve Malik, onların geçerliliğini kabul etmekteydiler. Ama daha sonraki hukukçularda durum değişecektir. Tasavvufta gevşek hadis, bir peygambere (sadece Muhammed'e değil, örneğin Vaftizci Yahya'ya, İsa'ya, Hızır'a vb) mal edilen ve içeriği sadece kısa bir biçimde bir nakilciler zincirine işaret edilmesinin yeterli

65. Bkz. aşağıda s. 586, 73 numaralı dipnot.

66. Genel olarak zikredilen diğer hadis derlemeleri Abû Dâwûd, Tirmidhî, Nasâ'î ve Ibn Mâja'ninkilerdir. Onlar yalnız değildirler. İbni Hanbel'in derlemesi de zikredilebilir.

olacağı kadar güvenilir olan hadistir. İlk Sûfîler, Muhammed'in veya diğer peygamberlerin kendilerine söylediklerini iddia ettikleri doğrudan mesajlarına gevşek hadis (*hadis mursal*) adını vermekte tereddüt etmemekteydiler.

Hadis kudsi, daha kesin olarak bu kez içinde konuşanın doğrudan Tanrı olduğu mistik bir mesajdır. Muhammed veya diğer bir peygamber tarafından alınan tanrısal bir söz gibi takdim edilen *kudsi hadis*, çok özel bir saygının konusu, deyim yerindeyse Ku'ran'a bir çeşit ek (*addendum*) gibi bir şey olacaktır. Ancak o *Kur'an*'ın sahip olduğu mutlak "kutsallık" halesi içine dahil edilmeyecektir. *Kudsi hadisler*in sayımları bu zihniyet içinde yapılmıştır.

Bununla birlikte tanrısal mesaj doğrudan, salt bir *veli*'ye hitap edebilir. Hallâc gibi bazı Sûfiler kendileri tarafından alınmış olan *kudsi hadisler*i bu şekilde aktarmışlardır. Daha çekingen olan başka bazıları ise halka onları, *mursal hadisler*e, yani bilinen tek bir peygambere geri giden ve ancak gevşek bir naklediciler zincirine sahip olan hadislere çevirerek iletmişlerdir.[67]

Kelamda bazen, hatta Bâcûrî gibi sıkı bir Eş'arici'de, teklif edilen belli bir görüşü desteklemek üzere *kudsi* bir hadisin zikredilmesi olayıyla karşılaşacağız.

Hadis biliminin titizliğine rağmen, nakil zincirlerinin *dış eleştirisi*nin yanılmazlıktan uzak olduğuna şüphe yoktur. O, metnin kendisinin *iç eleştirisi*ni dış eleştirisine eklemeye cesaret edemediği ölçüde daha da az yanılmazdır. Bundan ötürü, emin bir değişmez nakilciler zinciri bir kez teessüs etti mi, onun şemsiyesi altında, örneğin siyasi kavgalara göre uydurma hadisleri tedavüle sokmak çok çekici gelmekteydi.[68] Ayrıca hadislerin bolluğu o ölçüdedir ki (sadece Buhari'nin derlemesinde on bin hadis söz konusudur), okullar arasındaki tartışmalarda bir hadisin karşısına başka bir hadisi koymak seyrek rastlanan bir durum değildi. Sadece büyük temalar tespit edilmişti ve onlar herkes tarafından kabul edilmekteydi.

2. *Hadislerin kullanılmasının bazı ilkeleri*: Hızlı bir biçimde iki meseleyi anmakla yetineceğiz.

67. Sûfilikte *mursal hadisler*le *kudsi hadisler* hakkında bilgi için bkz. Massignon, *Lexique*, s. 100 vd; *Passion*, s. 510-511.

68. Metnin bir iç eleştirisi, şüphesiz bu şekilde tesis edilmiş olan çok sayıda hadisi tarihlendirmeye imkân verecektir.

a) *Yorumlama*: Kurallar, şu farkla *Kur'an*'ın yorumlanmasındaki kuralların aynı olacaktır: Mu'tezililer ve sonraki dönem kelamcıları, hadislerle ilgili olarak filoloji temelli metaforik veya alegorik yorumları daha istekli olarak kullanacaklardır. Ve Mu'tezililer birden çok kez, genel olarak kabul edilen hadisleri uydurma olarak kabul etmekte tereddüt etmeyeceklerdir.

b) *Yürürlükten kaldıran ve kaldırılan metinler*: a) Kelam bir konuda fıkıhla görüş birliği içindedir:[69] Nasıl ki bir *Kur'an* metninin başka bir *Kur'an* metnini yürürlükten kaldırması mümkündüyse, bir hadisin başka bir hadisi hükümsüz kılacağı durumların da olması mümkündü.[70] b) Bir hadis kendisinden sonra gelmiş olan bir *Kur'an* metni tarafından da yürürlükten kaldırılabilir; örneğin Kudüs'ün namaz sırasında kendisine dönülmesi gereken yön olduğunu emreden hadis, Mekke'deki Ka'be'nin yön olarak alınmasını emreden *Kur'an*'ın 2. suresi, 139 numaralı ayetiyle yürürlükten kaldırılmıştır. c) Bir *Kur'an* metninin bir hadisle hükümsüz kılınması da mümkündür: Vasiyetin anne baba ve yakınlar lehine yapılmasını emreden *Kur'an*'ın 2. sure, 176 numaralı ayeti, hukuki bakımdan "doğal mirasçılarla ilgili olarak vasiyetle düzenleme yapılamayacağı"nı emreden hadis tarafından yürürlükten kaldırılmıştır.

Ancak hadislerin kullanılması, kelamda, fıkıhta olduğu kadar önemli değildir. Fıkıhta o, *Kur'an* metnini çeşitli hukuki buyruklarla tamamlama ve açıklığa kavuşturma görevine sahip olduğu için temel öneme sahiptir; öyle ki fıkıh, bunun sonucu olarak *Kur'an*'la Sünnet'in ilişkileri problemini çözmek zorunda kalmış ve *pratikte Sünnet'in buyruklarının üstünlüğünü kabul etmiştir.* Kelam, artık hukuki olmayan, dogmatik olan kendi bakış açısından, böyle bir problemle karşılaşmak zorunda kalmamıştır. Hadisler kelamda gerçekten bir tezin basit doğrulayıcısı (*confirmatur*) veya özellikle ilk yüzyıllarda bir akıl yürütmenin öncülleri olarak ortaya çıkarlar ama onların ifade ettikleri dogmatik içerik, hadislerin kendilerinden hareketle bir karşılaştırılmaya tabi tutulmaz. Bu içerik, cemaatin görüş birliğinin onları kabul etmiş oldu-

69. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 81. İbni Haldun'un *Muqaddima*'sının Türkçe çevirisinin hatırlattığı gibi (bkz. Slane çevirisi, II, s. 464, 2 numaralı dipnot), yürürlükten kaldıran ve kaldırılan hadislerin incelenmesi birçok özel eserin konusu olmuştur.

70. Örneğin, Bâcûrî'nin dediğine göre (aynı yer) "Ben sizin mezarları ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Onları ziyaret edin" şeklindeki hadisi, Peygamber'in kendisinin başlangıçta ilan ettiği yasağı yürürlükten kaldırmaktadır.

ğu şekilde *sam'iyyat*, yani geleneksel bilgiler grubu içine bir bütün olarak girer. Öte dünyanın halleriyle ilgili çok sayıda ayrıntının durumu budur. Bu dogmatik içerik bir kez kabul edildikten sonra kelama yalnızca mümkün olduğu her seferinde kanıtlarla, bunun tersi durumda ise *Kur'an* metinleri veya "sağlıklı" (*sahih)* olduğu kabul edilen hadislerle onu desteklemek kalır.

Bununla birlikte hadislerin bu kullanımında hafif bir gelişmeye işaret edelim: Eş'ari'nin *İbâna*'si gibi en eski eserler, bir hadisi zikrederken onun nakilciler zincirini tam olarak veya kısmen tekrar etmekten hoşlanırlar. Bu adet, daha sonraki eserlerde, "nakilciler zinciri" tarafından sağlanan güvenceye daha az değer verilmesinden ötürü değil, anlaşıldığına göre daha ziyade hadis biliminin daha ileriye gitmiş olan uzmanlaşmasından ötürü, genel olarak kaybolur. *İsnâd*'ı tesis etmek ve denetlemek, hadis biliminin görevidir; kelama (ve diğer dinsel bilimlere) ise (sadece) bu şekilde güvencesi verilmiş olan metni kullanmak düşer.

3. *Haber*: Kelamda daha genel olan *haber* veya "bilgi" (*information*) probleminin, tüm eserlerde karşılaşmadığımız ve Bâkıllânî'nin *Tamhîd*'i gibi İmam el-Harameyn'in de genel girişlere değil, halifeliği ele alan bölümlerin başına yerleştirmiş olduğu metodoloji probleminin kendisine bağlı olduğu şey, otorite kanıtları olarak hadis ve *icma*'nın (bir aşağıdaki alt bölüme bkz.) oynadığı roldür:[71] Bunun nedeni, halifelik veya en yüksek yöneticilikle (*İmamet)* ilgili her şeyin, "haberler"in tanıklığına dayanmasıdır. Başka yazarlar, örneğin Fahreddin Razi, onu yeri geldiğinde, gerçek mucizeler ile Peygamber'e atfedilen gerçek olmayan mucizeleri ayırt etmek için ele alırlar.[72]

Burada ortaya konan ayrım, yakından bildiğimiz *mutavâtırât*, çok sayıda doğru nakilci zinciriyle gelen haber, yani çok sayıda ve birbiriyle uyuşan tanıklıklardan doğan haberle, *âhâd* hadisler, yani tek bir naklediciye veya hemen hemen tek bir insanın tanıklığına dayanan haber ayrımıdır. Sadece birinciler, "haber"in doğruluğunun güvencesine sahiptirler.

Öte yandan bu tanıklıkların sayısının kaç olması gerektiği açıklığa kavuşturulmamıştır. İmam el-Harameyn onun dinleyicide anlatılan olayın doğruluğunu hissettirecek sayıda olması ge-

71. *İrşâd*, Arapça neşir, s. 231 vd, Fransızca çeviri, s. 345 vd.
72. *Muhassal*, s. 151-152.

rektiğini söylemektedir. Bunun dışında çok sayıda insan tarafından sağlanmış olsalar bile haberler, teknik "*âhâd*" adını alacaklar, ancak akılsal bir kanıt veya bir mucize veya kendisi bir mucizeye dayanan bir tasdik tarafından desteklenmeleri durumunda "kanıtlayıcı" olarak kabul edileceklerdir.[73] Cemaatin din bilginlerinin görüş birliği de bir *mutavâtır* (haber) örneğidir ve dolayısıyla "kanıtlayıcı" bir haber olarak göz önüne alınmak durumundadır. Din bilginlerinin görüş ayrılığı içinde olmaları durumunda ise her grup kendi görüşünü yalnızca "muhtemel" olarak görmek zorundadır.

Burada nakilcilerle gelen bilgilerin bir uygulamaya konulması denemesi karşısında bulunmaktayız. Fakat bu kurallar, tam gelişmelerini sadece "*hukuk usûlü*" sayesinde bulmuşlardır. Kelam sadece onları ondan almıştır ve *icma*'nın geçerliliğinin incelenmesi konusunda *İrşâd*'ın bizi açık olarak kendisine gönderdiği şey, bu hukuk *usûl*'üdür (*usûl al-fıkh*).[74]

D. *İcma (görüş birliği)*

İcmâ, İslam hukukunun üçüncü "kaynağı"dır. İslam'ın kurumsal bir örgütlenmeye sahip olmaması olgusundan çok etkilenen Batılı İslam araştırmacılarının çoğunluğu, *icma*'da halkın sesinin (*vox populi*) hemen hemen bilinçsiz bir ifadesini görürler.[75] İlerde kendisine tekrar döneceğimiz "zımni" diye adlandırılan *icma*'ya, gerektiğinde, uyması mümkün olmakla birlikte bu tanım yeterli değildir. Örgütlenmemiş olmakla birlikte bu görüş birliği (*consensus*) kendisini bazı sözcülere bırakır.

Bu bakış açısından *icma*'nın kendisiyle karşılaştırılabileceği şey, Katolik Hıristiyanlık'taki din bilginleri toplantılarında (*conciles*)

73. Metnin nakil "yollar"ıyla ilgili olarak hadis bilimi *mutavâtır ve âhâd* hadisler dışında, başlangıçta güvene layık en az üç şahit tarafından nakledilen "meşhûr" (tanınmış, yaygın) hadisle ("meşhûr" hadis, başlangıçta "âhâd" olan ama daha sonra yayılmış olan bir hadis olabilir), en az iki şahit tarafından nakledilen ama fazla yayılmış olan olmayan "aziz" (değerli) hadis, zinciri şu veya bu kuşak içinde ancak tek bir insan tarafından temsil edilen "*garib*" (nadir) hadis arasında ayrım yapar. "*Mutlak garib*" hadis, ikinci kuşaktan, yani Sahabe'den sonraki kuşaktan, "tabi'ûn"dan geçerken onlar arasında ancak tek bir kişiden nakledilen hadistir. "*Meşhûr hadis*", *mutavâtır* hadisin otoritesine sahip olmamakla birlikte, tümüyle geçerli kabul edilir (bkz. *EI*, Juynboll tarafından yazılmış olan *Hadis* maddesi, s. 204).

74. S. 235/350.

75. Goldziher, *Dogme*, s. 45. Lammens'in (*L'Islam, croyances et institutions*, Beyrut, 1926 s. 104-108) ve Macdonald'ın (*EI*, *İdjmâ* maddesi) görüşlerine de bkz.

alınan kararlardan çok, Protestan Reformu'nun başlangıcında geliştirilmiş olan *consensus* kavramıdır. "Özgür inceleme" (*libre examen*) ilkesini, Reformcular, fazla kolayca kendilerine mal edilmek istenen şekilde tümüyle bireyci bir anlamda almamaktaydılar. O, aslında Protestanlık içinde yalnızca "liberal" akımlar tarafından gerçekten benimsenmiş olan bir ilkeydi. Luther'e, ondan daha da çok Melanchton tarafından düzenlenmiş olan Lutherci Kilise'ye göre özgür incelemenin güvencesi, bir çeşit müminler cemaatinin *consensus*'üydü. Bu *consensus*'ün dogmatik bir işlevi olduğu kabul edilmekteydi ama ona sadece cemaat, cemaat olarak sahipti; çünkü onun kaynağı, her müminin, cemaati her zaman kendisine geri götürmesi mümkün (ve zorunlu) olan *Kitab-ı Mukaddes*'in doğru bilgisiydi.[76] Cemaatin sözcüleri olan Protestan papazların basit müminlerin öğretisel hüküm verme yetkilerinden ayrı bir hüküm verme yetkileri yoktur. Calvinci Reform'un papazlarına daha açık bir şekilde tanıdığı rehberlik rolüne rağmen, onun da *consensus* kavramı esas itibariyle bu bir öncekinden farklı değildir. O halde her ikisinde, yani gerek Lutherci gerek Calvinci akımda ortaya çıkarılması İslami *icma* kavramı kadar zor olan bir "doğru görüş" (*orthodoxie*) kavramı vardır. Ancak Protestan kiliseleri, hiç şüphesiz Müslüman cemaatinden daha kesin bir biçimde bu olgunun bilincinde olmuşlardır. Protestan *amentü*'yü (*credo*) tesis etmekle görevli olan ve gerek Lutherci Augsbourg "Confession"unun gerek diğer ve daha sonraki İsviçre "Confessionu"nun birer örneği olarak kaldıkları "Confession"lar bundan kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte arada bir fark vardır: Protestan teologları Kilise'nin Kilise olarak fiilen yanılabileceğini ama Luther'in dediği gibi[77] bu hatasında devam edemeyeceğini kabul ederler. Yanılmazlık, Protestanlık'ta, ancak çağlar içinde göz önüne alınan cemaatin genel yargılama yetkisiyle ilgili olarak kabul edilir. İslam'da ise bunun tersine, eğer kararı uygun bir şekilde alınmışsa,

76. "Reformcu"nun rolü budur. Bu görüşü Tanrı'nın her yüzyılda Peygamber'in ümmetine bir "reformcu" göndereceğine ilişkin Müslüman görüşle karşılaştırmak mümkündür. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 107, 230 numaralı dipnot.

77. "Ecclesia errare potest, sed non potest in errore manere." Calvin, Karl Barth ve Calvincilere göre insanlara hatalar öğretilebilir ama her zaman, her devirde hakikatin de öğretilebilir olması gerekir. Papalık döneminde (Protestan Reformu'ndan önce) *İncil* gölgede kalmaktaydı ama ortadan kaldırılmamıştı. Ve Kilise'nin Havariler döneminden bu yana sürekliliğini sağlayan şey, resmi öğretim hatalı olmuş olsa bile, bütünsel hakikatin devamlılığı olmuştur.

icma yanılmazdır. Fakat onun, bundan dolayı Katolik Kilisesi'nin din bilginleri toplantılarında alınan kararlar biçimi altında yargılama yetkisiyle aynı şey olması söz konusu değildir. Müslümanlar, *Tanrı'nın* temsilcileri, örgütlenmiş bir kilise olarak değil, *halkın* temsilcileri olarak Peygamber'in cemaatine vaat etmiş olduğu yanılmazlıktan pay alırlar. Böylece *icma*'nın *cemaatin, din bilginleri tarafından temsil edilen görüş birliği* olduğunu söyleyebiliriz.

Ama hangi din bilginleri tarafından? *İcma*'yı yaşayan ve gelişen bir ifade biçimi yapmaya yönelen Şafii'nin öğretisine göre, her devirde fiilen hayatta olan din bilginleri tarafından. *İcma*'yı artık olmuş bitmiş ve sabitleşmiş bir gelenek yapmak isteyen Hanbeli'nin öğretisine göre ise sadece Peygamber'in Sahabe'si ve onu izleyen kuşak tarafından. Çağdaş reformcu harekette açık olarak üstün gelen şeyin Şafii'nin öğretisi olduğunu söyleyebiliriz. Onda Sahabe ve ondan sonraki kuşağın *icma*'ı ise yalnızca ayrıcalıklı yerini korur.

O halde *icma*'yı bir yandan yeni koşulların doğurduğu belli bir olay veya fiil, diğer yanda Kur'ani geleneğin öğretimi arasında bir uygunluk olup olmadığı konusunda yargıda bulunan belli bir dönemin yüksek din bilginlerinin, özellikle de Peygamber'in Sahabesi'nin görüş birliği olarak tanımlayacağız. *İcma* ile ilgili olarak genellikle kabul edilmiş olan kutsal metinsel temel, Peygamber'in "Ümmetim bir yanlış üzerinde birleşmeyecektir" şeklindeki hadisi, ikinci olarak da Şafii'den bu yana *Kur'an*'ın 4. suresinin 115. ayetidir.[78]

Birkaç düşüncemizi belirtelim: *İcma*'da görüşlerini belirten din bilginleri bunu cemaatin temsilcileri olarak yaparlar. Onlar, "çözen ve bağlayan insanlar"dır (*ahl al-hall wa l-'aqd*). *Kur'an* ve sünnet hakkında bilgi ve sağlıklı bir yargıda bulunma gücüne sahip her Müslüman'ın kesin olarak görüşünü belirtme hakkı vardır ve bu hakka saygı göstermek için kararların oybirliğiyle alınmış olması gerekir. Mecburen *icma* kudretine sahip bütün insanları içine almayan, alamayan küçük bir din bilginleri grubu, herhangi

78. "Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız." Okulun bir rivayetine göre Şafii'nin bu Kur'ani temeli bulması için üç gün boyunca o kadar yoğun bir araştırma ve düşünme faaliyetinde bulunması gerekmiştir ki, sonunda hastalanmış ve güçsüz kalmıştır (bkz. Goldziher, *Dogme*, s. 45).

bir durumda bir konu üzerinde görüşünü ortaya koyar. Bu sınırlı grup içinde yetkili bir ses, alınmış olan bu karara karşı çıkmadığı müddetçe oybirliğinin sağlanmış olduğu kabul edilir. Bunun bir çeşit olumsuz "karşı çıkma özgürlüğü" (*liberum veto*) olduğunu söyleyebiliriz. Veya -ki bu da çok az rastlanan durum değildir- bir din bilgini veya okul tarafından bir görüş ileri sürülür ve bu görüş başkaları tarafından kabul edilir veya daha basit olarak uzun bir uygulamanın sonucu olarak benimsenir, kelimenin gerçek anlamında din bilginlerinin bir araya gelmesi olayı olmaksızın yavaş yavaş bir oturmuşluk kazanır ve pratik bir *icma* teessüs etmiş olur.[79] Bu, yazarların ancak bir ihtimal değerine sahip olduğunu söyledikleri "*zımni*" *icma*'dır. Kesin değere sahip olan ise yalnıca *açık icma*'dır.

İcma, ilke olarak, geriye alınamaz. Ama gerçekten kesinlik değeri kazanmış *icma*, Sahabe'nin ve onu takip eden kuşağın *icma*'*ıdır*. Diğer durumlarda işleyiş tarzı göz önüne alınırsa, henüz görüşünü belirtmemiş bir din bilgininin her zaman için söz konusu *icma*'nın yeniden gözden geçirilmesini isteyebileceğini tahmin edebiliriz. Kuşaklar boyunca bu imkân varlığını devam ettirmiş midir? Günümüzün reformcularına göre evet. Belli bir koşullar topluluğuna bağlı olan herhangi bir hukuki, hatta dogmatik karar, koşullar değiştiğinde değiştirilebilir. "*Bir icma'nın tesis ettiğini başka bir icma ortadan kaldırabilir.*"[80] Bu geleneksel olarak, "*zımni*" *icma*'da, zaten mevcuttu. Daha sonraki bir *açık icma*, daha eski olan bir *zımni icma*'ya üstün olma özelliğine sahip görünmektedir.

O halde İslam'ın din bilginlerinin görüş birliği, Müslüman cemaatinin kendisinin, bu cemaati en yüksek ölçüde temsil eden in-

79. Hâlâ tartışmalı olarak kalan tipik bir özel olay, "veliler (evliya) kültü"dür. O, Sûfi etkiler altında resmi İslam tarafından olgusal bir gerçek olarak kabul edilmiş, İbni Teymiyye gibi "safçı"lar (*puristes*) tarafından mahkûm edilmiş, daha sonra XVIII. yüzyıldan itibaren onun Vahabi öğrencileri tarafından da reddedilmiş ve özellikle günümüzde Yakındoğu'da reformcu Selefi hareket veya Cezayir'de "ulema" hareketini savunanların, yani "yeni-Vahabiler"in şiddetli saldırılarına uğramıştır.

80. Bu, Selefi anlayışlara çok yakın bir görüştür. Reşid Rıza buna dayanarak müzik aletlerinin kullanılması ve faizle para verme konusunda getirilmiş olan yasakların yeniden gözden geçirilmesini istemektedir (*Hilâfa*, s. 84; 98, Fransızca çevirisi, s. 141; 165). Hatta bazı Selefiler, bu ilkeyi *Kur'an*'daki çok kadınla evlilik konusundaki izne uygulamışlardır. Onlar *Kur'an* tarafından tespit edilmiş olan koşulların artık yerine getirilemez olduğunu ileri sürerek bu iznin artık geçersiz olduğunu söylemektedirler.

sanlar tarafından ifade edilmiş olan sesidir ve İslam'ın hiçbir zaman Hıristiyanlık'takine benzer bir din bilginleri kurulu örgütlenmesini tesis etmeyi neden düşünmemiş olduğu anlaşılmaktadır.[81]

Ancak *icma*'yı, özel olarak *dogmayla ilgili meseleler* üzerinde yargıda bulunan bir çeşit tinsel en yetkili makam yapmak, tamamen yanlış olacaktır -bu özelliği bakımından o, Protestan *consensus*'tan ayrılmaktadır-. *İcma*'nın rolü, özetle tinsel olduğu kadar dünyevidir; daha doğrusu yasama (*legislatif*) ile yargı (*judiciaire*) arasında bir yerdedir. O, bir yandan *Kur'an*'ın yasalarını, öte yandan yeni olaylarla ilgili yargı kararlarını açıklığa kavuşturur.[82] Bundan dolayı *icma* da "teolojik bir yer"den daha doğrudan bir "hukuk kaynağı" olacaktır. Kelamcılar *icma*'yla karşılaştıklarında, onu biraz Hıristiyan teologlarının Kilise hukuku uzmanlarının (*canoniste*) *consensus*'ünden yararlanmalarının mümkün olmasına benzer bir şekilde kullanacaklardır. Ama hangi kilise hukuku uzmanlarının? Müslüman dogmalarının *hukuki özelliğinden ötürü* yeri geldiğinde teolojik meseleler hakkında da bilgi sahibi olan kilise hukuku uzmanlarının... Peki, hangi *consensus*'tan? Doğruluk ölçütünü en üst makamın güvencesinden almayan, kendisinde bulmak zorunda olan bir *consensus*'tan. Ne pahasına olursa olsun, onun eşdeğeri olan bir şey bulmak istiyorsak, onu Hıristiyan teolojisindeki "etkili olmayan deklaratif yerler"de aramamız gerekecektir.

81. Günümüzde Selefi reformcular veya (Hindistan'da Muhammed İkbal gibi) diğerleri, yeni kararlar alma yetkisine sahip Müslüman meclisler teklif etmektedirler. Ancak işin içine soktukları *icma* ilkesine rağmen bu meclislerle ilgili projelerde Batı parlamentoculuğunun güçlü etkisini görmek gerekir. Bundan, şöyle temel bir değişiklik çıkmaktadır: Bu meclislerde kararlar artık oybirliğiyle değil, oyçokluğuyla (Reşit Rıza'nın istediği üçte iki çoğunluktur) alınacaktır. Bundan başka, onun gerisinde tinsel bir iktidarın değil, İslam ülkelerinin *siyasi* örgütlenmesinin ne olması gerektiği hakkında bir araştırma söz konusudur. Ve *icma* kavramı reformcuların planlarında ancak tinsel ve dünyevi alanların geleneksel özdeşliği adına işin içine karışmaktadır. Pratikte, Batı'nın etkisinde bulunan bağımsız Müslüman ülkeler, meclislerini (parlamentolarını) sadece dünyevi ve anayasal bakış açısından örgütlemektedirler. Reformcuların araştırma ve teklifleri daha çok sitenin gerçek anlamında Müslüman örgütlenmesinin ilkelerini yeniden ortaya koymak ve korumak yönünde *a posteriori* bir girişim olarak görünmektedir.

82. Burada Ferisiler ve Rabbinler tarafından Yahudi *halâkhâh*'sinin geliştirilmesiyle ilgili bir karşılaştırma yapılabilir. Genel ilke aynıdır: vahyedilmş bir temelden, *Tevrat*'tan hareket etmek ve mümine nasıl davranması gerektiğini buyuracak olan pratikle ilgili bir külliyatı açıklığa kavuşturmak ve tespit etmek. Ancak işleyiş ilkesi farklıdır: Yahudilik'te din bilginleri tarafından *çoğunluk usulüyle* alınmış ve *her zaman geriye alınabilir* olan kararlar söz konusudur.

Her halükârda kelamcıların kendilerinin *icma*'ı basit olarak yalnızca muhtemel olacaktır. Sonraki yüzyılda şerhçiler ve haşiyeciler, kendi okullarının belli başlı üstatlarının *icma*'ına dayanacaklar ve onlardan ayrılmanın cüret isteyen bir davranış olacağı sonucuna varacaklardır. Ama burada söz konusu olan, sadece bir okulun kendi içinde, hatta onun şu veya bu kolu içinde tesis edilmiş olan *icma*'dır. Bu *icma*'nın değeri, belli bir mezhebin içinde kabul edilmiş hukuki kararların değerine benzer. Bağdâdî'nin onları artık kelimenin gerçek anlamında bir "bilgi kaynağı" olarak görmediğini görmüştük. O, onları özel olarak sınırlı bir nakilciler zinciriyle erişilmiş olan bilgilere bağlamaktaydı.

Kelamda *otorite kanıtları*nı kullanmanın hangi koşullara bağlı olduğunu görmekteyiz. Onlar, kendilerini kabul eden okulun içinde belli bir ayrıcalıklı güce sahipti ama bu, kanıtlayıcı değeri itibariyle sınırlı bir güçtü. İster bir tefsircinin yorumu, ister bir hadisin başka bir hadise tercih edilmesi, ister din bilginlerinin veya kelamcıların *icma*'ları söz konusu olsun, otorite kanıtlarının tümünün durumu buydu. Sadece *Kur'an*'ın bazı anlamı "açık" (*muhkam)* ayetleri, herkes tarafından kabul edilen bazı hadisler ve Sahabe'nin *icma*'ı tartışılmaz bir değere sahiptir.

E. *Otorite Argümanlarının Genel Menzili*

1. *Veri olan şey*: Otorite kanıtlarının menzili kelamda ikili bir bakış açısından incelenebilir: I) Peygamber vasıtasıyla Tanrı'dan gelmiş olan şeyler olmaları itibariyle iç değerleri açısından (vahyedilmiş bir veriyle ilgili İslami anlayış), yani akılsal kanıtlara karşıt olarak geleneksel kanıtlar olma özellikleri açısından ve II) kanıtlayıcı güçlerinin derecesi açısından. Bu ikinci açıdan konuyu ancak bir sonraki alt bölümde (aşağıda "teolojik çalışma" alt bölümünde) inceleyeceğiz.

Otorite kanıtlarının kullanılmasının İslam'da en azından gizil olarak "veri olan şey" kavramına dayandığına şüphe yoktur. Bu kavramın Hıristiyanlık'ta olduğu gibi tanımlanmış ve tartışılmış olmadığı şüphesizdir. Arapça'da "*mavzû'* " (veri olan, verilmiş olan şey) terimi, bazen akılsal olmayan, "pozitif olarak verilmiş olan şey" anlamında -ama Hıristiyan kavramındaki kesinliğe sahip olmaksızın- karşımıza çıkar.[83] Onda bu sonuncu, yani Hı-

83. Kelimenin kökünün asli anlamı bir şeyi yerleştirmek, koymaktır. Sözlük bakımından *mavzû'*, yani "yerleştirilmiş, konulmuş olan" şey, "varsayılan" şey (buradan

ristiyanlık'taki veri olan şey kavramına karşılık olan en iyi terim, *şer'*, (*shar'*), yani *vahyedilmiş yasa*dır.[84] Asıl anlamında "vahiy" ise, Kelamı'nı Peygamber'e ileten *Tanrı'nın fiilinin kendisi*ne işaret eden "*wahy*" (vahiy) terimiyle ifade edilir.

Veri olan şey kavramının *yasa* (*shar'*, şeriat), yani *pozitif tanrısal yasa* kavramında yoğunlaştırılmış olması, Katolik kavramından farklı olarak, hiçbir şeyin, vahyedilmiş verinin aynı zamanda insani tasdikle hem bir süreklilik içinde olmasını hem de ondan ayrı olmasını gerektirmeyeceğini göstermektedir. Veri olanla ilgili Katolik görüşte, insani tasdik mutlak hakikate sahip olma gücüne sahiptir[85] ve bu hakikatin kendileri altında ifade edilmiş oldukları biçimler, yani sağduyunun tecrübi verileri, kavramlar, genel konseptler, Kutsal Ruh'un hareketi altında, esinlenmiş yazarların kendilerinden yararlanacakları aynı şeyler olacaklardır. Bu görüşte, şüphesiz bu ilişkiyi insanbiçimci bir yönde kurulaştırma, imanla ilgili sır duygusunu ortadan kaldırma, dogmayla ilgili ifadeleri onlarla temsil edilen şeyin tüm gerçekliğinin tüketici bir biçimde bir kavranması olarak anlama tehlikesi vardır. Buna bir tepki olarak daha az köktenci olmayan bir hareket, ters yönde bir hareket ortaya çıkmamazlık etmeyecektir: Bu, dogmaların ve doğal olarak teolojik açıklamanın özü bakımından göreli ve değişken olan sembolleri ele almaktan başka bir şey yapmayacaklarını söyleyen bir önemsizleştirme hareketi olacaktır. Burada söz konusu olan şey, aynı zamanda hem insan zihninin var olanı bilme kabiliyetinin kendisidir hem de insanla Tanrı arasında keyfi ve karanlık bir İrade'den tümüyle başka bir şeye dayanan ilişkilerin imkânıdır. Burada işin içinde olan şey, teolojinin kalbine bir çift anlamlılık sokma tehlikesi gösteren bir anlayıştan daha az bir şey değildir: Teoloji artık nesnel bir hakikate değil, kökten bir biçimde bilinemez olan bir sırrın basit, sembolik formüllerine, lafzi ifadelerinde kültürlere, yerlere ve zamanlara göre değişen formüllere erişmekten daha fazla bir şey anlamına gelemez.

Katolik çözüm ise (bu iki uç görüşten de farklı olarak) "tanrısal olanın benzerliğe dayanan (*analogique*) bir kavranması"na

"uydurma", "uydurulan şey" anlamına geçilir) ve nihayet "konu" (bir bilimin konusu) anlamlarına da gelir.

84. Bu, ortaçağ Yahudi teolojisinin "veri"si olan *Tevrat*'ın bilincine varılmasıyla karşılaştırılabilir.

85. Bkz. A. Gardeil, *Donné révélé*, s. 96.

dayanan, "duyucuların maddeciliği ile keyfi sembolizm arasına insan zihni ile Tanrı arasında bir orantılı ilişki, nisbet (*proportionnement*) tesis etme yöntemini koyan" Thomascı sentezin en önemli özelliğinde kendisini ortaya koyan çözümdür.[86] Bu çözümde dogmaların formüle edilmesi ve geliştirilmesi, bir göreliciliğin işareti olması şöyle dursun, kökünü vahyedilmiş verinin nesnelliğinde bulur. Bu nesnellik, nesnellik olarak kendisini teoloji bilimine kabul ettirir ve *intellectus fidei* tarafından akılsal olmak bakımından göz önüne alınan teolojik verinin kendisi olur.

Protestan teologların insani ifadesi altında dogmanın bu nesnelliğini kabul etmeleri veya etmemeleri ölçüsünde son derecede mantıksal olarak vahyedilmiş bir verinin varlığının kendisini kabul etmeye veya etmemeye gitmiş olmaları dikkate değerdir. Calvin ve Ortodoks Reformcu Kiliseler bu vahyedilmiş veriyi devam ettirmişlerdir ve "akılcı" akımların her türlü doğaüstü kavramını reddetmeye yönelmelerinin nedeni, belki bu görüşün doğruluğunu kabul etmeyi istememiş olmalarıdır. Luther'in kendisi *iç duygunun öznelliği lehine* veri kavramını gevrekleştirmişti. Schleiermacher ve okulunun her türlü veriyi mutlak olarak dışarı atmalarında, güçlü akılcı ve panteist eğilimlere eklenmiş olan bu görüşün etkisi olmuştur. Onları takip eden Pietistler, tek başına iç duygunun saf üstünlüğünü yeniden bulmayı isteyeceklerdir: Katolik modernliğin sanki bir yansıması olacağı uç tutum... Şüphesiz, Karl Barth kendi payına veri kavramını, doğaüstünü inkâr etmiş olmasından ötürü değil, doğaüstünün kendisine verdiği mutlak dışsalcılık (*extrinsécisme*) "değerlendirme"sinden ve tanrısal söz ile her türlü insani söz, hatta İncillerin sözü arasında tesis edilmiş olan mutlak iletimsizlikten (*incommunicabilité*) ötürü reddetmiştir. Barth'a göre doğa ile Tanrı'nın kurtarıcı fiili arasında hiçbir temas noktası (*Anknüpfungspunkt*) yoktur. Bu, Barth'la ona sadık kalmayan dostu Brunner arasında ortaya çıkmış olan en derin farklılıklardan biri olacaktır.[87] Brunner, belli bir "varlık benzerliği"nin (*analogia entis*) bir "veri"nin güvencesini sağlayabileceği tezini ileri sürmesi ölçüsünde Barth tarafından "gizli Katolik" olmakla suçlanmıştır.[88]

86. A.g.e., s. 146-147.

87. Sonuçta Brunner'in Barth'a yaptığı eleştirilerden biri budur (Emil Brunner, *Natur und Gnade, zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, 1935, 2. baskı, s. 8).

88. Brunner, dogmatik konularda akıl yürütmeye başlar başlamaz, Barth'ın farkında

Bu farklı işaret noktalarına göre geleneksel Müslüman kelamının pozisyonunu nasıl tanımlayabiliriz? O, Hıristiyan çözümlerine göre bir kez daha paradoksal bir görüntü içinde kendisini takdim edecektir. Onda insan ile Tanrı arasında hiçbir varlık benzerliği kavramının söz konusu olmadığını biliyoruz. O en önemsiz ifadelerinde bile dokunulmaz olan vahyedilmiş bir yasayla yetinecektir ve en katı akımlar (Eş'arilik) insani tasdiklerin kendilerine pozitif tanrısal yasanın kendisinden başka bir güvence vermeyeceklerdir. Çünkü İslam'da insani söz olarak vahyedilmiş "metin" ile tanrısal aşkın Söz arasında hiçbir ayrım yapılmayacaktır: Ona (yani İslam'a) göre vahyedilmiş metin, yaratılmamış olan tanrısal Söz'ü *ifade eder*. Yaratılmamış *Kur'an* "dogma"sı, doğuşunu tarihsel olarak Kelam (*Logos*) konusunda Hıristiyanlarla yapılan tartışmalara borçlu olsa da burada, geleneksel kelamın ona gösterdiği tutkulu bağlılığın derin nedenini kavramaktayız. Mu'tezile'ye karşı "ayıran" (*séparante*) bir tanrısal aşkınlığa geri dönmeyi istemesi ölçüsünde yaratılmamış olan Söz'ün bu elle tutulur varlığını zorunlu olarak talep eden şey, kelamın, "*tawhîd bilimi*"nin varlığıydı. Ezeli ve yaratılmamış olan *Kur'an*'ın kendisiyle, onun olumsal ve yaratılmış olan harfleri, yaprakları, insanların dudakları vasıtasıyla telaffuz edilen sesleri arasında ayrım yapan, sonraki Eş'ariciliğin "uzlaştırma"sı[89] bu konuda hiçbir değişiklik meydana getirmeyecektir.

Ancak o zaman söz konusu olan şeyin, metnin harfi harfine lafzıyla temsil *edilen nesnel kavrama* olmadığı görülmektedir. Daha önce Müslüman iman kavramı vesilesiyle işaret ettiğimiz bir sonuç yeniden karşımıza çıkmaktadır: İman fiilinin önermeler arasından ve onlar vasıtasıyla ulaştığı, gerçek (*res*) değildir (çünkü bu gerçek -*res*-, iletilemez); o (yani iman fiili) bu önermelerin kendilerinde sona erer. Vahyedilmiş metin "veri olan bir şey", gerçek anlamda açıklığa kavuşturulması söz konusu olamayacağı ölçüde mutlak olan bir veridir. O, nasıl eylem alanında ilerisine gidilemeyen emredici bir yasaysa, düşünme alanında da öyledir. Bu yasa, aklın kullanılmasını emreder ama amacı, *yalnızca aklın kendisini kanıtlayıcı ve savunmacı kanıtlarla desteklemesinden ibarettir.*

---

olmaksızın o kadar utanılan bu varlık benzerliğine (*analogia entis, analogy of being*) dayanmaktan vazgeçmediğini savunacaktır. Brunner'in benzerlik kavramının Thomas'ınkiyle her noktada kesişmediğini belirtmemize ihtiyaç yoktur.

89. Bkz. birinci kısım, I. bölüm, s. 93-94'teki liste.

2. *Uygulama*: Ne var ki, metinlerin savunması etrafında düzenlenmiş olan kelam, seçkin kanıtlarını elde etmek için her şeyden önce bu metinlere başvuracaktır. Örnek olarak Eş'ari'nin *İbâna*'sini alalım: Onda akıl yürütme, *Kur'an* metinleri ve hadislerin "kesin" (*kat'i*) bir biçimde kendisini desteklemeye geldikleri "diyalektik" bir yöntemle ilerler. Bu safhada gelişmiş bazı Eş'arici el kitapları (örneğin *İrşâd*) ise kendilerine başvurmayı hiçbir zaman ihmal etmemekle ve bir yanda Kur'ani kanıtlar (veya ikincil olarak hadisler) diğer yanda icma kararları arasında net bir ayrım yapmakla birlikte kutsal metinleri zikretme konusunda daha ölçülü davranacaktır.[90]

Sonraki kelamcıların "yolu"na gelince, o, birçok bölümde, tartışmayı besleyen *Kur'an* metinlerini ayrı olarak gruplandırma -örnek olarak insani fiiller[91] meselesinde Razi ve Curcani- ve şu veya bu metnin, gerektiğinde, desteklemeye geleceği akılsal kanıtlamanın kendi adına gelişmesine izin verme yönünde bir eğilime sahip olacaktır. Bu, kelamın gelişmesinde "metinler"in iki temel rolünü: I) gelenekçiler ile Mu'tezilileri karşı karşı getiren yorumlamayla ilgili eski tartışmaların arkasından ortaya konulmuş olan problemlerin kaynakları rolüyle, II) akılsal kanıtların doğrulayıcısı, sözü edilen tartışmada çeşitli kamplar tarafından kabul edilen bir otoriteye göndermeler olarak rolünü aydınlatma avantajına sahip olan yöntemdir.

Önce problemlerin kaynakları konusunu ele alalım: Bizans'ın Hıristiyan teolojisi, Yunan felsefesi ve Yahudi spekülasyonlarının kelamın problematiği üzerinde, şüphesiz belli bir etkisi olmuştur. Ancak kelamın bütün araştırmalarının ilk kaynağının -ve de sadece aklın çalışması bakımından bir mihenk taşı olması niteliği bakımından değil- *Kur'an* metni veya sahih hadisler veya icma olarak kalmaya devam ettiği yönündeki inancı gitgide daha fazla güçlenecektir; çünkü Eş'arilerin yarı bilinemezciliği, Tanrı ve sıfatları hakkında her türlü bilginin, akılsal kanıtlara dayanmış olsa bile, "vahyedilmiş" bir temele sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Tanrısal İsimler ve Peygamber'in isimleri kuramı bunun en açık örneklerinden biridir. İsimler, *tawkif*'le tesis edilmiş, yani *Kur'an*, hadisler ve *icma*'yla tespit edilmiş, belirlenmiştir. Ayrıca böyle bir

90. Bkz. örneğin *İrşâd*, Arapça metin, s. 110; çeviri s. 179.
91. Razi, *Muhassal*, s. 142-144; Curcani, *Mawaqif*, t. VIII, s. 168-173.

ilkenin sıkılığının okullara göre değişeceğini eklememiz gerekir.[92] Sıfatların belirlenmesi ve adlandırılması daha az sıkı kurallara tabi olacaktır. Bununla birlikte bütün sıfatlar da kutsal metinsel bir temele sahip olacaklardır.[93] Kelam, Tanrı'nın bilgisinde ilerlemek için, yaratılmış varlıkların mükemmelliğinden hareket eden yolu (*viae causalitatatis et eminantiae*) bilmez. Yaratılanların Yaratıcı'ya olan orantısal benzerliğine dayanan bilgi, kelamcının gözünde tanrısal aşkınlığa bir saldırı olacaktır. O, (tümü *Kur'an* tarafından bildirilmiş olan) tanrısal sıfatlar içinde sadece akılsal kanıtlarla ispat edilmesi mümkün olanlarla öyle olması mümkün olmayanlar arasında ayrım yapacaktır. Ve akılsal kanıtların rol oynayabilecekleri durumda, Batı düşüncesinin her zaman biraz keyfi (*gratuit*) olduğunu düşünme eğilimini duyacağı ayrıntıyla ilgili araştırmalar önünde hiçbir şekilde gerilemeyen inanılmaz sayıda diyalektik veya tümdengelimsel bol sayıda akıl yürütmelerle, Tanrı'da her şeyin bilinemez bir sır (*ghayb*) olduğunu ileri süren resmi bir yarı-bilinemezcilikten metinsel verilerin en büyük bir kısmını sırf akılla kanıtlamaya yönelen kelamın savunmacı yönteminin gitgide her tarafı daha fazla istila eden akılcılığına doğru giden bir akıl yürütmeler bolluğuyla karşılaşacağız.[94]

F. *Akılsal ve Geleneksel (Nakli) Veriler ve Onların Menzilleri*

1. "*Kaynak" olarak akıl*: Son düşüncelerimiz akıl ile Hıristiyan teolojisinin "ek yerler"i arasında her türlü eşdeğerlikler tesis etmenin özellikle yanlış olacağını aydınlığa kavuşturacaktır.

"Ortodoks" kelam, kuramsal olarak, "tek başına akıl tarafından erişilebilir olan bilgi" anlamında,[95] doğal teolojiye sahip değildir çünkü Tanrı'yı akılsal olarak bilme görevinin (ve imkânının) kendisi de "vahyedilmiş" bir şeydir. Peki, o, onunla ilgili olarak

92. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 52-53.

93. Aynı eser. Konuşma, Görme ve Duyma sıfatları konusunda da aynı durum söz konusudur (s. 44). Herkes bu sıfatların bilgisinin geleneksel (*sam'i*) kaynaklı olduğunu kabul eder. Bâcûrî şöyle yazmaktadır: "Bu, hadislerde bu sıfatları ifade eden kelimelerle karşılaştığımız anlamına gelmemektedir. Çünkü bu olgulara aykırıdır; ancak onlarda bu kelimelerden türemiş şeyleri görmekteyiz."

94. Böylece ve sadece iki örnek olarak şunları verelim: Bâcûrî'de (*Jawhara*, s. 38) tanrısal Kudret'le ilgili "yedi bağıntı" ve Curcani'de (*Mewâkıf*, cilt VIII, s. 159-168) *tawlîd* veya "geçişli fiil"le ilgili kılı kırk yaran uzun tartışmalar.

95. Hatta Leibniz'den bu yana kusurlu bir modern terminolojinin "Tanrı savunması"ndan (*théodicée*) söz ettiği anlamda.

"ortodoks" Protestan teologlarının ve Brunner'in diyalektiğinin anladıkları, buna karşılık Karl Barth'ın şiddetle reddettiği anlamda daha az kesin, daha az belirli bir anlayışa sahip midir? Bununla tek başına aklın ışığının eseri olmayan, bununla birlikte İsa'dan gelmiş olan vahiyden de farklı olan, Tanrı'nın doğada, insan bilincinde, tarih öncesinde veya tarihte herkese ilan etmiş olduğu "genel bir vahiy"e dayanan "doğal bir teoloji"yi kastediyorum.[96] Aslına bakılırsa bu görüş, aklın kendisinin kullanılmasının bile "şer'i" bir kaynağı olması gerektiğini ileri süren Eş'arici kelamın pozisyonuna oldukça yakındır.[97] Ama Eş'arilik bu görüşten daha ileri gider çünkü ona göre Tanrı üzerine, tanrısal sıfatlar veya isimler üzerine her türlü bilginin kutsal metinsel bir temele dayanması gerekir. O halde onda vahiy konusunda Barthçı görüş kadar uzlaşmaz olan ama tam bir güven içinde akılcı kanıtların kullanılmasını kabul eden -Barth'ın diyalektiği ise bunu kabul etmediği gibi, Brunner de onu ancak çekingen br biçimde kabul eder- bir anlayış söz konusudur. "Tam bir güven içinde" diyoruz çünkü *bu kanıtların kendilerine verilen "not", onların da şer'i bir mükellefiyet oldukları notudur.* Ve Bâkıllânîci çizginin, dogmaları kendi araçsal mantığına ve doğa felsefesine bağlı şeyler olarak ilan ettiği zaman dahi, okulun dışsalcılığına tamamen sadık kalmış olması anlaşılabilir bir şeydir. Ayrıca doğal bir teoloji kavramının Müslüman din bilginlerinin düşüncesine kendisini takdim etmemesinin nedeni, konuya içerik açısından bakarsak, onların "Tanrı üzerine" (*de Deo*) konuşmalarının tümünün veya hemen hemen tümünün doğal teoloji olması ve akılsal olarak kanıtlanabilir şeyler olarak göz önüne alınmasıdır. Onlarda "vahiy", akıl tarafından erişilebilir olan bilgileri özü bakımından doğaüstü olan yeni bir

96. Bkz. Brunner, *Natur und Gnade*, s. 8. Schlatter'in teolojinin kaynağı olan ikili bir vahiyden, doğal ve kutsal metinsel vahiyden söz etmesine daha önce işaret etmiştik.

97. Calvin, Brunner, Schlatter'in ve genel olarak veya tarih öncesi "doğal" bir vahyi kabul eden Protestan teologlarının durumu budur (bir önceki bölüme bkz.): Böyle bir "doğal" vahyi kabul edenlerin görüşüne göre yaratılmış varlıklar, yaratılmış varlıklar olmaları bakımından kıyasi bir akıl yürütmenin hareket noktasını teşkil etmezler fakat basit olarak var olmaları olgusuyla Yaratıcı'nın varlığı, iyiliği vb ile ilgili olarak geçerli ve *Kitab-ı Mukaddes* tarafından onaylanmış olan bir tanıklığı meydana getirirler. Böylece tüm teoloji tek bir statüye, peygamberlerin ve İsa'nın tanıklıklarının "özel bir durumu"nu teşkil ettiği *Tanrı'nın, kendi kendisine tanıklık etmesi*ne dayanır. Bununla birlikte bu "özel durum" en önemli ve diğer durumların (genel olarak peygamberler, havariler, yaratımın bütünü) geçerliliklerini kendisinden almış oldukları bir durumdur. Karl Barth'ın Brunner'e saldırısında en fazla karşı çıktığı şey, yaratılmış varlıklardan hareketle akılsal kanıtlardan çok bu karıştırmadır.

ışık altına yerleştirmek için gelmemektedir. İster "akılla kanıtlanabilir" ister sadece *sam'iyyat* yoluyla erişilebilir olan dogmalar söz konusu olsun, her şey, Şeriat'ın tek olan ışığının altına ve Tanrı'nın mümini kendisine yerleştirmiş olduğu hukuki statünün içine konulmuş bulunmaktadır.

Kelamın yöntemi, doğa ile doğaüstü arasında yapılan bir ayrıma değil, savunmacı bir apolojinin zorunluluğuna dayandığından, akılsal verileri (Hıristiyan teolojisindeki) "kutsal metinsel" veya "deklaratif" verilere bir "ek" olarak göz önüne almak için bir neden yoktur. Kaynaklar değil, deliller rolünü oynayacakları her yerde bu akılsal veriler kutsal metinsel kanıtlarla eşit düzeyde kanıtlayıcı değere sahip olacaklardır. Kelamda otoriteye dayanan kanıtlarla akılsal kanıtların -birincilerin mevki ve saygınlık bakımından belli bir üstünlüğe sahip olacakları bir gerçek olmakla birlikte- aynı düzlem içinde göz önüne alınmaları gerekir.

Kelamın bu akılsal verileri ile İslam hukukunun üçüncü "kaynak"ı olan (fıkhi) *kıyas* arasında da gerçek bir eşdeğerlik tesis etmenin doğru olmadığı görülmektedir: (fıkhi) *kıyas* veya benzerliğe dayanan tümevarım, şüphesiz akla başvurur: Kendisi de bir akıl yürütmedir ama her zaman tikelden tikele giden ve yeni bir olayı daha önceden tanımlanmış olan eski bir olaya geri götüren bir akıl yürütmedir. Onun kavramının kendisinin de hukuki mezheplere göre değişebilir olduğunu gördük: Hanefilerde o, Aristotelesçi anlamda kıyasa dayanan akıl yürütmenin bir taslağı ve "neden"in (*'illa*) araştırılmasıdır: Diğer mezheplerin savunucuları ise onunla ilgili olarak daha literal bir görüşe sahiptirler ve onu diyalektik bir akıl yürütme olarak görürler. Her halükârda fıkıhçının benzerliğe dayanan akıl yürütmeye dayandığı her seferinde amacı, sonuçta, "vahyedilmiş" bir kaynağa geri gitmektir. Adete (*'urf*) veya bilge insanın toplumsal çıkara veya tercihe veya zorunluluğa vb dayanan kişisel görüşü (*ra'y*), fıkıhta kendisini, şüphesiz gerçek bir akılsal ek kaynak olarak takdim eder. Ama bu bakış açısından kelam ile fıkıh arasında en derin fark şudur: Fıkhın görevi, tikel olaylar üzerinde hüküm vermektir. Bunu o, her olaya mümkün olduğu kadar kutsal metne (*nass*) dayanarak hukuki bir "not" vermek yoluyla yapar. Kelamın görevi ise bu aynı metinleri ve onlara dayanan inançları (dogmaları) kanıtlayıcı delillerle savunmaktır. Bunu ise o, en sık olarak dinde yeni şeyler ortaya atanlara (bid'at ehline) veya akılcı sapkın (*heterodoxe*) gö-

rüşler ileri sürenlere karşı çıkıp bu inançları savunmak suretiyle yapar.

2. *Geleneksel kanıtların akılsal eleştirisi*: Bu, aklın kendisinin geleneksel (*sam'i, nakli*) kanıtlara verebileceği ve vermesi gereken tüm değerin ne olduğu meselesini ortaya koyar. Kelam bilginleri soruyu tam olarak bu kavramlarla kendilerine sormuşlardır.

Kelamda aklın kullanılması vesilesiyle "eskiler"in mantığından, *quia*'ya dayanan *diyalektik* akıl yürütmeden akıl yürütme ile bilgi arasında akılsal bir bağı kabul eden ve tüm tercihini *propter quid*'e dayanan akıl yürütme ve tümel orta terimin araştırılması yönünde yapan "sonrakiler"in mantığına geçilmesi yönünde ortaya çıkan gelişmeyi yukarıda gördük. Diyalektik akıl yürütmeden (Aristotelesçi anlamda) kıyasa dayanan akıl yürütmeye gidişte akılsal kanıtların daha büyük bir kullanılması veya otoriteye dayanan kanıtların daha az bir kullanılması olayı ortaya çıkmış mıdır? Bu sonuncuların sahip olduğu kabul edilen kanıtlama değeri önemsiz bir şey olarak mı görülecektir ve hangi anlamda öyle görülecektir?

"Sonraki" döneme ait eserlerde akılsal verilerin sürekli olarak daha büyük bir yer tutacağı ve *İbâna*'da olduğu gibi sadece kutsal metinlere dayanan bir diyalektik tarafından ele alınan meselelerin hemen hemen artık görülmeyeceği kesindir. Ama bu kutsal metinsel otoritenin küçümsenmesi değil de belki onunla ilgili daha büyük bir eleştiri talebinin ortaya çıktığı anlamına gelmektedir.

O halde geleneksel kanıta hangi değerin verilmesi gerekir ve akıl bu değerin bilincine varılmasında hangi rolü oynayacaktır? Biri bu noktada "eski" tutumu oldukça iyi bir biçimde gösteren İmam el-Harameyn'den alınmış, ancak daha ileri götürülerek üzerinde yeniden düşünülmüş ve geliştirilmiş, diğeri "sonraki" yazarlardan, Razi ve Curcani'den alınmış olan iki örnek seçeceğiz. Daha terminolojinin kendisinde ihmal edilmemesi gereken bir ince ayrıntı kendini göstermektedir. İmam el-Harameyn burada geleneksel "*sam'i*" kanıt (yani duymaya dayanan, *ex auditu kanıt)* terimini, yani akılsal olarak ispat edilmeleri veya tümdengelim yoluyla çıkarsanmaları mümkün olmayan, sırf şeriatın verilerine dayanmaları gereken "geleneksel meseleler"e (*sam'iyyat*) işaret etmek için kullanılan terimin aynını kullanmaktadır. Razi ve Cur-

cani ise "*nakli*" kanıt deyimini, yani vurguyu nakil yoluyla tevarüs edilmiş olan gelenek üzerine yapan terimi kullanmaktadırlar.

İmam el-Harameyn'in söz konusu metni şudur:[98] "Dinsel kaygısı ve aklına güveni olan her insan, geleneksel kanıtların konusu olan şeyi incelemekle mükelleftir." Burada birçok durum birbirinden ayırt edilmelidir: 1. Akıl, geleneksel verilerin mümkün olma özelliğini kabul eder. Ayrıca bu verilerin kaynağı güvenilirdir ve onların yorumu üzerinde hiçbir belirsizlik mevcut değildir. O zaman onların "kesin" (*kat'i*) değere sahip olan şeyler olarak görülmeleri gerekir. 2. Geleneksel veriler akıl bakımından mümkündürler. Kaynakları güvenilirdir ama farklı yorumlara elverişlidirler. Bu durumda onlar, "kesin" şeyler olarak kabul edilemezler. Bununla birlikte dindar bir insan onları "muhtemel" (*zanni*) şeyler olarak göz önüne alabilir ve de alacaktır. 3. Geleneğe dayanılarak takdim edilen bir verinin "akla aykırı" olduğu ortaya çıkar. O zaman onun kesin olarak reddedilmesi gerekir çünkü Şeriat akıldan ayrılamaz.

Bu metin Şeriat'a karşı akılsal ölçütü vurgulaması bakımından ilginçtir. Şüphesiz, bu Mu'tezililerin aklı anladıkları *mutlak ve pozitif anlamda* değildir ama en azından *negatif anlamda*dır: Burada aklın, Şeriat verilerinin *içsel olarak, kendileri bakımından imkânsız olmadıklarını* göstermesi gerekir. Eş'arici "doğru orta", burada Şeriat'la (veya vahiyle) aklın ilişkileri hakkında doğru bir anlayışa erişmektedir. Bununla birlikte burada geleneğe dayanan bir verinin *içsel doğaüstü değerler göz önüne alınmaksızın sırf akılsal ölçüt adına* reddedilebileceğine işaret etmemiz gerekir. Fakat en yüksek öğretisel başkanlığın olmadığı bir durumda bu ölçüt, çoğu zaman ancak öznel bir kullanım alanına sahip olacaktır. Okullar arasındaki her zaman mümkün tartışmalar bundan doğmaktadır. Böylece, Mu'tezililer Eş'arilerin akılsal olarak mümkün olduğunu ileri sürecekleri veriler veya yorumların (örneğin, Tanrı'nın gelecek hayatta müminler tarafından görülmesinin, *Kur'an*'ın bazı ayetlerinin lafzi anlamının) akla uygun olmayan şeyler olduğunu düşünmekteydiler. Mu'tezililer "İnsanın gözleri Tanrı'yı göremez" demekteydiler. Eş'ariler ise "Hayır, Tanrı görülebilir çünkü görme duyusu var olan her şey için geçerlidir" diyerek buna karşı çıkmaktaydılar.

Geleneğe dayanan kanıtların değerini tartışmak üzere İmam el-Harameyn tarafından ortaya konmuş olan ilkeler, Razi ve

98. *İrşâd*, s. 206/305-306.

Curcani'nin "nakli" kanıtları tartıştıkları metinlerde yeniden karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte onlar, bu kanıtları biraz farklı bir tarzda sergilemektedirler. Onlar her şeyden önce dinsel bir gelenek söz konusu olduğunda, onun değerini Peygamber'in doğruluğuna (*véracité*) dayandırmaktadırlar.[99] Fakat insani bir geleneğin *içsel* doğası da "vahyedilmiş" bir geleneğin doğasından farklı değildir. Mesele, yazarlarımız tarafından üçlü bir bakış açısından ele alınmaktadır:

a) Kendisi bakımından ele alındığı takdirde, bir kanıt (*dalîl*) hiçbir zaman sırf nakli olamaz *çünkü bu takdirde nakilcinin doğruluğunu garanti edemez*:[100] çünkü *gelenek, bir gelenek üzerine dayandırılamaz,* böyle bir şey imkânsızdır[101] ve geleneği geleneğe dayandırmak bir kısır döngü olacaktır.[102] İmam el-Harameyn'in dediği gibi nakledilen haberin doğruluğunu kontrol etmek ve kanıtlamak için *daima işin içine aklın karışması* gerekir. O halde *İrşâd*'ın diğer pasajlarının teklif eder gibi göründükleri[103] şeyin tersine bir kanıt, akılsal ya da geleneksel (*sam'i*) bir kanıt olmayacaktır; ya *tamamen akılsal* ya da *akılsalla karışmış olan geleneksel* bir kanıt olacaktır ve geleneksel diye adlandırılan kanıt, aslında budur.[104]

b) Bu kanıtlar bir akıl yürütmenin öncülleri olarak göz önüne alındığında, üç durum kendini gösterebilir: ya iki öncül tamamen akılsal veya her biri, örneğin *Kur'an*'ın bir pasajı veya Peygamber'in bir hadisi üzerine dayandığından ötürü tamamen geleneksel olacak (ama bu aynı pasajın veya sözün doğruluğunun kendisi akılsal olarak kanıtlanmış olacak) ya da kısmen akılsal (örneğin, tecrübeye dayanan bir tespiti devreye soktuğunda), kısmen geleneksel olacaktır.[105]

99. Bkz. Razi, *Muhassal*, s. 31-32.
100. İ'ci-Curcani, *Mewâkıf*, cilt II, s. 49.
101. Razi, *Ma'âlim*, s. 8.
102. Razi, *Muhassal*, s. 32.
103. S. 5/18-19. Bkz. bir önceki bölüm.
104. Curcani, *Mewâkıf*, aynı yer.
105. A.g.e., 5, II, s. 49-50. Curcani tarafından verilen üç örnek şudur: 1. (akılsal öncüller): Dünya değişmeye tabidir ve böyle olan her şey, zamanda varlığa gelmiştir; o halde... 2. (geleneksel öncüller): *Kur'an*'a göre kendisine emredilen şeyi yapmayan biri, günahkârdır (*'asin*) (*Kur'an*'dan alıntı). Yine *Kur'an*'a göre her günahkâr cezalandırılmayı hak eder (bir başka alıntı); o halde... 3. (karışık öncüller): Bu adam kendisine emredilmiş olan şeyi yapmamaktadır (tecrübeye dayanan tespit) ve kim ki böyle davranırsa, o günahkârdır (geri kalan kısım, yukarıdaki gibidir).

c) Nakli kanıt tarafından elde edilen sonuca gelince, yeniden üç durum karşımıza çıkacaktır: bu sonuç ya akılsal olarak ne tasdik ne de inkâr edilebilecektir (örneğin, bir karganın şu anda İskenderiye'de bir minarenin tepesine konmuş olması; bu, ancak kazanılmış olan bir bilgiyle tasdik edilebilecektir) ya da o, yani bu sonuç, Muhammed'in peygamberlik göreviyle ilgili olacaktır (bu durumda onun akılsal olarak kanıtlanması gerekecektir çünkü eğer o sırf bir geleneğe dayanırsa, yukarıda işaret edilmiş olan kısır döngüye düşülmüş olur) veya o hem geleneğin hem de aklın alanına ait olacaktır (örneğin, dünyanın olumsallığı ve Tanrı'nın tekliği: Bunlar Muhammed'in geleneğine dayanması mümkün olan ama aynı zamanda akılsal olarak da kanıtlanabilecek olan şeylerdir).[106]

Böylece bunun sonucu olarak ortaya konulmuş olan meseleyi anlamaktayız: Geleneksel kanıtlar kesin bilgi (*yakîn*) verebilirler mi? Razi "Hayır!" diye cevap vermektedir;[107] onlar ancak muhtemeldirler (*zannî*), akılsal kanıtlar gibi kesin (*kat'î*) değildirler; hiç olmazsa kendileri bakımından öyle değildirler. İ'ci-Curcani'nin cevabı daha ayrıntılıdır ama özü bakımından farklı değildir: Geleneksel kanıtlar kesin bilgi vermezler. Curcani'ye göre Mu'tezililerin ve -bu kez onlara katılan- Eş'arilerin çoğunluğunun görüşü budur. Öte yandan kanıtların Peygamber'in kullandığı kelimelerin o zamanki anlamlarına ve onları kullanan kişinin o zamanki amaçlarına göre incelenmeleri gerekir.[108] Bundan, gramer ve filolojinin bütün imkânlarına başvurmak gerektiği ortaya çıkmaktadır ve burada yeniden karşımıza *Kur'an* tefsiriyle ilgili çok eski kurallar çıkmaktadır. Sonra, bu şekilde elde edilmiş olan bilginin akıl bakımından saçma olmaması gerekecektir[109] ve *Şerh el-Mewâkıf* bu saçma olmamanın hangi koşullarda kesinlik değerine sahip olacağını özenle açıklığa kavuşturmaktadır: Bütün bu koşulların bir araya gelmesi durumunda, *sadece bu durumda*, geleneksel kanıtlar, vahyedilmiş Yasa'yla ilgili meselelerde, çok sayıda nakilciler zinciriyle güvence altına alınmış olmaları koşuluyla kesinlik değerine sahip olacaklardır.[110]

106. *Mewâkıf*, II, s. 51.
107. *Ma'âlim*, s. 9.
108. Razi ve Curcani tarafından sayılan koşullara bkz. *Muhassal*, s. 31; *Mewâkıf*, II, s. 52-53.
109. Curcani, a.g.e., s. 54.
110. A.g.e., s. 56.

Bu farklı noktalar üzerinde biraz ısrar ettik çünkü gelişmiş Eş'arilerin bu tezi, özellikle Maturidiler tarafından onların kendilerinin "kesin" olduğunu ileri sürecekleri *nakl*'in, yani gelenek yoluyla kazanılan bilginin önemsiz gibi gösterilmesi olduğu ileri sürülerek eleştirilecektir.[111] Ama Eş'arici eleştirinin menzilini görmekteyiz. Söz konusu olan şey, *nakl*'i önemsiz gibi göstermekten çok onun doğruluğunun (*véracité*) güvencesini vermektir ve bunu yapmak için akla güvenmek gerekmez mi? Burada sanki "yerler"in eleştirel bir geliştirilmesi taslağı, vahyedilmiş veriyi bir "teoloji verisi" yapma yönünde bir çabayla karşılaşmaktayız ve bunu yapmış olmalarından ötürü de gelişmiş veya "sonraki" dönem Eş'arilerini eleştirme hakkımız yoktur.

Onların ileri sürdükleri şey, kesinlikle *aklın vahye bir üstünlüğü değildir*. Her zaman üzerinde durduğumuz zemin, teolojik kanıtların doğal ve doğaüstü kaynaklarının kendi aralarında hiyerarşize edilmiş iki düzlemi değil, "bilginin kaynakları"nın ortak düzlemidir. Bir kez daha, söz konusu olan şey, apolojetik kanıtlar geliştirmektir ve Peygamber'in sözlerinin nakline dayanan kanıtlar, *insan aklının onlara sağlayabileceği tüm gerçeklik ve doğruluk güvenceleriyle çevrelenmiş olmalıdır*. O halde ortada "akılcılık" (*rationalisme*) diye bir şey kesinlikle yoktur. Edilgin ve kontrol edilmemiş bir kabulün nakletmesi gereken haberin kendisine ihanet etmeye götürmesi ölçüsünde *nakl*'e şüpheli gözle bakılır. *Nakl*'in "öneminin küçültülmesi", kesinlikle Şer'in, yani "vahyedilmiş Yasa"nın öneminin küçültülmesini gerektirmez. Fransızca'da karşılıkları olan kelimelerinin bulunmamasından ötürü *nakl* veya kazanılmış gelenekle akıl tarafından üretilmiş kanıtların kanıtlayıcı alanının dışında kalan *sam'iyyat*'ı veya geleneksel tezleri hemen hemen aynı şekilde çevirmek zorundayız. Akıl tarafından kontrol edilmemesi durumunda *nakl*, apolojetik yöntem olarak reddedilecektir. *Sam'iyyat*, yani duymaya dayanan şeyler, aklın kesin kanıtlar tesis etmesinin mümkün olmayacağı her yerde "kaynaklar" olma değerlerini koruyacaklardır ve onları doğrulamak üzere gelen metinlerin kendileri, hadislerin tümüyle sahih olarak kabul edilmeleri konusunda gerekli görülen muamelelere maruz kalacaklardır. Böyle olduklarında onların kendileri de hadisler gibi kesin kanıtlar olma değerini kazanacaklardır.

111. Krş. 'Abd al-Rahim b. 'Ali, *Kitâb nazm al-farâ'id*, Kahire, 2. baskı, s. 56.

O halde aklın ikili bir rolü vardır: sadece Peygamber'in verdiği haber tarafından bilinen *olay*ların (*faits*) işin içine karışmadığı durumlarda o, tüm incelemeleri kanıtlarıyla besler. Böyle olmadığı durumda, verinin tarihsel doğruluğunu kontrol etmek, yine onun görevidir. Kelam teşebbüsünün tüm anlamı, şüphesiz *Kur'an*'ın değerlerine saygıya ve onların savunulmasına dayanır. Ama bu değerler büyük ölçüde akılsal, yani insan aklının ölçülerine uygun olduklarından, vahyedilmiş içsel sırlar olmadıklarından, hasımların felsefi tartışmalarıyla hemen hemen aynı düzlemde gibidirler. Ayrıca karşı argümanlar ve tezler savunmacı bir apolojinin özsel "kaynaklar"ıdır. Fakat akılsal kanıtların bulunmayacakları bir yerde temeli sadece otoriteye dayanan kanıtlar olan geleneksel veriler, yani *sam'iyyat* bir kez akılsal güvenceleri verildikten sonra, hiçbir zaman bir kenara itilmeyecektir. Onların kazanılma tarzı artık *akliyyat*'ın kazanılma tarzı olmayacaktır ama her iki grup meselenin içinde hareket ettikleri *içsel ışık*, ne kaynağı ne de özü bakımından farklı olmayacaktır.

III. Teolojik Eser

Kelamcıların, kendilerini gerçek anlamında bir "teolojik yerler" kuramı geliştirmeye götürmeyen içgüdüleri bir kez daha yanılmamıştır. Hıristiyan teolojisi ile İslam kelamı arasında bir tür uygun düşmeyi (*concordance*) tesis etmeye muvaffak olduk ve Katolik "yerler" kavramı, kelamın kanıtlarının "kaynaklar"ını daha iyi bir biçimde ortaya koymamıza imkân verdi. Ama bu "kaynaklar", gerçekte, "bilginin kanalları" olarak kalmaktadır ve kelamı, kendisine yabancı olan normlara göre yargılamak, onu tahrif etmektir.

Bize en açık karşılıkları (*répondance*) sağlayan, şüphesiz Protestan teolojisi oldu. Ama bu karşılıklar da gerçek eşdeğerlikler olmaya kadar gitmemektedir. Kendi planında kelamın gelişmesini anlamak için en büyük yardımı, bizzat ışık ve konuları bakımından aralarındaki farklılıktan ötürü Katolik teolojisinin metodolojisinin daha kesin çizgileri sağlayacaktır.

İkili bir çalışmayı birbirinden ayırt edeceğiz: 1. Adlandırmayla (*qualification*) sonuçlanan başlangıçtaki tespit çalışması; 2. Açıklama demek olan spekülatif teolojinin asıl çalışması.[112]

112. Bkz. M. Labourdette'nin daha önce zikredilen incelemesi, *Le théologie, intelligence de la foi.*

A. *Teolojik Tespit*

"Bir bilim, verisini kendine has olan ışığında tespit eder."[113] İşte, bizi ta baştan temel bir farklılığa götürecek olan şey. Hıristiyan teolojisi, verisiyle ilgili tespitini, vahyeden Tanrı'nın nesnel doğaüstü ışığının devamı olarak ve doğaüstü iman tarafından aydınlatılmış olan aklın öznel ışığının hareketi içinde sürdürecektir. "Pozitif teoloji"nin esas çalışması bu olacaktır. Pozitif teolojinin "ana amaçlar"ından biri "otorite"yi (*auctoritas*) ayırt etmek ve ağırlığını tartmak olacaktır.[114] "Teolojik yerler"le ilgili kuralların tam olarak iş görecekleri yer burasıdır. Teoloji, vahyedilmiş olan şeyi inceler (*an sit*) ve tüm verisini, onun otoriteyle ilişkisi bakımından ele alır. Bu incelemenin normal ve kendisiyle aynı gelişme aşamasında yer alan sonucu, meseleler ve kanıtların adlandırılmasıdır (*qualification*). Bu konu üzerinde ileride daha çok duracağız. Kesinlikle ikincil bir öneme sahip olmayan ama ilkine bağlı olan ve özel olarak teolojik çalışmayla aynı ışık altında sürdürülen çalışma, "teolojiyi ilgilendiren olayların ve insani verilerin tespiti"dir. Burada maddi içerikle ilgili olarak söz konusu olan şey, teolojik bilim ve bilgeliğin ışığı tarafından benimsenen "kültürün tüm evreni"dir.

Tüm bu tespit çalışması, daha şimdiden bilimsel bir çalışmadır ve başlangıçtan itibaren bir akılsallık, belli bir tür (tarihsel) açıklama ortaya koyan bir disiplini anlama, onu geliştirme yönünde bir çabadır.

Kelam da bir tespit çalışmasına girişmek zorundadır. Belki o, bu çalışmanın menzilini arzu edebileceğimiz kadar iyi bir biçimde ortaya koymamıştır ama farkına varmıştır ve geleneksel kanıtların tesis edilmesi ve denetlenmesinde akla verdiği yer konusunda yukarıda söylediğimiz şeyler bunu göstermek için yeterlidir.

Fakat ışıkların farklılığı kelamı, derhal Hıristiyan teolojisinin çizgisiyle kesişmeyen bir çizgi içine sokacaktır. Bir yandan, kelamda, bu çalışmanın konusu, *otorite*'yi (*auctoritas*) ayırt etme olmayacaktır; öte yandan bu çalışmaya girişecek ve onu devam ettirecek olan şey, kelamda din bilgininin tek başına aklı ve onun kendine mahsus planı olacaktır. İman, kelamcı için bir ön varsayımdır; onun tespitini doğrudan aydınlatmaz. O, konusu dışsal bir veri olması anlamında bir ön varsayımdır. Dış bir eleştiriyle

113. A.g.e., s. 26.
114. A.g.e., s. 27.

gerçekten *Kur'an*'a veya Peygamber'in sözlerine veya icma kararları alanına ait olduğu kanıtlandıktan sonra bir metin, şüphesiz otorite değerini kazanacaktır ama ister "vahyedilmiş" bir metin ister sırf insani geleneksel bilgiler söz konusu olsun, tespit ilkesi aynı olacaktır: *Önemli olan, nakilciler zincirinin tanıklığıdır.*

Ne var ki bu, ilk geliştirme aşamasında kelamcının da kavraması gereken şey, bir tespittir (*an sit*). Ama kelamın onu Hıristiyan teolojisiyle aynı tür taleplerle yapmayacağı bir gerçektir. İslam'ın, vahiyle ilgili görüşünün kendisinden ötürü metinle -gerek *Kur'an* gerek hadislerin metniyle- ilgili bir iç eleştiri, gerçek anlamda bilimsel bir yorumlama kavramına sahip olamayacağını gördük. Bununla birlikte, örneğin çağdaş gelenekçi Müslüman reformcuların görüşüne göre İslam'ın, *icma kararlarını* değerlendirme yönünde bir çalışmaya girişmesine hiçbir şey engel değildir. Ancak öte yandan bu sonuncunun örgütlenmemiş olmasının ciddi bir güçlük teşkil edeceği de bir gerçektir.

Bununla birlikte, pozitif verilerinin canlı bir öğretisel başkanlık tarafından güvence altına alınmamış olması ölçüsünde ve en azından, Aristoteles'in mantığının değerini bir kez öğrendikten sonra, kelam bilginleri bu mantığın kanıtlayıcı değerini koruma konusunda bir kaygıya sahip olmuş görünmektedirler. Gazali sonrası döneminin Eş'ari okulunda varlığını gördüğümüz *nakl*'in öneminin azalması olayı, bundan ileri gelmektedir. Bir kez daha burada söz konusu olan şeyin ne olduğunu anlayalım: Bu sonraki dönem Eş'arileri, hangisi olursa olsun, geleneksel kanıtın ancak "muhtemel" (*zanni*) olduğunu ileri sürdüklerinde, bunu daha önce Aziz Augustinus'un, ondan sonra da Aziz Thomas'ın, Kilise Babaları'nın kişisel teolojik görüşlerini "muhtemel" olarak göz önüne almaları anlamında ileri sürmemektedirler.[115] Ve sırf terminolojiyle yetinerek, geleneksel kanıtların kendileri bakımından sadece "muhtemel" olmalarına karşılık, sözünü ettiğimiz Eş'arilere göre "kesin" tek kanıtlar olan akılsal kanıtların (Hıristiyan teolojisindeki) "etkili yerler" oldukları sonucuna geçmemiz, son derecede saçma bir yanlış anlama olacaktır. Geleneksel kanıtlar, kelamcılara göre *ancak edilgin olarak kabul edildikleri, akıl onları kanıtlamadığı sürece "muhtemel"dirler.* Ve bu açıdan kelam bilginleri günümüzün bazı eleştirel yorumlama yöntemlerinden

115. R. Gagnebet'nin *Théologie spécul.*, II (*RT*, Nisan 1938), s. 249'da yaptığı göndermelere bkz.

bazılarıyla bir düşmektedirler (hatta onları haber vermektedirler). Peder Gagnebet, "çağdaş pozitif teoloji yöntemi"ni özetlerken, bu yöntemin, "onların yazarının (*auteur*) kendilerine vermek istedikleri anlamda bağlamları içine yeniden yerleştirilen metinlerin doğru anlamını kavramaya çalıştığını" söylemekteydi.[116] Şüphesiz o, bu görüşüyle, XIV ve XV. yüzyıl Eş'arilerinin geleneksel kanıtlarının verimli incelenmesi için talep ettikleri iki başlangıç koşulunu, tüm bir geçmişin yansıması olan iki koşulu, kelimesi kelimesine tekrar etmekte olduğunu bilmemekteydi.[117] Bir önceki alt bölümde gördüğümüz gibi aslında onlarda söz konusu olan şey, İ'ci ve Curcani tarafından talep edilen *vaz* (metni bağlamı içine yerleştirme) ve *irade*'ydi(metnin yazarının yeniden tesis edilen niyeti).[118] Müslüman yazarların pozitif teoloji ile spekülatif teolojiyi birbirinden ayırt etmedikleri için ona derhal üçüncü bir koşul ekledikleri bir gerçektir: Bu uygun kanıtları araştırma yönünde bir talep olarak görebileceğimiz *akla ters düşmeme* koşuluydu.

Veri bir kez aşağı yukarı bu şekilde ele alındı mı, Hıristiyan teologu kanıtlarını her zaman "otorite" kanıtları olarak takdim edecektir. Bir Eş'arici ise bunun tersine, onları ancak daha geniş bir anlamda "geleneksel" olarak adlandırır ve daha kesin bir anlamda onları kısmen geleneksel kısmen akılsal kanıtlar olarak göz önüne almayı tercih eder.

"Teolojiyi ilgilendiren olayların ve insani verilerin tespiti"ne gelince, kelamla ilgili eserlerini, "felsefi girişler" olarak adlandırdığımız her şeyle başlatan Müslüman kelam yazarlarının kendilerine mahsus planda gerçekleştirmeyi istemiş oldukları şeyin bu (yardımcı bilgiler) olduğunu söyleyebiliriz. "Kendilerine mahsus planda" diyoruz çünkü akıl temelli bilgi ile vahiy temelli bilgi arasında ayrım yapmamanın onları bu yardımcı bilgileri, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerine incelemelerine basit olarak ve olduğu gibi eklemeye götürmüş olduğunu gördük.

Böylece, sonuç olarak şunu söyleyeceğiz: Teolojik bir tespit, İslam'da ve Hıristiyanlık'ta aynı olan ışıklar altında sürdürülmeyecektir: Çünkü İslam'da söz konusu olacak olan şey, iman hakikatlerinin hizmetine koşulmuş olan akılsal bir apoloji bilimine belgeler sağlamaktır. Bu, her iki tarafta Tanrı'dan gelen şey olarak

116. A.g.e., s. 244.
117. Çünkü bu kurallar çok erken bir tarihte *tefsir* biliminden kelama geçmişlerdir.
118. *Mewâkıf*, cilt II, s. 52 vd.

göz önüne alınan bir "veri"ye gösterilen ortak bir saygı tarafından yönetilen bazı yöntemlerin -metin analizi yöntemlerinin- kesişmeleri imkânına bir engel oluşturmayacaktır. Bu teolojik tespite, kelam tarihinde hemen hemen hiç girişilmemiştir; hatta onun mantık eserlerinde, akıl yürütmeler ve kanıtların değeri vesilesiyle, ancak "şöyle bir geçerken" ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak öte yandan onun gelecekte daha fazla geliştirilmesine de hiçbir şey engel değildir. İslam'ın zihniyetine daha çağdaş tarihsel yöntemler nüfuz ettikçe, "bilginin kaynakları"nın daha ileri, daha bilinçli bir pozitif incelemesinin yenilenmiş bir kelamı talep etmesi normal bir şey görünecektir. Ve biz bu tür araştırmaların, takip edilen amaç ve akılsal apolojinin yöntemleri üzerine artan bir aydınlanma getireceğine inanma eğilimindeyiz.

B. *Hıristiyan Teolojisinde "Açıklama" ve Kelamın "Kanıtlar"ı*

Verinin tespiti *pozitif teoloji*nin esas işi ise de imanın ilkelerinin açıklanması, bizi *spekülatif teoloji*nin tam kalbine götürmektedir.

Aziz Thomas, teologun "otoriteleri çırılçıplak bir şekilde" kullanmaması gerektiğini söylemekteydi.[119] O, onları imanın ışığıyla ele almalıdır (*sicut rei veritas se habet*).[120] Bu, imanı anlamak için teolojik veri üzerinde çalışan akıldır (*intellectus fidei*).

1. *Teolojik hakikatlerin araştırılmaları* (inventio) --- a) *Hıristiyanlık'ta*: O halde her şeyden önce kavramları, artık sadece onların güvencesini veren otoriteye göre değil, onlarla işaret edilen ve erişilen şeye göre analiz etmek ve eleştirmek, onları "mümkün olduğu kadar" özsel içeriklerinde kavramak söz konusudur.

İman tarafından aydınlatılmış olması, diskürsif aklımızın yöntemleri, çalışma biçimleri ve onu yöneten kurallar üzerinde özsel bir değişiklik meydana getirmez.. Burada karşılacağımız şeyler, hakikatin araştırılmasına uygulanan mantık kurallarının kendileri olacaktır. O halde önümüzde şunlar olacaktır: 1. diyalektiğin yöntemleriyle "hakiki neden"in araştırılması doğrultusunda ilerleyen ortak veya muhtemel açıklamalar (artık Cicero'nun değil, Aristoteles'in *Topikler*'i); 2. "ilk verinin önce bulanık, eleştiriden

119. *Quodl.*, IV, a. 18. Bkz. R. Gagnebet, *Théologie spécul.*, s. 247.
120. Aynı yer.

geçmemiş, açıklığa kavuşturulmamış kavramlarını gerçek açık seçik tanımlar durumuna geçirmek üzere"[121] tanımın bir araştırması (*İkinci Analitikler*).

Burada önümüzde bulunan şey, sadece gerçek "diyalektik rejimi"n teolojiye daha doğru bir uygulanmasıdır. Aziz Thomas ise onu ayrıcalıklı bir bilgi aracıyla besleyecektir. Bu, *varlığın analojik anlamı*, her bir varlığa ait olan, onunla orantılı olan *varlık benzerliği* kavramıdır. İlk Protestan Reformcular, Yunan felsefesi ile *İncil*'in "son derecede kötü birleşme"sine karşı çıktıklarında, temelde onları en fazla öfkelendiren şey, bu varlık anlayışı olmuştur. Ancak onların kendisine karşı çıktıkları, eleştirdikleri şeyin anlamının pek açık olmadığını söyleyebiliriz. Onlar *benzerliği* tamamen *metafizik anlamda* almakta ve burada söz konusu olan şeyin, metafizik bir yöntemi, metafizik bir yöntem olarak, doğaüstü hakikatlere doğrudan nüfuz etmenin bir vasıtası yapmak olduğunu düşünmekteydiler -ki onlar ayrıca bu yöntemin metafizik planda da meşruiyetini inkâr etmekteydiler-.[122] Oysa burada tamamen farklı bir şey söz konusudur. Teologun imanı anlamak isteyen aklı (*intellectus fidei*), bu metafizik benzerliği bütün zenginliğiyle ele alır ama Jacques Maritain'in bir deyimini kullanmamız gerekirse,[123] onu imanın "üst benzerlikler"i (*suranalogies*) içinde ve onlarla birlikte benimser. Bunu yaparken, amacı, bu benzerliği imanın varlık alanının kendisinin içine sokmak değildir; onun, yani imanın eriştiği "doğaüstü tanrısal gerçekliğin formel anlamı"nın hizmetine koşmaktır.[124] Teoloji, böylece, onunla diyalektiği kullanmayı terk etmeksizin "felsefenin rejimi"ni en geniş biçimde kullanmış olur. Bunun sonucu olarak onun, benzerliğe dayanan içeriklerinden ötürü felsefeden ödünç aldığı kavramlar, artık sadece "pozitif" bilimlerin yasaları olan ölçüler ve sayılarla ilgili değildirler; onlar artık sadece tanrısal gerçekliğin maskelere benzeyen sembolleri de değildirler. Onlar bu gerçekliği kendilerinin en "formel" yanıyla ifade eden şeylerdir. Evet, onlar onu, yani bu gerçekliği, *analojik olarak* ifade ederler ama onu, bir alegoriler perdesi altında ifade edilmiş olmasına göre çok

121. M. Labourdette, *Théologie*, s. 36.
122. Öte yandan, Ockhamlı William'ın radikal olarak farklı olan "teolojik yeti" (*habitus*) kavramı da buna götürmekteydi.
123. *Degrés*, s. 478-484.
124. M. Labourdette, a.g.e.

daha derin bir biçimde ifade ederler. Onlar onu, yaratılmış varlığın, yani eğer Yaratıcı'nın varlığından ve iyiliğinden benzerliğe dayanan (analojik) bir pay almamış olsaydı aslında var olmayacak olan varlığın, tüm yoğunluğu (*densité*) ve iyiliğiyle ifade ederler. Müslüman vokabüler ise bunu şöyle ifade edecektir: *Yaratılmış varlık, Yaratıcı'ya sadece dışsal biçimiyle* (rasm) *değil, ontolojik gerçekliğinin tüm derinliğiyle işaret eder.* Böylece, Augustinusçu teolojinin kendisini eleştirdiği gibi şeylerin kutsal anlamını kaybetmiş olması şöyle dursun, Thomascı analojinin, onlara yeniden kazandırmaya giriştiği şey, çok daha kutsal bir anlamdır. Çünkü o, yani Thomascı teoloji, bu şeyleri varlıklarının bütün boyutlarında ele alır. Kendisine mahsus plan, kendisine has ışık içinde *intellectus fidei* tarafından kullanılan doğa, şahıs (*personne*), ilişki vb büyük kavramların ifade ettiği şey, budur. Aziz Thomas, Kilise Babaları'nın sırrını ve atılımını kendisine aktarmış oldukları tanrısal şeylerin bu kavranışını, bu yolla, yani aynı zamanda hem bilim hem bilgelik olan plan içinde, sonucuna götürmüştür.[125]

b) *İslam'da*: Ancak nihai statüsünde Hıristiyan teolojisi ile kelam arasındaki benzemezlik, en derin biçimde kendisini burada gösterecektir. Ön varsayımlarından -tanrısal hayatla ilgili olarak vahiyle açıklığa kavuşturulmuş olan içsel sırların yokluğu, Eş'arici veya Maturidici iman görüşü-, apolojetik amaçlarından dolayı kelam, bu şekilde ilerlemek durumunda değildi. Ayrıca kelamın tanrısal aşkınlık anlayışının kendisinin, araştırmasının vasıtası olarak ona, her varlığa, ona has olan orantısal varlık benzerliği görüşünü kabul etme imkânını vermeyeceğini biliyoruz. Sonuçta kelamın bilinçli olarak, hatta kökenlerine sadakatinden ve kurucularının kendisine vermiş oldukları yapısından ötürü, "diyalektiğin rejimi" içinde kalmış olduğunu söyleyebiliriz.

Ve belki o tam da bu noktada "sonraki" kelamcılar tarafından benimsenen yeni mantığın, yani diyalektiğin yöntemlerinin, tanımların araştırılmasının kendisinden gitmesini ister gibi göründüğü kadar ileriye gitmemiştir: Kelam kendine özgü ve asıl işi

125. Aslında Emil Brunner gibi Protestan teologlarının varlığını kabul ettikleri "varlık benzerliği" (*analogia entis*) Thomascı teolojinin kastettiği anlamda varlık benzerliğinin aynı değildir. Onların bu şekilde "doğal teoloji" (Schlatter) veya "genel teoloji" (Brunner) kılığı altında teolojiye soktukları şey, çoğu zaman, *metafizik varlık benzerliği*dir. Daha önce gördüğümüz gibi Karl Barth ise bunu kesinlikle reddetmektedir.

olan savunmacı çizgisinde bu aletin, yani yeni mantığın kullanılma imkânını sezmiştir. Bir Razi veya Curcani, bir Tusi veya Hilli (bu sonuncular son tahlilde belki Mu'tezili bağlarından yardım almışlardır), kavramları incelemeleri ve kanıtları ortaya koymalarında bilimlerinin mantığının armatürünü ileriye götürmüşlerdir. Fakat "donmuş muhafazakârlık" olayı, bütün başarıyı tehlikeye düşürecektir. Daha derinden bir de şu vardı: *Kelamın aradığı şey, bir "teolojik açıklama" değildi* çünkü o bunu arayamazdı. O, bir *açıklama*nın peşinde değildi. Onun peşinde olduğu şey, *kanıtlayıcı argümanlar getirmekti.* Abduh'un *Risâla*'sinde kendini gösteren yenilik, bize bu noktayı son derecede net bir biçimde göstermektedir. Kendimize "Müslüman din bilginleri spekülatif bir çalışmayı bu diyalektik yöntemler düzleminde sürdürmeyi kendilerine görev bilmek zorunda değiller miydi?" diye sorabiliriz. Onların sonuçlarının yönünü belirleyecek şey, şüphesiz zorunlu orta terim, neden problemidir. Onlar bunun sonucunda iki terimli akıl yürütmeyle, yani *quia*'ya dayanan *a fortiori* kanıtla, üç terimli akıl yürütme, yani *propter quid*'e dayanan araştırma arasındaki tartışmayı, yani tüm kelam tarihinin en derinlerinde yatan tartışmayı yeniden karşılarında göreceklerdi.

2. *Kanıtlama aşaması* --- a) *Hıristiyanlık'ta*: Vatikan din bilginleri kurulunun (*concile*) hazırlık şemasının "açıklamalar" kısmında şöyle denmektedir: Pozitif teoloji tarafından tespit edilmiş vahyedilen veriden hareketle ve her zaman imanın ışığı altında olmak üzere "akılsal hakikatler ve ilkeleri de kabul ederek, tümdengelimsel bir yolla, Vahiy'le bilinen şeylerin ve onların özleri bakımından ne olduklarının belli bir analojik bilgisine ulaşırız." Bu aynı metnin, yine kendi ifadesiyle, "gerek aklımız tarafından daha önce bilinen gerçeklerle benzerliğine dayanarak gerek imanın sırlarının kendi aralarında birbirleriyle ve insanın kaderiyle ilişkilerini göz önüne alarak" teolojide bilimsel kanıtlama aşamasına varırız.[126]

Burada gerçekten de orta terimde kavranılan nedene dayanan bir "kanıtlama" söz konusudur. Bu kanıtlamanın amacı, *yeni bilgiler edinmek değildir*; bir yargıda bulunmak fiiliyle, bu fiil sayesinde, yeni bir statü, bilimsel bakımdan mükemmel bir statü içine girmiş, yeni bir statü kazanmış olan *kesin ve kanıtlanmış bilgilere*

126. Daha önce zikredilmiş olan metin, seksiyon III, 4.

ulaşmaktır. Şüphesiz, iman hakikatlerinin tam olarak kavranılışını verebilecek olan tek şey, tanrısal özün görülmesidir. Teolojik bilgi, imanın yarı karanlık, loş ışığı altında kalır. Ama bu ışık altında o, daha önce keşfedilmiş olan önermeleri, "bu önermelerin varlık nedenlerini gösteren ilkelere ve zorunlu bir biçimde" bağlar.[127] Zorunlu bir orta terimle bir iman hakikatine bağlanmış olan bir önermenin kendisinin vahyedilmiş olup olmaması, daha önce gösterdiğimiz gibi, ne teologun altında çalıştığı ışıkla ilgili olarak ne de yöntemle, bu teoloji biliminin tümdengelimi yöneten özel yöntemiyle ilgili olarak herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Modern çağın bazı kurulaştırma tehlikelerine rağmen spekülatif teolojinin süreçlerinin özsel birliğini ve onun formel *konusu*nun, hiç şüphesiz, sonuçlarının lafzı (*mot-a-mot*) değil;[128] Tanrı, kendisini bize tanıtmış olduğu şekilde Tanrı, vahyeden ve vahyedilen Tanrı ve Tanrı'nın ışığında tüm kurtuluş tarihimiz olduğunu güçlü bir biçimde hatırlatmamızın uygun olacağına inanıyoruz.

Şüphesiz, Hıristiyan teoloji kavramının teşekkülünü açıklarken yeterli ölçüde üzerinde durduğumuz üzere, *teolojik kanıtlama, imanın sırlarının dille ifade edilemez olan varlık tarzına kesinlikle erişmez. Çünkü imanın önermeleri, kanıtlanabilecek tezler değildirler*; onlar kendileri bakımından apaçık ilkelerdir ama bu ilkeler, içinde bulunduğumuz aşağı düzeyden dünyada apaçık değildirler; onlar, imanın yarı karanlık tasdikiyle Tanrı'nın ve ermişlerin biliminde kendiliklerinden apaçık olan şeyler olarak görülürler. Bir başka bilimin astı olan bir bilim, kanıtlamalarını bu bilimin ilk ilkelerinin kendileri üzerine yöneltemez; bu ilkeleri *kabul eder.* Teolojik açıklama da böylece, sırrı ortadan kaldırmaz; onu azaltmaya da çalışmaz, bunun tam tersini yapar: *Sırrı, sır olarak kavrar*; onu "imanı anlama"mızı Tanrı'nın kendişi hakkında bize ifşa ettiği şeyin bilgisine götüren nesnel hakikatin kavranmasında nihai sonuçlarına kadar takip eder. "Akıl hiçbir zaman bu şeyleri -Tanrı'nın kendisiyle ilgili şeyleri- kendine has olan

127. M. Labourdette, *Théologie*, s. 38.

128. Fakat teolojinin kendisine has konusunun, onun sonuçları olduğunu söylemek, eğer onunla aklın bu sonuçlara katıldığı "formel motif"in artık formel vahiy değil, ilke olarak vahyedilmiş hakikat ile sonuç olarak vahyedilmiş hakikat arasındaki bu bağlantıyı keşfeden ve ortaya koyan akıl yürütmeye işaret edilmekteyse, kabul edilebilir bir "ifadedir (Bkz. Gagnebet, *Théologie spécul.*, s. 239). [...] Bununla birlikte bu sonuçları teolojik çalışmanın amacı kılmak hiçbir anlamda doğru olmayacaktır."

konusunu oluşturan hakikatleri bildiği tarzda bilmeye muvaffak olmayacaktır."[129] O, onları imanın apaçıklığı içinde bilecektir. Ama bu üst ışık altında hareket eden teologun aklı, imanı akılsal bir apaçıklığa geri götürmeye çalışması şöyle dursun, böyle bir apaçık olmamanın, yeryüzünde erişebileceği en yüksek ve en güvenilir bilgi olduğunu son derecede iyi bilir.

b) *İslam'da*: Hıristiyan ikliminden Müslüman iklimine, teolojiden kelama geçmek için bir yanda tümdengelimsel kanıtlama yöntemini, diğer yanda onun üzerinde uygulandığı ilkeler, kanıtlar ve konuları birbirinden ayırmamız gerekir.

α) *İlkeler, kanıtlar, konular*: Bu ikinci bakış açısından, Hıristiyan teolojisi ile kelam arasındaki fark derhal ortaya çıkmaktadır. Buna iyice güven getirmemiz için incelememizin bize sağladığı şeyleri hatırlatmamız ve özetlememiz yeterlidir: Kelama göre imanın önermeleri, ilkeler değildir. Ermişlerin bilimi kavramının kendisi (İslam'da) hiçbir şekilde işin içine karışmaz ve Müslüman din bilginine, imanının, tanrısal bilimden bir pay alma olduğu konusunda hiçbir şey herhangi bir güvence vermek üzere gelmez. Tanrısal bilim, Müslüman din bilginine ona daha çok, kendisinden pay alınması mümkün olmayan bir şey olarak görünür.[130] Eş'ariliğin vokabülerini kullanmamız gerekirse, İslam'a göre Tanrı'nın yaratılmamış imanı ile insanın yaratılmış imanı arasında hiçbir ortak ölçü yoktur. İmanın önermelerinin bildirdiği, içsel sırlar değildir; insan aklının ışığına uyarlanmış, kendilerini tasdik etmenin kurtuluş için zorunlu olduğu bizzat Tanrı tarafından ilan edilmiş olan bilgilerdir. Kelama özgü olan çalışma, o halde, sürekli olarak tekrarladığımız gibi özü itibariyle "açıklayıcı" değil, "kanıtlayıcı" ve "savunmacı" olacaktır. Kelamcı için de yeni hakikatlerin keşfedilmesinin söz konusu olmayacağı doğrudur. Kelam, vahyedilmiş Yasa'nın (Şeriat) hizmetindedir; onun görevi, Yasa'nın kendisinden bize gelen dinsel inançları kanıtlamaktır.[131] Tanrı'yla ilgili insan tarafından erişilebilir bilgilerin normu, Vahiy'dir. Kelam bu ilkeyle ilgili olarak Hıristiyan teolo-

129. *Conc. Vat.*, adı geçen yer.
130. Burada bazı Sûfi anlayışları hesaba katmıyoruz. Bu anlayışlar mükemmel imanı "Tanrı'nın yaratılmamış imanı"ndan bir pay alma olarak görmeyip onun bizzat bir parçası olduğunu ileri sürerler.
131. Curcani, *Mewâkıf*, cilt I, s. 36.

jisiyle aynı görüştedir. Fakat bir veri olarak ona kendisini kabul ettiren bir olgu, bu görüş birliğini bozar: Bazı ikincil öneme haiz tezler (Görme, Duyma, Konuşma sıfatları) hariç, *Kur'an*'ın Tanrı hakkında bildirdiği her şey, kelama göre insan aklının doğrudan kavrayış alanı içindedir.[132] Kelam bilgini Kur'ani veriden hareket eder ama deyim yerindeyse, onun kanıtlaması bu verinin kendisi içinde sürdürülmez. O da her şeyi Hıristiyan teologu gibi "kanıtlayacaktır" ve bize her şeyi, şüphesiz daha mutlak bir anlamda "kanıtladığı"nı söyleyecektir çünkü "ilkeler"inin kendilerini kanıtlamak isteyecektir. Fakat ortada ikinci bir benzemezlik vardır: Kelamcının "kanıtlama"sı tarafsız, çıkar gütmeyen bir kanıtlama olmayacaktır; o, imanını teyit etmek, onu kanıtlarla desteklemek için, hasmı cevaplamak, çürütmek için kanıtlayacaktır. Kelamcının bütün problematiği, hasımların şüpheleri veya inkârları tarafından yönetilecektir. Aynı zamanda "felsefe" olan bu "teoloji", yani İslam kelamı, sırf kendisi için, kendi adına sürdürülen felsefi bir araştırmaya her zaman güvensizlik gösterecektir (muhtemelen fazla gözü pek Yunan tarzı Müslüman filozofların bir hatırası). Ve varlığın benzerliğinin reddi her zaman bir plan farklılığına, plan kopukluğuna götürecektir. Maimonides bu noktada haklıydı: "Kelam felsefesi", "kanıtlanacak" tezlere getirilmek istenen çözüm tarafından önceden belirlenecektir; o, geniş anlamda, felsefeden çok daha fazla diyalektik olacaktır. Kelamcı din bilgininin akılsal imkânlarında kavramayı amaçladığı şey, bir bütün değildir; bazen çok gevşek bağlarla yan yana getirdiği ve aralarında bir koordinasyon tesis etmek istediği bir tezler topluluğudur. Kelamcının problematiği *sadece* geçmişte veya hali hazırda girişilmiş olan tartışmalara sadık bir bağlılık içinde kalır.

Akılsal incelemelerle ilgili durum budur. Peki, ya "geleneksel" (*sam'î, nakli*) meselelerde durum nedir? Onlarda hareket noktası, yani vahyedilmiş metin, kanıtlanmayacaktır. Onlarda söz konusu olan şey, Tanrı tarafından *Kur'an*'da veya Peygamber tarafından hadiste ileri sürülmüş olan tarihsel veya hukuki-siyasi veya gelecek hayatla ilgili bir *olay*dır; bir olayla ilgili bir tezdir. Bu durumda sadece bu tez tespit edilecektir, o kadar. "Sonraki" dönem

132. Onların Şeriat'ın dışında insan aklı tarafından erişilebilir olduklarını kesinlikle söylemiyoruz. Bu, Mu'tezile'nin tezidir. Söylemek istediğimiz, Şeriat'ın kendisini değiştirmeksizin akla düşünmeyi öğretmesinden ve ona araştırmalarının amacını vermesinden sonra onların insan aklının doğrudan kavrayış alanı içinde olduklarıdır.

kelamcılardan itibaren ise onlara uygun gerekçeler aranacaktır. Fakat biraz önce felsefeyle ilgili olarak söylediğimiz şeyler, bazı Helenistik unsurları kullansalar da kelamcıların bu uygun gerekçeler veya nedenlerinin diyalektik bir plan içinde kalacaklarını göstermek için yeterlidir. Onların bir örneği olarak bir Razi veya Curcani'nin kıyamet gününde Tanrı'nın her insanı bu dünyadaki hayatında sahip olduğu unsurlardan meydana gelen aynı beden içinde yeniden dirilteceğini kanıtlamak üzere yapmış oldukları çok sofistike tartışmaları düşünüyoruz.[133] Nihayet, bu geleneksel meselelerle ilgili eserlerde, bireysel, tikel olaylar alanı içinde bulunmamızdan ötürü, bazı sonuçların artık kutsal metinlerin kendilerinden değil, icma (*zımnî icma*) değeri kazanan ve dolayısıyla yeniden gözden geçirilmeye tabi olan tüm bir gelenekten çıkarılabileceği durumlar olacaktır; örneğin, metinlerin kendilerini gerektirmediği, hatta tersini söyler gibi olduğu görülen peygamberlerin, hatta özel olarak İslam Peygamberi'nin yanılmazlığı görüşü.

β) *Diskürsif yöntemler*: Diskürsif yöntemlere gelince, onların Hıristiyan teolojisindeki kadar bir sıkılığa, özellikle birliğe sahip olmak zorunda olmadıklarını anlıyoruz. "Sonraki" dönem kelamcılarını Aristoteles'in mantığını kabul etmeye götüren şey, onların bilimlerinin iç talepleri değildi; Aristoteles'in mantığının kavramsal ve kanıtlayıcı çekiciliğinin onların zihinleri üzerinde meydana getirmiş olduğu etkiydi. Buna, bu mantığın hasımları olan filozoflara sağlamış olduğu avantajın bilincini de ekleyebiliriz. Fakat kelamcılar bunun sonucunda genel yöntembilimlerini yeniden gözden geçirmeyi düşünmemişlerdir. "Sonraki" dönem kelamcıları içinde en gelenekçi olanların ne kadar ihtiyatlı olarak onu kabul ettiklerini, akıl yürütme ile onu takip eden bilgi arasında zorunlu bir bağlantının hangi tereddütlerle ve tümüyle "adet"e dayanan eski bağıntının tümüyle dışarı atılması söz konusu olmaksızın benimsendiğini yukarıda gördük.

133. Bu bedenlerin dirilmesi ve dirilmiş olan bedenlerin sayı bakımından aynılığı ortak dogması üzerinde kelamın ve Hıristiyan teolojisinin kanıtlarının birbirleriyle karşılaştırılması iki disiplinin yöntemleriyle ilgili olarak çok ilginç olacaktır. Aristoteles'in antropolojisinin Müslüman dogmaya uygun düşmediği için kelam tarafından reddedildiğini, buna karşılık onun gerçek anlamında felsefi planda Aziz Thomas tarafından kabul edildiğini ve bedenin formu olan ruh ilkesinin, teolojik planda, Aziz Thomas'ın, sayısal aynılığın kelamcıların açıklama girişimlerinin önüne çıkardığı güçlükleri çözmesine imkân sağladığını göreceğiz.

Kelam, şüphesiz kanıt getirerek tartışır. Ama eskilerin diyalektik yöntemi, onda, "yeniler"in kıyasa dayanan yöntemi kadar geçerli olmaya devam eder. Bu "yeniler"in eserlerinde kelam, zorunlu bir orta terim yardımıyla tümdengelimde bulunmaya çalışır. Onun tezlerini sergilemesinde, içerik açısından, "Hıristiyanlık'taki teolojik kanıtlama"yı aklımıza getirmesi mümkün olan bazı çıkarımlarda bulunmayla karşılaşmaktayız. Bunun sonucunda felsefeden en fazla etkilenmiş olan bazı eserlerin Tanrı'yla ilgili meseleleri (*De Deo Uno*) ele alan kısımlarında "kanıtlar" ve çürütmelerin yanı sıra, ister istemez belli bir açıklığa kavuşturma çalışmasına da yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Tanrısal sıfatlara tahsis edilmiş olan analizlerde özel olarak durum budur. Bu analizlerin "donmuş muhafazakârlık" dönemine ait el kitaplarında da yeniden ele alındıklarını göreceğiz. Ancak -ve bu çok dikkate değer bir şeydir-, onlar bu durumda hemen hemen daima bu sonuçlara götüren akıl yürütmelerden soyutlanmış olarak sergileneceklerdir. Böylece bu sonuçlar, söz konusu el kitaplarında kendi aralarında tümdengelimsel olmaktan çok, diyalektik bazı bağlantılarla birbirleriyle birleştirilmiş olarak öylece havada durmaktadırlar.[134] Burada kelamda ve Hıristiyan teolojisinde bir aynı tanrısal sıfatın farklı biçimde takdimiyle ilgili bilgi verici bir mukayeseye gidebiliriz. Bu mukayeseyi bu sıfatların genel sınıflandırılmaları veya her iki tarafta bir aynı problemde, örneğin sıfatların kendi aralarında birbirleriyle ilişkileri veya onların tanrısal özle ilişkisi probleminde, benimsenmiş olan farklı çözümleri göz önünde bulundurmak suretiyle de yapabiliriz. Bu farklılığın nedeni, "sonraki" dönem kelamcılarının tümdengelimlerinin başlangıçtaki diyalektiğin önceki çözümleri tarafından biçimlendirilmiş olarak kalmaları ve aranan çıkarımların çoğu zaman eski *quia*'ya dayanan kanıtların değişik biçiminden başka bir şey olmamalarıdır.

Kelamın gelişimini izlememiz ve sonraki dönem kelamcıları tarafından kabul edilen tam "kesinlik"i veren ("*kat'i*") deliller peşinde koşmanın, kelamı, kanıtlayıcı ve savunmacı çalışmasını bu yönde açıklığa kavuşturmaya ve gerekli olduğu durumda, düzeltmeye götüreceğini söylememiz mi gerekmektedir? Bir anlamda kelamın bunu yapmasına engel olan bir şey yoktu; öte yandan,

134. Böylece, örneğin Bâcûrî'de en "akılsal" inceleme, sıfatların incelenmesi, bize böyle görünmektedir.

örneğin Curcani'nin eseriyle günümüze en yakın bir tarihte kaleme alınmış olan Abduh'un *Risâla*'sini göz önüne alırsak, hiçbir şey zorunlu olarak ona götürür gibi de görünmemektedir. Hatta bu "teolojik açıklama" taslağı, *Risâla*'de *Şerh el-Mewâkıf*'tan daha az belirgindir. Tanrı'nın sıfatları ve "fiiller"iyle ilgili olarak *Risâla*, daha çok bir din bilgisi öğretimi kitabı olmakla yetinmektedir. "Sonraki" dönem kelamcılarında karşımıza çıkan ve bazen tümüyle keyfi olan bir takım analizler yapma lüksü *Risâla*'de yoktur. Onda düşüncenin genel çerçevesi, şüphesiz "diyalektik" olmaktan çok Aristotetelesçidir ama Abduh "kanıtlamak"tan (yani açıklığa kavuşturmak ve koordine etmekten) çok, "ikna etmeye" çalışmaktadır. O, ilk ilkelerin ortak duygusundan çok (Descartesçı) sağduyuya başvurmaktadır. Abduh'un eseri her zaman apolojetiktir ve içinde bulundurduğu kanıtlar, her zaman kişiye yönelik (*ad hominem)* kanıtlardır. Fakat "ikna edilmeleri" söz konusu olan zihinler, artık eski yöntemlere hemen hemen hiç elverişli olmayan zihinlerdir. Böylece açıklama, kanıtlamacı bir "teoloji"nin mantığının, varlığın analojik olarak kavranmasını reddetmesinden ötürü bir yarı bilinemezcilik ortamında yetersiz kalmakta ve incelemenin tüm ikinci kısmı çağdaş "akılcılık"a uyarlanmış bir Müslüman apolojisi geliştirmektedir. O, kanıtlarını geniş ölçüde tarihsel olarak ortaya konmuş olan tezlerden istemektedir. Böylece tarih onda, adeta bir "özel bir (teolojik) yer" olmaktadır. Bu örnekten hareketle bir yargıda bulunursak, yarının kelamından bekleme hakkına sahip olduğumuz şey, "imanın sırlarının belli bir kavranması" girişiminden çok, bu şekilde kullanılan yeni "*asbâb*"ın bir eleştiri ve uygulamaya konulması çabası, "açıklayıcı" bir çabadan çok, tespitin mükemmelleştirilmesi olacaktır.

C. *Nitelendirme İşlevi*

1. *Genel değerlendirmeler*: Bu alt bölümü biraz yapay olarak buraya, yani açıklamamızın sonuna erteledik. Bunu yapmamızın nedeni, okuyucunun zihninde teolojik çalışmanın homojenliğini parçalama tehlikesine yol açmamaktı. Şimdi yapacağımız analizler, tespit aşamasında ele alınması gereken açıklığa kavuşturmalar ve tamamlamalardır.

Aziz Thomascı anlamda teologun yargıda bulunmasının, yani *judicium*'unun eseri olan şey, kendisini tanımladığımız şekilde teolojik açıklamadır. Teolojik yöntemi, önce maddi sonuçların-

da göz önüne almaya bağlı kalan Cano, "yargılama"yı, kazanılmış sonuç anlamında alacak ve kazanılmış sonuç, ona göre ifadesini "teolojik not" vermede bulacaktır.

Böylece, açıklama ve kanıtlamanın yavaş yavaş ilerleyen hareketine bağlı kaldığımız ölçüde buraya kadar teologun adlandırma (*qualification*) çalışmasının üzerinde durmadık. Şüphesiz bu, onun ihmal edilebilir olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat otoriteye bu bağlılık, (teolojik) yerlerin açık bilgisi ve ayrımıyla ilgili olarak içine aldığı her şeyle birlikte, esas olarak, teolojik verinin teolojik veri olarak başlangıçtaki geliştirilmesinde kendisini göstermek durumundadır. Tespit etmek, adlandırmaktır ve onun konusu, içinde öncüller olan kendiliğinden açık hakikatler ile onlardan çıkan, yine kendiliğinden açık olan sonuçlar arasında tamamen spekülatif olan ayrımın henüz bir rol oynamadığı tüm teolojik verinin (meselelerin, kanıtların) adlandırılmasıdır. Buna karşılık formel olarak vahyedilmiş olan ile (aklın bir öncülünün işe karıştığı) potansiyel olarak vahyedilmiş olan,[135] zımni olarak vahyedilmiş olan ile açık olarak vahyedilmiş olan vb arasındaki klasikleşmiş ayrımlar, tüm değerlerini bunun sonucunda kazanırlar.

Tespit etme ve adlandırma; kavramların açık olarak tanımlanması ve kanıtların düzenlenmesi; varlığın benzerliğinin (*analogia entis*) özel olarak teolojik anlamı; zorunlu olan orta terimin araştırılması; *intellectus fidei*'nin ışığında imanın ilkeleriyle zorunlu bağlantısında kavranan vahyedilmiş verinin akılsal imkânları; bütün bunlar Hıristiyanlık'ta teolojik çalışmanın tanımını, özünü ifade ederler. Buna karşılık Cano'nun teklif etmiş olduğu metodolojiyle ilgili ana ayrımlar şunlardır: Birinci aşama, üç ana kurala geri götürülen pratik kanıtların (bir önceki alt bölümde incelenenden tamamen başka bir anlamda) araştırılması (*inventio*) aşa-

135. Bu ayrımın meşruiyeti ve menzili, Protestan teologlar tarafından hemen hemen hiç kabul edilmeyecektir. Örneğin, her şey, kendisine göre "otoriteler"e bağlanmak zorunda olduğundan, Brunner, ilke olarak, teolojik tümdengelimi, ancak iki vahyedilmiş öncülden itibaren kabul etmektedir. Ancak Karl Barth'ın kendisini eleştirdiği varlığın benzerliğini (*analogia entis*) kullanmasıyla o, her zaman akılsal unsurlar kullanmaktan geri kalmamaktadır. Onun tarafından konulmuş olan ilkenin tek sonucu, belli bir çekingenlik, akılsal geliştirmede ani duraklamalardır. Yönteminin bazı yanları bakımından Lombard'ın öğrencisi olduğunu söyleyebileceğimiz Schlatter ise buna önem vermemekteydi. O, Üçleme dogmasıyla ilgili uygun nedenleri o kadar iyi kullanmıştır ki, sonuçta planlarla ilgili yeterli ayrımlar olmadığı için, bu dogmayı kutsal metinlerden önce gelen "doğal vahiy" diye adlandırdığı şeyle, sanki "vahyedilmiş" bir şey gibi görmeye gitmiştir.

masıdır (söz konusu üç kural ise şunlardır: 1. teolojik yerlere ve bu teolojik yerleri yöneten kurallara sahip olma; 2. modellerin akılsal yorumu; 3. çözülecek meseleyi onunla ilgili olan özel teolojik yerlerine bağlama. Bu üçüncü kural özel bir önem taşımaktadır çünkü Cano'nun dediğine göre o, teologun meselenin ait olduğu türü, onun imanla ilgili olup olmadığını açık bir biçimde görmesini gerektirir. Doğaüstü meseleler esas olarak *temel* ve *deklaratif* yerlere "yansıtılacak"tır. Bununla birlikte "bütün yerler içinde ele alınması faydalı olmayacak hiçbir meselenin olmadığı"nı[136] da hatırlamak gerekir). Bu aşamayı ikinci bir aşama takip eder. Bu ikinci aşamada, sonuca varmak ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak için "tartışma" (*disputatio*) işin içine karışacaktır. Doğruyla ilgili olarak her şeyden önce imanın alanına giren şeyi, daha sonra aklın buyurduğu veya önerdiği şeyi belirlemek söz konusudur. "Araştırma" burada Cano'ya göre teologun ikinci işi olan "yargılama"ya varır ve bu "yargılama" da nihayet ifadesini "notlar" vermede bulacaktır.

Bakış açısı farklılığını derhal görmek için, -kendi planlarında mükemmel olan- bu kurallar dizisini önceki analizlerimizle karşılaştırmamız yeterlidir. Burada tehlike Cano'nun analizlerini teolojinin işinin doğasının tam bir analizi olarak görmede yatmaktadır. Aslında bu analizlerin eriştikleri şey, teolojinin işinin bütünü bile değildir. Onlar bize Cano'nun, kendileriyle ilgili olarak bize mükemmel araçlar verdiği tespit ve adlandırma aşamasında kaldığını göstermektedir çünkü Cano'nun kendisinde teolojinin işinin sona erdiğini düşündüğü son aşama, bir *olgu* hakikatidir (*vérité d'existence*). Bir olgu hakikatini ise teoloji ancak otoriteyle belirleyip karara bağlayabilir. Aziz Thomas'a göre bu iş, teolojik çalışmanın sadece ilk kısmıdır.[137] Onun ikinci kısmı da yukarıda gördüğümüz gibi "araştırma" (*inventio*) ve "yargılama"yı (*judicium*) içerir ama bu Cano'nun göremediği bir anlamdadır.

Her halükârda adlandırmayla ilgili bu kadar kesin olan, Hıristiyanlığın "yerler" kavramına bu kadar sıkı bir biçimde bağlı olan bu kuralların, kelamda herhangi bir karşılığını aramanın bir anlamı olmadığını sezmekteyiz. Çünkü onlar kelamın ne

136. Gardeil, *Lieux*, sütun 738. Burada Cano tarafından teklif edilen kuralları (*de Locis*, I, 2, c. 1'den 11'e kadar) gruplandıran ve yoğunlaştıran Peder Gardeil'in sentetik özetlemesini takip ettik.

137. *Quodl.*, IV, a. 18'deki daha önce sözünü ettiğimiz ünlü ayrıma göre.

özü bakımından savunmacı bir apoloji olma özelliğine ne de "yerler"inin tekbiçimli bir tarzda içinde hareket ettiği "bilginin kaynakları" planına uygun düşmektedir. Bununla birlikte kelamın kendisiyle ilgili olarak varlığını kabul ettiği adlandırma işlevi ile Hıristiyanlık'ta ona karşılık olan şey arasında her türlü karıştırmayı önlemek için bunları açıklığa kavuşturmak zorundaydık.

2. *Teolojik meseleler* --- a) *Hıristiyanlık'ta*: Teolojik meseleler veya sonuçlar konusunda, Cano'ya göre, I) sadece vahyedilmiş ilkelere göre çözümlenmesi mümkün olan *doğaüstü meseleler* (örneğin, Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi olayının (*incarnation*) vuku bulmuş olup olmadığı meselesiyle), II) bir olgu olarak vahyedilmiş olmakla birlikte özü bakımından tek başına akıl tarafından kavranılabilir olan *doğal meseleler* (örneğin, Tanrı'nın her yerde olup olmadığı, ruhun ölümsüz olup olmadığı vb meseleler); nihayet aynı zamanda III) hem doğaüstü bir ilkeye hem de doğal bir ilkeye tabi olan *karma meseleler* (örneğin, İsa'nın insani doğasıyla ilgili meseleler)[138] arasında tesis edilmesi gereken önemli bir ayrım vardır. Bunun sonucu olarak bu sonuncu meseleler, dar anlamda "teolojik meseleler"le örtüşürler.

Bu terminoloji, aslında Canocu çerçevede bile karıştırmalara müsaittir. Çünkü Cano'ya göre bir meseleyi "teolojik" olarak tanımlamayı mümkün kılan şey, sadece onun imanın ilkesi olması veya doğrudan doğruya imandan (tümdengelim yoluyla) çıkarılması olayıdır (vahyedilmiş olmakla birlikte akıl için "açık olan, apaçık olan" "doğal meseleler"in kendileri "imanla ilgili meseleler" olarak kalırlar ama onlar "ilineksel olarak" imanla ilgili meselelerdir).[139] Bundan çıkan sonuç, bir iman ilkesine doğrudan bağlı olmayan her meselenin, artık kendisi bakımından "teolojik" bir mesele olmadığıdır. Fakat Cano, Aziz Thomas'ın "*Summa*"sında bu tür meselelerin bol sayıda bulunduğunu kabul etmek zorundadır. Bunun sonucunda o, onları "ekler" (*appendices*) olarak tanımlayarak ve uygun olmayan bir biçimde "teolojik" meseleler olarak adlandırarak, Thomas'ın otoritesini kurtarma yoluna gitmektedir. Bunun nedeni, onların asıl anlamında teolojik meseleler vesilesiyle ve onları açıklamak amacıyla ortaya konulmuş olmasıdır. O, aynı ölçüde büyük bir coşkuyla hümanistle-

138. Bkz. *De Locis*, XII, 4, sütun 574-575.
139. A.g.e., sütun 575.

rin teologları kendilerinden ötürü eleştirdikleri felsefi veya tarihsel meseleleri de teolojinin dışına atmaktadır. Ancak bu şekilde horlanıp küçümsenen şeyler sadece gerilemekte olan Skolastik tarafından sayıları çoğaltılan gereksiz ve yanlış bir biçimde ortaya konulmuş olan meseleler değildir; tümeller, bireyselleştirici ilke, "adların benzerliği" vb gibi teolojik kanıtlamayla ilgili çok sayıda meseledir.[140]

Bütün bunlar öte yandan Cano'nun sınırlayıcı bakış açısıyla tutarlıdır. Ne var ki, adlandırma aşamasında meselelerin *doğaüstü, doğal* ve aynı zamanda *hem doğaüstü hem doğal* meseleler olarak üçlü ayrımı değerini muhafaza eder. Açıklama aşaması bakımından önceliğini unutmaksızın ona bu bakış açısından, kelam incelemiz bakımından bir işaret noktası olarak dayanacağız.

Cano tarafından işaret edilmiş olan diğer iki ayrımı, hatırlatma kabilinden, zikredelim:[141] Onlardan ilki, teologun ele alınan meselelere karşı iç tutumuyla ilgili ayrımdır. Bunlar, teologun kendileri için hayatını vermeye hazır olması gereken doğaüstü meselelerle onun imanla ilgili olarak bir günaha görmeksizin (*sine fidei factura*) bilmemesi mümkün olan "ikincil bir öneme haiz doğaüstü meseleler" ayrımı ve ilkelerle ilgili meseleler ile sonuçlarla ilgili meseleleri birbirinden ayırt etmeyi amaçlayan ayrımdır.

b) *İslam'da --- Doğa ve doğaüstü*: Doğa ile doğaüstü meseleler arasındaki ayrım bir kez daha bizi, *akliyyat* ile *sam'iyyat*'ın gerçek kavramlarını derinleştirmeye götürecektir. Bir önceki bölümde bu kavramlar arasında Hıristiyanlık'ta doğal teoloji ile doğaüstü teoloji arasındaki farklılık ve hiyerarşiyle aynı cinsten bir farklılık ve hiyerarşinin tesis edilemeyeceğine işaret ettik. Fakat *sam'iyyat*'ın İslam'a göre vahyedilmiş sırların, deyim yerindeyse eşdeğeri olmasına karşılık, *akliyyat* doğaüstü teolojinin "doğal" meselelerine, yani akıl tarafından erişilebilir olan, ancak önümüzde bulunan durumda tanrısal vahyin ışığı altına yerleştirilmiş olan meselelere, kısaca *De Deo Uno* ve *de Creatore*'ye özdeş kılınamaz mı? Çok aceleyle yapılmış bir inceleme ve eşdeğerlikler kurma eğilimi, şüphesiz bizi böyle bir şeye götürecektir. Daha önce, Hıristiyanlık'taki "sırlar" ve "dogmayla ilgili olaylar" ayrımına dayanarak zorunlu bir aydınlığa kavuşturmayı önerdik.

140. *De Locis*, IX, 7, sütun 434.
141. A.g.e., XII, 4, sütun 578-579.

Şimdi bu aydınlığa kavuşturmayı teolojik meseleler planına yerleştirmeye çalışalım.

α) *Geliştirme çabaları* (Gazali ve Cuveyni): Önce İslami kavramlarla meselenin ne olduğunu görelim.

Bu konuda en iyi donatıma sahip, dış unsurları İslam'la bütünleştirme konusunda da en yetenekli olduğunu düşünebileceğimiz Müslüman düşünür olan Gazali, dış çerçevelerinde Hıristiyan ayrımla örtüşen bir ayrımı ortaya koymaya çalışmıştır. O, *İktisâd*'ının ikinci kısmının başında şöyle yazmaktadır: "Zorunlu bilgiler alanına girmeyen şeyler[142] 1) Şeriat olmaksızın akıl tarafından öğretilen, 2) akıl olmaksızın Şeriat tarafından öğretilen ve 3) hem akıl hem Şeriat tarafından öğretilen şeylere ayrılır."[143] Burada verilen örneklere göre sadece aklın alanına giren şeyler, doğa felsefesinin ve metafiziğin meseleleridir; sadece Şeriat'ın alanına giren şeyler, *sam'iyyat*'tır. Nihayet, her iki kaynağın alanına giren şeyler olarak da Gazali, Tanrı'nın (gelecek hayatta müminler tarafından) görülmesi, O'nun (ikincil nedenlerin bir etkisi olmaksızın) bütün hareketlerin ve bütün ilineklerin tek yaratıcısı olmasını vermektedir. Cano'nun sistemleştirmesiyle bir karşılaştırma yapma arzusunu duymaktan kendimizi nasıl alabiliriz? Fakat söz konusu kavramlara biraz daha yakından bakalım.

Gazali burada aslında, kendisinden önce hocası Cuveyni tarafından formüle edilmiş olan ve kendisinden sonra da belli başlı "sonraki dönem" Eş'arilerinin tekrar edecekleri şekilde kelamın klasik bir öğretisini yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır. Öte yandan İmam el-Harameyn tarafından verilmiş olan açıklamalar da son derece açıktır. Ayrımın ölçütü, ilkesi, *ele alınan meselelerin özleri itibariyle doğal veya doğaüstü olmaları değildir.*

Gerçekten de *İrşâd*'ın yazarı bize Şeriat tarafından öğretilen "geleneksel" meselelerin iki tür olduğunu söylemektedir:[144] 1. ibadetle ilgili mükellefiyetleri emreden pozitif buyruklar (İslam filozofları bu noktada Cuveyni ile aynı görüşte olacaklardır);[145]

142. Veya kendiliğinden apaçık, "dolaysız" (*badihi*), akıl yürütmeyle kavranmayan şeyler.

143. *İktisâd*, s. 86.

144. *İrşâd*, s. 205, çevirisi s. 305.

145. Örneğin, İbni Rüşt, *Kaşf*, s. 90 ve Leon Gauthier çevirisi (XIV. Şarkiyatçılar Kongresi şerefine yayınlanmış olan *Recueil de mémoires et de Textes* adlı seçmeler kitabı, Cezayir, 1905, s. 128).

2. insani fiillerle ilgili hukuki-ahlaki adlandırmalar. Bu da bu fiillerin içsel ahlaki bir niteliğe sahip olduğunu kabul etmeyen Eş'arici teze uygundur. İyi ve kötünün ne olduğunu, yani Tanrı tarafından mükâfat ve mücazatla ilişki içine sokulmuş fiillerin hangileri olduğunu biz sadece Şeriat'la biliriz.

Hem akıl hem de Şeriat'la bilinen şeylere gelince, "bunlar aklın verileri tarafından sağlanan ve kendisinden önce Tanrı'nın Kelamı'nın (*Kur'an*'ın) bilgisinin gelmesi mümkün olan her şeydir."[146] Cuveyni ve Gazali, bu şeylerle ilgili olarak da aynı örnekleri vermektedirler: 1. Mu'tezililer tarafından inkâr edilen ama aklın mümkün olduğunu söylediği, öte yandan *Kur'an*'ın bir olay (*fait*) olarak varlığını tasdik ettiği, Tanrı'nın (gelecek hayatta) insanların gözleri tarafından görüleceği tezi; 2. Tanrı'nın (ikincil nedenlerin etkisi olmaksızın) yaratıklarının bütün fiillerinin ve hareketlerinin biricik Faili ve doğrudan Yaratıcısı olduğu tezi, yani Eş'arici felsefenin temel ve ayırt edici tezi.

Burada sözü edilen ayrımın, açık olarak, akıl ve Şeriat ayrımı olduğu görülmektedir. "Geleneksel" tezler, *aklı aşmaktan çok, onun yetki alanı dışında* bulunmaktadır. Burada söz konusu olan şey, *modal doğaüstüdür*; fiillerin adlandırılmasıyla ilgili tümüyle hukuki olan kuram kadar özel felsefi tezlere bağlı olan bir doğaüstü.

β) *Sami'yyât*: Daha önce birçok kez karşılaştığımız *sam'iyyât*, yani sadece kutsal metinlerin alanına ait olan ve duymayla (*ex auditu*) öğrenilen tezleri ifade eden kavramı biraz daha yakından analiz edersek, bu farklı noktalar daha açık bir şekilde göz önüne serilecektir.

Bu noktada bir vokabüler meselesinin altını çizmenin zamanıdır: Müslüman düşünürler, *doğaüstü* kavramını ifade eden bir kelime yaratma ihtiyacını duymamışlardır. Onun yerini tutması mümkün olan deyim, yani felsefe tarafından severek kullanılan "doğanın üstünde olan şey" (*mâ fawq al-tabi'a*) deyimi, kesinlikle *kelam vokabülerinin teknik bir terimi değildir.*[147] Doğa (*tabi'a*) kelimesinin kendisine gelince, o, önce basılmış (*tab'* edilmiş), üzerine damga vurulmuş olan şey fikrini ifade eder. O, yani *tabi'at*, her şeyden önce mizaç, her varlığın huyu, yaratılışıdır ve teknik

146. *İrşâd*, aynı yer.

147. Onu çok daha sık kullanılan ve "metafizik" anlamına gelen *ma ba'a al-tabi'a*, "doğanın ötesinde olan şey" deyimiyle karıştırmamamız gerekir.

anlamını, örneğin doğa (tabiat) felsefesi" deyimindeki anlamını, ancak felsefenin etkisi altında kazanacaktır. Bir önceki bölümde iman kavramını incelerken ona işaret ettik.[148] Geleneksel kelam, yaratılmış varlığın içsel ontolojik gerçekliğini ve ikincil neden olarak etkililiğini reddetmesinden ötürü *doğa ile doğaüstü arasındaki ilişkiler, hatta bu kavramların kendileri, artık onda herhangi bir varlık nedenine sahip değildirler.*

Sonuç olarak "akıl" ile "Şeriat" arasındaki ayrım, ancak bilme tarzıyla ilgilidir. Çünkü Eş'arici kelama göre her şey, ancak Tanrı'nın kendisine bahşettiği hukuki statüyle bir varlığa sahiptir. Yasa, sadece pozitif olarak vahyedilmiş olan şeydir ve "doğa yasaları", tecrübenin ve fiillerin tekrar edilmesinin bir çeşit geçici tespit olarak bize varlığını bildirdiği Tanrı'nın basit "âdetler"idir. Bundan ötürü mucize, "âdet"te bir kesintiye uğraması, "kesilme"si (*hârik al 'ada*) olarak tanımlanacaktır.

Böylece aklın Şeriat tarafından yeniden ele alınan ve ilan edilen hakikatleri bilebileceği *varsayımında bu hakikatlerin doğal veya doğaüstü bir ışığın alanı içine girmesine göre bir farklılık tesis etmek söz konusu olamaz.* Bu iki durumda, (Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi) *maddi konusu*, içeriği bakımından benzer olan ama aklımızın kendisini incelediği ışıktan ötürü *formel konusu* bakımından farklı olan bir *De Deo Uno* incelemesi söz konusu değildir. Gerçekten de kelam tarafından *'akliyyât* terimi altında bir araya getirilmiş olan teolojik tezler, akıl tarafından erişilebilir olan ve Şeriat'ın teyit etmeye gittiği tezlerle yeni bir ışık altına yerleştirmeksizin Şeriat'ın kendilerine temel ödevi gördüğü tezler şeklinde bir ayrıma göre ele alınmazlar. Üstelik İslam filozoflarının metafiziği de kelama göre ve bu *'akliyyât*'la ilgili olarak "doğal bir teoloji" olamaz çünkü o, içinde birçok "yanlış"ı, hatta "dinsizce" tezi barındırır; dolayısıyla son derecede tehlikeli bir disiplindir.

Sam'iyyat'a gelince, erken bir eşdeğerlik tesis etme yönünde bir arzuya ne kadar sahip olursak olalım, *sam'iyyat*'ı "doğaüstü meseleler" olarak anlamamız kesinlikle uygun değildir. Onların anlamı, daha ziyade sınırlandırıcı bir anlam olacaktır. *Sam'iyyat*, kelamın, *akılsal kanıtlarının yetki alanı dışında bulunduklarını* ve ancak *Kur'an*, *hadis* ve *icma*'ın *geleneksel öğretimi tarafından ortaya konulmalarının mümkün olduğu*nu kabul ettiği meselelerdir.

148. S. 341.

Gerçekten de *sam'iyyat*'ta hakim olan şey, Cuveyni'nin dediği gibi ya ibadetle ilgili mükellefiyetlerle fiillerin adlandırılmasıyla ilgili pozitif veriler ya da tarihsel bir veriye, örneğin peygamberliğin varlığı, halifeliğin tesis edilmesi ve koşullarına vb saygı gösterme veya nihayet aklın kendisini meşrulaştıramayacağı konularda metnin lafzını, örneğin "gelenek yoluyla bilinen" Tanrı'nın Konuşma, Duyma, Görme gibi sıfatlarını olduğu gibi kabul etmedir. *Kur'an* birçok yerde Tanrı'nın konuşmasından, görmesinden, duymasından söz etmektedir. Müslüman (en azından geleneksel kelamın çizgilerine sadık kalan Müslüman) bu metinleri tanrısal aklın ve bilginin bizim kavrayış alanımız içinde bulunan şeyler oldukları şeklinde yorumlama hakkına sahip olduğumuzu kabul etmeyecektir. Bunlar ona göre her biri kendi aralarında birbirlerinden ve Tanrı'nın biliminden ayrı ve nasıl oldukları soruşturulmaksızın ("bilâ kayf") tasdik edilmesi gereken sıfatlar olacaktır.[149] Gelenek yoluyla bilinen "bu sıfatların", Hıristiyan teolojisinin anladığı anlamda, bizi Tanrı'nın sırrına nüfuz ettiren "doğaüstü" şeyler olmalarını bir yana bırakalım, onların bu sırrın etrafına adeta koruyucu bir duvar çektikleri görülmektedir.

Şüphesiz, en azından maddi içerikleri bakımından Katolik teolojisinin "doğaüstü meseleleri"yle örtüşme durumunda olacak olan bazı *sam'î* şeyler vardır: örneğin, bedenlerin dirilmesi ve kıyamet günüyle ilgili veriler. Ama sadece bunlar vardır. Hıristiyanlığın bu tür meseleleri kendisine göre Tanrı'nın mahrem hayatıyla (örneğin, O'nun İsa'nın şahsında cisimleşmesiyle) ilgili vahyedilmiş olan şeyle bir ilişki içine sokmasına karşılık, İslam'da böyle bir şey de söz konusu olamaz.

Diğer *sam'i* şeylere gelince, onlar ya doğası itibariyle Hıristiyan gelecek hayat öğretisinden farklı olan ve gerektiğinde arkasından çok sayıda popüler Doğu geleneklerini sürükleyen bir gelecek hayat öğretisinin bazı noktalarıyla ya da tarihsel olaylarla veya özel olarak hukuki-siyasi problemlerle ilgilidir. Gelecek hayatla ilgili meselelerin özleri bakımından farklı olduğunu söylüyoruz çünkü alışılageldiği üzere kelam tarafından ele alınan meseleler, özellikle müminlere vaat edilmiş olan nimetlerin hayal gücüne dayanan tasavvuruyla veya (terazi, köprü -sırat- gibi) "gerçekten" var olan kıyamet gününün koşullarıyla ilgilidir. Tanrı'nın, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi insanı ebedi olarak mutlu kılacak bir şekilde (*beatifian-*

149. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 51.

te) görülmesi değil, en azından kelamın göz önüne aldığı şekilde, müminler tarafından bir süre için, "bir olay meydana getirecek" şekilde (*spectaculaire*) görülmesi, bir önceki bölümde üzerinde yeterli ölçüde durduğumuz üzere, kesinlikle içsel olarak doğaüstü olan değerleri tehlikeye atmaz. "Hukuki hükümler ve isimler"le (müminin, günahkârın, imansızın hukuki statüsü), Peygamber'in yasa koyucu görevi ve onun güvenceleri, İmamlık veya Halifelik'le ilgili hukuki-siyasi meselelere gelince, Hıristiyanlık'ta onların tam bir karşılığını aramak boşuna bir çaba olacaktır Çünkü onlarda -ve kelamın problematiğinin bizzat kendisinde- İslam'ın o çok karakteristik özelliğini meydana getiren *tinsel olan ile dünyevi olanın kaynaşması, tek bir bütün teşkil etmesi* olgusu tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek vermemiz gerekirse, basit metodolojik bakış açısından peygamberliği ve Muhammed'in görevini ele alan *sam'iyyat* ile Hıristiyanlığın Tecessüm ve Kefaret dogmalarını birbiriyle karşılaştırmamız tamamen yanlış olacaktır.[150] Müslüman din bilginlerinin kendileri de haklı olarak böyle bir karşılaştırmadan hoşlanmayacaklardır. Bu Hıristiyan inançların da kendilerini tarihsel olaylar olarak takdim ettikleri şüphesizdir ama onlar aynı zamanda *Tanrı'nın, Kendisi hakkında açığa vurduğu bir şeyle bağlantısı olan sırlar* olarak sunulmaktadırlar. Bir Hıristiyan'ın bakış açısından tanrısal hayatın sırrına nüfuz etmeksizin bu inançlar anlaşılamazlar. Onların yanında, dünyada tanrısal yönetimin bütünü de anlaşılamaz. Peygamberliği ele alan Müslüman *sam'iyyat* ise sadece tanrısal kadir-i mutlaklığın nüfuz edilemez kararlarına bağlı olan tarihsel olaylar üzerine geleneksel bir öğretimden ibarettir.

Söyleyebileceğimiz en ileri şey, Müslümanlar için *sam'iyyat*'ın sadece *modal doğaüstü*nün alanına ait olan "doğaüstü meseleler" olacağıdır. Ancak bunu söylerken Eş'ari kelamının dünyasında her şeyin son tahlilde *modal doğaüstü* olduğunu veya bundan daha çok, onda söz konusu olan şeyin *modal* bile olsa, doğa ile doğaüstü arasındaki bir ayrımdan çok, *Tanrı tarafından her şeye verilmiş olan "hukuki statü"* olduğunu unutmayacağız.

Müslümanlarda teolojik meselelerin doğal ve doğaüstü meselelere bölünmemesinin veya en azından doğaüstü diye adlandı-

150. Bizce Miguel Asin *Abenhazam de Cordoba*'da biraz erken olarak buna benzer bir şey yapmıştır.

rabileceğimiz meselelerin hiçbir zaman Tanrı'nın sırlarıyla ilgili içsel doğaüstüyü işin içine sokmamasının nedeni, tam da bu olay değil midir? İslam filozoflarının bu noktada tamamen iyi niyetli olarak belli sayıda *sam'iyyatı* kendi felsefeleri içine almaları, onunla bütünleştirmeye yönelmelerinin nedeni de bu olgu değil midir? Hıristiyanlık'ta İbni Sina veya İbni Rüşt gibi filozofların (özellikle bu sonuncunun) kendi kendileriyle tutarlı olmaları durumunda ya sırların varlığını reddetmesi ya da onları, teolojide her türlü diskürsif ve açıklayıcı çalışmanın pratik reddi, dolayısıyla teolojinin kendisinin reddi anlamına gelecek olan saf bir imancılığın içine yerleştirmeleri gerekir. Nitekim, Latin İbni Rüştçülerinin yapacakları budur. Buna karşılık Müslüman filozoflar, kelamın kendisiyle ve diyalektik yöntemiyle mücadele etmelerine karşılık, onun tarafından ele alınan problemleri kendi hesaplarına yeniden ele alma iddiasında bulunmaktan vazgeçmemişlerdir.

O halde doğaüstü meseleler, doğal meseleler, karma meseleler ayrımının İslam'da bir çeşit eşdeğeri vardır ama sadece *maddi içerik* olarak vardır. Kelam, ayrımlarını ele alınan meselelerin sırf bu maddi içeriğinden hareketle yapacaktır. Öyle ki, kelam bilgini için *'akliyyat* ve *sam'iyyat* ayrımı, Hıristiyan teologu için doğal ve doğaüstü meseleler ayrımından çok daha büyük bir öneme sahip olacaktır. Hıristiyan teolog ancak bilimini *maddileştirdiği zaman* onlar arasında *formel konuları* bakımından bir ayrım yapma tehlikesi içine düşecek -Protestan teologlar belki bu tehlikeden hiçbir zaman tam olarak korunmamamışlardır- ve böylece teolojik araştırmalarının asli birliğini ve homojenliğini tehlikeye atacaktır. Buna karşılık kelam bilimi, formel konusunu dogmaların diyalektik savunması olarak tanımlamaya yönelirken, ele alınan meselelerin maddi içeriğiyle ilgili olarak yapılan ayrım, kendine özgü planda, temel metodolojik bir değere sahip olmaya devam edecektir.

c) *İman hakikatleri ve kelam*: Cano'nun teolojik meseleler vesilesiyle tesis etmiş olduğu ikinci ayrımı ele alalım: İslam'da insanın uğruna hayatını vermesi gereken iman verileri ile onun imana karşı bir günah işlemeksizin bilmemesine izin verilen başka veriler ayrımı var mıdır? Önce problemin verilerini İslam'ın terimleri içinde ifade etmemiz ve şöyle dememiz gerekir: İslam'da bir insanın, mümin statüsünü *(hukm)* hak etmesi için zorunlu olarak

kabul etmesi gereken iman önermeleri yanında, onun bilmemesi mümkün olan başka önermeler veya daha doğrusu kendileriyle ilgili olarak farklı görüşleri savunması veya bu hukuki statüsünü kaybetmeksizin onlar sanki yokmuş gibi davranması mümkün olan başka önermeler var mıdır?

Meseleyi bu şekilde ortaya koyunca, bu tür bir ayrım için gerekli olan bütün unsurları bulabiliriz. Bu ayrım, genel olarak, "dinle ilgili zorunlu olarak bilinmesi gereken şey" ile bu zorunluluk niteliğine sahip olmayan şey ayrımıdır. Peygamber'in "zorunlu" olduğunu belirttiği şey, her şeyden önce İslam'ın "beş şartı"dır: kelimei şahadet, namaz, zekât, oruç ve hac.[151] Bunlar zorunlu ve kendiliğinden apaçık bilgilerdir. Burada hakim olan bakış açısı, müminin Müslüman olmasını meydana getiren ibadetlerin, "eserler"in hangileri olduğudur.

Bâcûrî, bilgisi zorunlu, kendiliğinden apaçık olan bir bilgiye yakın olan dinsel hakikatlerin, gerek eğitim görmüş gerek sıradan insanlar tarafından bu şekilde bilinen hakikatler olduğunu açıklığa kavuşturur. Bu hakikatleri inkâr eden, kâfirdir. Aynı şekilde açık bir *icma* ile bu şekilde olduğu kabul edilen "zorunlu" dinsel bir bilgiyi inkâr eden de kâfirdir.[152]

Bâcûrî (her şeyden önce "beş şart"a göndermeyle) bu "zorunlu" dinsel bilgilerin örneklerini vermekteyse de ne yazık ki, onların tam tüketici bir listesini ortaya koymamaktadır. Onda sadece bir bölüm veya inceleme esnasında belli bir mesele "zorunlu", bir başkası "zorunlu olmayan" olarak ilan edilmektedir. Böylece, ona göre cemaatin bir en yüksek İmam (halife) tesis etme görevini kabul etmeyen biri, bundan ötürü kâfir değildir.[153]

Aslında "zorunlu" inançların içeriğiyle ilgili olarak bir hadis temelinde oybirliğine dayandığı söylenebilecek bir görüş teessüs etmiştir. Bu hadis şudur: "Peygamber, şöyle demiştir: Bir insanın ancak şu dört şeye inanması durumunda imanı vardır: 1. Allah'tan başka bir ilah olmadığına, 2) benim hakikati öğretmek üzere gönderilmiş bir peygamber olduğuma, 3) ölümden sonra dirilmeye, 4) iyinin ve kötünün, mükâfat ve cezanın Tanrı'nın takdirine bağlı olduğuna"; başka bir şekilde söylersek, iki tanıklığa, bedenlerin

151. Örnek olarak bkz. Dawwâni, *İ'ici'nin Aqa'idi'nin şerhi*, Kahire neşri, Hicri 1322 (kitabın kenarında), s. 209.
152. *Jawhara*, s. 116.
153. A.g.e., s. 116.

dirilmesine ve iyi gibi kötünün de Tanrı tarafından önceden takdir edilmiş olduğuna iman etmesi durumunda.

O halde bunlar bilinmemesine, mümin ve Müslüman olmaktan çıkmaksızın terk edilmesine izin verilmeyen iman verileridir ve sadece bunlar imanla ilgili zorunlu olan şeylerdir. Öte yandan, örneğin Gazali de *Munkız*'da biraz farklı kelimeler kullanmakla birlikte Müslüman imanını aynı şekilde tanımlamaktadır.[154]

Biraz daha açık olan bir hadis ise şöyle demektedir: "İman, Tanrı'ya, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve iyiyle kötünün, mükâfatla cezanın Tanrı tarafından tayin edilmiş olduğuna inanmandır."[155] Fakat bu tanıma eklenmiş olan şeyler, yani melekler, kitaplar, peygamberler, aslında peygamberin görevi içinde zımnen bulunduğu gibi ondan çıkarılmış olan şey (ölümden sonra dirilme), yine kitaplar ve peygamberlerde zımni olarak içerilmiş bulunmaktadır. Burada iyi ve kötünün Tanrı tarafından önceden takdir edilmiş olduğuna inanma üzerindeki ısrarın altı çizilmelidir. Sonuçta her şey, bu iki hadisin kavramlarının anlaşılma tarzına bağlı olacaktır çünkü onlar *Kur'an*'ın öğretiminin bütün ayrıntılarına uzatılabilirler. Buradan her iki okulun bu öğretimi açıklığa kavuşturmak istediği "gelenekçi" tarza geçmek için atılması gereken sadece tek bir adım vardır.

Çünkü aslına bakılırsa, bu hadisler, özel olarak yeryüzünde müminin statüsünü güvence altına alan imanın içeriğiyle ilgili olarak verilmesi gereken tanımı hedeflemektedirler. Burada söz konusu olan şey, teolojik meseleler değildir; İslam'ın ve imanın tanımıdır.

Şüphesiz, kelamcılar yukarıda zikredilen dört noktadan birini işin içine katan tezlerin[156] temel öneminin altını çizeceklerdir. Bu, onların hasımlarına karşı "kâfirlik" suçlamalarında bulunmalarına imkân verecektir. Fakat "zımni bir vahiy"e tekabül edecek şeyi tanımlamak üzere ortada herhangi bir şey olmadığı için her şey, şu veya bu okulun fiiliyattaki zaferine, onların tezlerinin karşılaşacakları veya karşılaşmayacakları fiili görüş birliğine bağlı

154. "[...] Tanrı'ya, peygamberliğe, kıyamet gününe kesin bir iman ve imanın bu üç temeli [...]" (*Munqıdh*, Kahire, s. 25).

155. Bu iki hadis bizi ilgilendiren açıdan, Bâcûrî tarafından zikredilmektedir (*Jawhara*, s. 66). Bkz. yukarıda birinci kısım, III. bölüm, s. 195, dipnot 5'te Müslim tarafından zikredilmiş olan benzeri bir başka hadis.

156. Yani Tanrı'nın tekliğinin, Muhammed'in peygamberlik görevinin, kıyamet gününün (dirilmenin), Tanrı'nın önceden tayin ve takdirinin.

olacaktır. Böylece, Eş'ari kelamı rahatça, ikincil nedenlerin inkârı ve yaratılmamış olan *Kur'an*'la ilgili iddialarını, -yukarıda sözünü ettiğimiz iki hadisin aslında ne biri ne diğeri hakkında herhangi bir şey söylememesine rağmen- temel dogmalar olarak göz önüne alacaktır.

O halde bir kelam eseri boyunca birçok kez "din konusunda bilinmesi zorunlu olan şey" ile bilinmemesi mümkün olan, bilinmemesine izin verilen şey arasındaki ayrımla karşılaşacağız. Ancak bu bilginin veya bu bilgisizliğin içeriği duruma göre değişebilecektir. Bu konuda Kelam kanıtlarının ayrıntılı bir incelenmesinin her Müslüman'ın üzerine düşen zorunlu bir dinsel görev olduğunu ileri süren Muvahhit hareketinin aşırılık yanlısı Eş'aricilerini düşünmek yeterlidir. Buna karşılık Eş'ari okulunun kendisi, bu görevi genellikle basit bir inceleme olmakla sınırlı tutar ve birçok kez, ayrım basit olarak meselelerin zorluğu veya karanlıklığından hareketle yapılacaktır.[157]

3. *Teolojik notlar*: Son olarak teoloji biliminin araçları veya sonuçlarının, otoriteleriyle ilgili menzilleri bakımından değerlendirilmesi konusunda birkaç şöz söyleyelim. Bu, "notlar" verilmesi konusudur. Bu noktada kelamla bir karşılaştırma yapmanın belli bir önemi vardır ve o, psikolojiyle ilgili tüm bir davranışı aydınlatır.

a) *Hıristiyan teolojisinde*: Gardeil şunları söylemektedir: "Notlar, kendileriyle bazı önermelerin Katolik imanıyla uyuşmaları veya uyuşmamaları açısından adlandırıldıkları terimler veya ifadelerdir. Onlar, bazen teolojik meselelerle, bazen sonuçlarla bazen

157. Birkaç örnek vermekle yetinmek istersek, böylece Bâcûrî, *Jawhara* şerhinde "kelamın karanlık bir noktası" olan Tanrı'nın varlığının özüne özdeş olup olmadığını bilmenin müminin üzerine düşen bir mükellefiyet olmadığını söyler. Tanrı'da varlığın zorunlu olduğunu bilmek yeterlidir (s. 32); tanrısal sıfatların, konularıyla ilişkilerinin bilgisi (s. 48) ve melekler ile insanlar arasında tesis edilmesi gereken hiyerarşi meselesinde de aynı durum söz konusudur (s. 77). Çünkü bu meseleler de karanlık ve tartışmalıdır. Dahası var: Bâcûrî bazı problemlerden, örneğin müminin kimin, "vahyedilmiş söz anlamında" *Kur'an*'ın mı yoksa Peygamber'in mi daha değerli olduğunu kendisine sormaktan kaçınmasını tavsiye edecektir (s. 55). Bundan başka, aslında ilk ve en ateşli biçimde tartışılmış olan tarihsel, siyasal ve dinsel bir problem olmasına rağmen, Sahabe arasında ortaya çıkmış kavgaların incelenmesine de girmemek gerekir çünkü bu inceleme "hakikate zarar verme tehlikesi"ni içermektedir.

teolojik akıl yürütmede büyük veya küçük terim olarak görev yapan önermelerle ilgilidirler."[158] Onlar Katolik hakikatle uyuştukları zaman "pozitif", yanlışları ortaya koyduklarında ise "negatif" olarak adlandırılacaklardır. Birinciler imanı doğrudan işin içine soktuklarında *de fide, proxima fidei* olacaklar; daha az otoriteye sahip bir önerme söz konusu olduğunda ise *sententia communis* veya *communior* olacaklardır. İkinciler (yani negatif notlar) filanca görüşü izlemek söz konusu olduğunda "sapkınlık", "sapkınlık tehlikesi" veya basit olarak bir "tehlike"ye işaret edecek; falanca görüşün izlenmesi durumunda ise onlar, o tez, öncül veya sonucun "çirkinliğini, yakışıksızlığı"nı haber verecektir. Bir kez daha burada, tespit ve adlandırma aşamasında bulunmaktayız.

b) *Kelamda*: Kelamın da teolojik notları vardır. Ancak arada iki fark mevcuttur: 1. İslam'da en yüksek öğretisel başkanlığın olmamasından ötürü bu notlar mutlak olarak oturmuş bir güvene sahip olmayacaktır. Aynı ölçüde "geleneksel" olan iki eserden biri, bir diğerinin sadece "tehlikeli" olarak adlandıracağı bir tezi, "küfr" olarak nitelendirebilecektir. 2. Ve vurgu, tercihen negatif notlar üzerinde olacaktır. Çünkü açık olarak sayılanlar onlardır ve bu, kelamın apolojisinin "savunmacı" karakterini, Müslüman imanını koruma, onunla ilgili yanlışları çürütme yönündeki ana kaygısını bir kez daha doğrular.

Bundan başka "kelam bilimi"nin yetki alanı dışında kalan bir adlandırma alanının varlığına işaret etmemiz gerekir: Muhammed'in sözlerine (hadisler) verilecek "notlar" kelamdan açıkça farklı olan "hadis bilimi"nin yetki alanı içine girer. Bunun temel sonuçlarının neler olduğunu gördük ve onlara geri dönmeyeceğiz. Burada kelamın kendisinin kanıtlar, sonuçlar ve tezlerinin adlandırılmasıyla yetineceğiz.

α) *Pozitif notlar*: Kelamın "pozitif notlar"ının bir sayımını yapmak oldukça zordur. Onun kavramsal temelleri vardır: mecburi olan veya olmayan iman; dinin zorunlu veya zorunlu olmayan hakikatleri; kesin, muhtemel, zayıf tez vb. Ama listenin didaktik olarak geliştirilmesi sürdürülmemiştir.

Bize mümkün görünen bir listeyi bir fikir vermek üzere zikredelim:

158. *Lieux*, sütun 734.

1. "Zorunlu" dinsel bilgiler, iman konusunda her müminin sahip olmak mecburiyetinde olduğu bilgilerdir. Yukarıda "teolojik meseleler" vesilesiyle onların ilkelerini ve uygulamasını gördük.

2. Hıristiyan teolojisindeki *proxima fidei* notunun kelamda karşılığı yoktur. Öte yandan onun olması da söz konusu değildi çünkü İslam'da iman hakikatlerini tanımlama gücüne sahip bir başkanlık makamı yoktur.

3. Burada iman hakikatleri ile teolojik sonuçlar arasında değil, daha çok (metinlere veya *icma*'ya dayanan) geleneksel öğretim ile bilginlerin akılsal kanıtlamaları arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu açıdan kelam eserlerinde alışılagelen şu kaygılara işaret edilmelidir:

— Mümkün olan her durumda Ehlisünnet ve Hakikat'in, yani Eş'arilerin (ve Maturidilerin) görüş birliğinin arkasına sığınma kaygısı. Bu görüş birliği, burada *icma* ilkesinin gerçek anlamda İslami olan değerine dayanan bir okul *icma*'ı söz konusu olduğu için, şüphesiz Hıristiyan teolojisinin "*communis* not"una yaklaştırılabilir.

— Her zaman "çoğunluğun" (bu terimi "Ehlisünnet ve Hakikat"in çoğunluğu olarak anlayalım) görüşünü "tercihe şayan" olarak göz önüne alma kaygısı. Tek bir yazar veya az sayıda bir yazarlar grubu tarafından ileri sürülmüş olan bir görüş, okulun geleneklerine riayet etmesi veya etmemesine göre genel olarak "kabul edilebilir" veya "zayıf" olarak zikredilecek ve böyle değerlendirilecektir. Fakat örneğin Bâcûrî'nin eseri gibi kesinlikle özgün olma amacı gütmeyen el kitaplarında, çoğunluğun görüşü tek bir insanın görüşüne tercih edilecek ve hafifletilmiş okul *icma*'ı (eğer isterseniz "*communis* not"un benzeri) değerini kazanacaktır. Bazen, özellikle *akliyyat*'ta, "tercihe şayan" görüş, basit olarak, iki okul geleneği arasında yazar tarafından tercih edilen görüş olacaktır. Örneğin, Senûsi "hâller" kuramının tarafını tutacak, Bâcûrî ise bu kuramı kabul etmeyen insanların görüşünün "tercihe şayan" olduğunu belirtecektir.[159] Bâcûrî'ninki gibi bir el kitabı bu görüş birliğine ve çoğunluğa göndermenin çok sayıda örneğini vermektedir. Bu gönderme çoğu zaman tartışmayı kapatmaya yarayan nihai gerekçe (*ultima ratio*) ödevini görmektedir.

Aslına bakılırsa, bu bir okulun *icma*'ının arkasına sığınma kaygısı, özellikle sonraki dönem muhafazakârlığının el kitapla-

159. *Jawhara*, s. 46.

rında belirgindir. "Bize göre", "hakikat ehline göre" vb ifadeleri, "sonraki" dönem kelamcılarında da bulunur ve Curcani onu sık kullanır. Ama bu durumda tartışmayı ortadan kaldırmayan, özellikle daha kişisel bir araştırma çabasını geçersiz saymayan, sadece tercihle ilgili bir "not" verme söz konusudur. Gerçekten teologun hemen hemen otomatik olarak bu otoriteye başvurma çabasını sınırlandırma yönünde bir eğilim, bazı Hıristiyan teolojisi el kitaplarını uygun olmayan bir şematikleştirmeye, içinde hakikatin hizmetine konulmuş *intellectus fidei*'nin gereğinden hızlı bir biçimde yerini basit bir "notlar"ın sayılmasına bıraktığı bir şematikleştirmeye götürmüş olmasına benzer şekilde, kelamda da benzer eğilimlerin ancak benzer yoksullaştırıcı şematikleştirme tehlikelerine yol açabileceği tahmin edilebilir. Bu durumda her şey tümdengelimsel araştırmayı ve onun sonuçlarını, basit bir olgu gerçeğine boyun eğmeye geri götürmekteydi. Diğerleri yanında Gazali tarafından da şiddetle mahkûm edilmiş olan *taklit*, yani pasif boyun eğme, burada ustalara karşı bir saygı görüntüsü altında yeniden kendisini göstermekteydi. Donmuş muhafazakârlığın el kitaplarının, örneğin Bâkıllânî'nin ilk sistemleştirmelerine olduğu kadar "sonraki" dönem kelamcılarının tümüyle felsefeyle dolu gözü gözü pekliklerine göre de sergiledikleri, en açık kusurlarından biri budur. Çünkü burada karşımızda bulunan şey, Katolik teolojisiyle aralarında olgusal olarak kurulabilecek eşdeğerlikler ne olursa olsun, "notlar"ın bir geliştirilmesinden çok, *icma* kurallarının bir uygulamasıdır. Fakat *icma*, ancak "notlar"ın bir *consensus*'ü olarak bir otorite değerine sahiptir. Bir okul *icma*'ı ise, Bağdâdî'nin bizi uyardığı gibi sadece "*ahad*" hadislerin mevki bakımından aşağı olan düzeyine yerleşebilir.

β) *Negatif notlar*: Kelam, tercihen negatif notlar vermeye özen gösterecektir. Ancak bu kez kendisine hak olarak ait bir yetkiyi kullandığı bilinciyle bunu yapacaktır. İki ana not, *küfr*[160] ve *bid'at*, yani "tehlikeli ve kınanması gereken yenilik" notlarıdır. Biraz anlamlarını zorladığımız takdirde, bunları *sapkınlık* (*hérésie*)

160. *Küfr* kavramının çevirisi ve Fransızca'da "*impiété*", "*infidélité*" ve "*mécréance*" kavramlarıyla ilgili olarak tüm bir analiz yapmamız gerekmektedir. Öte yandan bu analiz, "hükümler ve isimler"le ilgili incelemenin alanına ait olacak bir analizdir. *Küfr* kelimesinin bağlama göre bu üç Fransızca terimden biriyle karşılanması mümkündür.

ve *kabul edilmiş olan görüşe muhalefet* (*heterodoxie*) olarak adlandırabiliriz.

Bu "negatif notlar"a el kitapları tarafından filanca veya falanca görüşe yüklenen ve kendisiyle daha önce de karşılaştığımız "zayıf" (*da'if*) adlandırmasını da eklemeli miyiz?[161] Ancak bu durumda söz konusu olan şey, artık mümin veya kâfir "statü"sü değil, basit olarak dışarı atılması gereken bir görüştür ve bunun nedeni de genellikle onun okulun gelenekleri içine alınmamış olmasıdır. O halde burada genel olarak aslında Hıristiyan teolojisi tarafından "tehlikeli" diye adlandırılan görüşle örtüşmeyen bir okul *icma*'ının uygulaması söz konusudur. Dolayısıyla o, onu ileri süren kişinin imanını "tehlike"ye atmaz. Onunla ilgili olarak yapılması gereken değerlendirme, entelektüel, hatta akılsal düzenle ilgili bir değerlendirmedir. Onun "zayıf" olan yanı, "tercihe şayan olan" görüşün kanıtlayıcı değerinin tersi olan kanıtlayıcı değeridir.

O halde üzerinde ısrar edeceğimiz şey, *küfr* ve *bid'at* notlarıdır. Onların kökeni hukukidir ve İslam hukukunun gelişmesinde özel bir öneme sahiptirler. Onların tüketici analizi, kelamda, "hükümler ve isimler" denen bölümün işidir. Burada onların kelamın tezleri ya da kanıtları veya sonuçlarına hangi ölçüde uygulanabileceklerine işaret etmekle yetineceğiz.

Küfr, İslam'ın inkâr edilmesiyle eşdeğerdir. O halde onun ilke olarak sadece açık ve ciddi durumlar için geçerli olması ve din konusunda temel dogmalara, "zorunlu hakikatler"e aykırı düşen bir teze veya kanıta işaret etmesi gerekir. Bu zorunlu hakikatlerin neler olduklarını biliyoruz: Onlar, teolojik meseleler dolayısıyla zikredilmiş olan, iki hadis tarafından tanımlanmış olan hakikatlerdir. Ancak o zaman da dediğimiz gibi bu hadislerde zorunlu olarak Muhammed'in görevini de içine almasından ötürü *Kur'an*'ın bütün tezleri temel hakikatler olabileceklerdir ve her şey bu konuda getirilen yoruma bağlı olacaktır. Böylece Hicret'in ilk yüzyıllarında "ehlisünnet" ve Mu'tezile, yaratılmış veya ezeli *Kur'an* konusunda birbirlerini karşılıklı olarak *küfr*'le suçlamışlardır.

Küfr'e çoğu zaman, Tanrı'ya ortak koşma (*şirk*) suçu da eklenir. Hatta *şirk*, *küfr*'ün kaynağıdır. Burada da uygulama katı olmayacaktır. Üçleme ve Tecessüm dogmalarından dolayı Hıristiyanların çoğu zaman oybirliğiyle Tanrı'ya ortak koşmaktan suçlu oldukları söylenecektir. Ama ikincil nedenlerin varlığını ve etkililiğini sa-

161. Bkz. Bâcûrî, *Jawhara*, örneğin s. 114; 116.

vunacak ve dolayısıyla Tanrı'nın artık tek fail olmadığını söyleyecek olan Yunan tarzı Müslüman filozofları (*felâsife*) de *şirk*'le suçlanacaktır.[162] Bazı Eş'arilere göre insanı eylemlerinin yaratıcısı kılan Mu'tezili tez, *şirk*'in, dolayısıyla *küfr*'ün çok yakınından geçecektir. Başka bazıları, Eş'ari ve Maturidi kelamcıların çoğunluğu, onu mahkûm etmekle birlikte, Mu'tezili'nin bu tezini *bid'at* veya kabul edilen görüşe muhalif olmaktan daha ileri bir suç olarak adlandırmayacaktır.

O halde *küfr*'den daha hafif olan bu *bid'at* notu, daha kolayca verilecek ve fiilen de yazarlara göre farklılık gösterecektir. Onun kavramı önce fıkıhta işlenip geliştirilecektir. Başlangıçta söz konusu olan şey, öğretiden çok, Sünnet'e veya Peygamber'in âdetine göre davranma, eylemde bulunma tarzıydı. Hanbelilere göre İslam'ın ilk zamanının âdetlerinden her türlü ayrılma, *bid'at* olacaktır. Ama diğer hukuk okulları, iyi (*sâliha*) *bid'at*'ı, yani din bilginlerinin *icma*'ıyla kabul edilen meşru yeniliği, değişik biçimleriyle kabul edeceklerdir.[163] O zaman iyi *bid'at*'a aykırı olarak tehlikeli yenilik olarak görülen şey, eski ilkel adete geri dönmektir. İyi yenilik ile tehlikeli yenilik arasındaki sınırlar bazen son derecede belirsiz olmuştur. Yüzyıllar boyunca "veliler kültü" etrafında aralıksız olarak yeniden ortaya çıkmış olan tartışma bunun bir örneğidir. Günümüzde mesele askıda bulunmaktadır ve çok sayıda reformcunun istediği *icma* gücünün kapsamına bağlı bulunmaktadır.[164]

Daha sıkı bir anlamda *bid'at*'ın "beş şer'i nitelendirilme"yi kabul edebileceği, dolayısıyla *vâcip* (örneğin, kaybolmaları korkusuyla *Kur'an* ve fıkh metinlerinin tesisi), *mendup* (örneğin, Ramazan geceleri cemaat halinde kılınan namazlar), *mubah* (örneğin, Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkmış ilk *bid'at* olan un için elek kullanılması), *mekruh* (örneğin, camilerin veya *Kur'an* nüshalarının süslerle donatılması) veya *haram* (örneğin, medeni vergiler: Müslüman'ın sadece şer'i olan zekât vergisini ödemekle mükellef olduğu bilinmektedir) olabileceği kabul edilmiştir.[165]

162. Bkz. Gardet, *Mesure*, s. 18.
163. Bkz. Goldziher, *Dogme*, s. 215-216.
164. Yukarıda çağdaş reformcuların geleneksel *icma* kavramı ile Batı parlamantoculuğunu birbiriyle birleştirmek istediklerini gördük. Aynı şekilde onlar, *bid'at saliha* (iyi yenilik) kavramını da Batı'nın anayasal formüllerine göre yasaların çıkarılması veya kararnamelerin yayınlanmasına benzetmekten çekinmemektedirler.
165. Bâcûrî, *Jawhara*, s. 123-124.

Ama bir belirleme almaksızın çıplak olarak kullanılan *bid'at* kelimesi normalde olumsuz bir anlama sahiptir ve "tehlikeli" veya "kınanması gereken yenilik" olarak çevrilmelidir (bu son terim de duruma göre ya asıl anlamında kınanması gereken ya da hukuki bakımdan yasaklanan şey anlamına gelir).

Bid'at kavramı, son derecede doğal olarak, fıkıhtan kelama geçer. Bu durumda o, artık hukukla, hukuk bilimiyle ilgili meselelere değil, öğretiyle ilgili değerlere uygulanır. Kelamda o hemen hemen sadece *tehlikeli yenilik* anlamını koruyacaktır. Onun hangi değişik durumlar için kullanılabileceği sezinlenmektedir.

γ) *Uygulamalar*: Ilımlı Eş'ariler, esas olarak Müslüman bütün mezhepleri ve okulları *küfr*'ün dışına çıkarmaya çalışır. Kelam eserlerinin çoğunluğu hiçbir "kıble ehli" mensubunun, yani yüzünü Mekke'ye çeviren ve İslam'ın temel şartlarını yerine getiren Müslüman'ın *küfr*'le suçlanmaması gerektiği konusunda ısrar eder. Bu konuda onlar Üstad'a sadık kalırlar. Gerçekten de biyograflar, Eş'ari'nin ölüm döşeğinde öğrencilerinden kendileriyle aynı görüşleri savunmayan Müslümanları cemaatin dışına atmamalarını istediğini söylemektedir. *Munkız*'daki otobiyografisinde Gazali de "kendi okulunun görüşüne ters düşen her şeyi *küfr*'le suçlama"[166] konusunda sabırsızlık eden kişinin yargısının bozukluğuna karşı çıkacaktır. Ancak sağduyuya yapılan bu çağrı, ne yazık ki, birden çok kez görmezlikten gelinmiştir.

Özellikle ünlü vakalarla yetinerek, bu negatif notların kesin bazı uygulama örneklerini verelim.

Eş'ari'nin kendisi *İbâna*'sinin bir pasajında ahlaki alanla ilgili (zina, hırsızlık vb) "büyük günah" işlemiş olan "kıble ehli"ne mensup hiç kimsenin *küfr*'le suçlanmamasını istemektedir. Fakat -ve bu görüş bütün Eş'ariler tarafından tekrar edilecektir- eğer bunu yaparken bu kişi bu tür fiillerin mubah olduğunu düşünürse, o zaman *küfr*'e gitmiş olur. *Küfr*'ü meydana getiren şey, kötü ahlaki fiil, Tanrı'ya itaatsizlik değildir; Şeriatı *kabul etmeme* olayıdır. Dogmayla ilgili ağır yanlışlar, *küfr* olacaktır. Eş'ari, böylece *Kur'an*'ın yaratılmış olduğunu ileri süren herkesi (demek ki her Mu'tezili'yi) *küfr*'le suçlamaktadır.[167] Böylece o, hiç şüphesiz, bazı biyograflar tarafından hayatının son anlarında

166. *Munqidh*, s. 15.
167. *İbâna*, s. 10.

ona mal edilen tutumdan daha az yumuşak bir tutumu benimsemektedir.[168] Daha önce gördüğümüz gibi (s. 470, 44 numaralı dipnot) Gazali, felâsifenin öğretileri arasında yirmi yanlış tezi ele almaktadır. Onların on altı tanesini *bid'at* olmakla suçlamaktadır ve ancak dört tanesinin *küfr* olduğunu ileri sürmektedir. Bu *küfr* teşkil eden tezler şunlardır: dünyanın zamanda varlığa geldiği ve ortadan kalkacağı görüşünün inkârı (1 ve 2. tezler); Tanrı'nın tikellerin bilgisine sahip olduğunun inkârı (13. tez), bedenlerin dirilmesinin inkârı (20. tez). Gazali'nin alışılan ihtiyatlılığı, öte yandan *Tahâfut*'un son sayfalarında buna rağmen bu *küfr* olarak nitelendirilmiş olan tezleri ileri süren filozofları açık olarak kâfir ilan etme konusundaki tereddüdünde kendisini göstermektedir.

Devvâni, İ'ci'nin *'Akâid*'i üzerine şerhinde Cuveyni'nin Mu'tezile ve Cebriyye hakkında kendisine sorular sorulan en iyi öğrencilerinden birinin, onları *küfr*'le suçlamayı reddettiğini söylemektedir. Ama Devvâni'nin kendisi, felâsifeyle ilgili olarak aynı hoşgörüyü göstermeyecektir.[169]

Konuyu Senûsi'nin *Muqaddimât*'ının bir pasajını analiz ederek bitireceğiz.[170] Bu pasajın özel önemi, bu negatif notlar ile yargıların sayımı konusundaki kuralları karşılaştırmasında yatmaktadır. Senûsi, *küfr* ve *bid'at* nedenlerini yedi ana başlık altında toplamaktadır. Bunlar:

1. Var olan şeylerin özgür yaratımının inkârı, dolayısıyla her türlü mutlak determinizm (*küfr*).

2. Tanrı'nın fiillerini iyinin gerçekleştirilmesi ve kötünün engellenmesi şeklinde motiflere tabi kılma (*küfr*); bu, (kelam tarafından peygamberliği inkâr etmelerinden ötürü *küfr*'le suçlanan) Barâhima'nin[171] yapmış olduğu ve kendisi de Tanrı'nın insanlara

168. Ama Ibn Asakir, Eş'ari'nin, ölmeden evvel Mu'tezili öğretiyi lanetlediğini söylemektedir.

169. Al-Dawwâni, *comm. des 'Aqâid*, s. 209.

170. *Muqaddimat*, s. 112-145. Senûsi'nin Tanrı'ya ortak koşmanın (*shirk*) çeşitli türlerini ele aldığı bir önceki bölümle karşılaştırılması gereken metin.

171. Barâhime, Hint Brahmanlarının Arapça yazılış biçimidir. Ancak Kelam'ın spekülasyonlarının bu Brahmanları tasvir ettiği biçimde burada Hint düşüncesinin gerçek temsilcilerinin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Muhtemelen başlangıçta İslam İmparatorluğu içinde yaşayan Hintli mezhepler veya gruplar söz konusu olmuştu. Daha sonra bunlar Müslümanların gözünde peygamberlerin gönderildiğini reddeden öğretinin temsilcileri haline gelmiştir. Daha önce Barâhime adının peygamber olarak sadece Adem'i kabul edenlere verildiğini gördük (yukarıda birinci

karşı davranışında iyi ve kötüyü hesaba katmak zorunda olmasını talep eden Mu'tezili *bid'at* tarafından yapılmış olan bir hatadır.

3. Parti zihniyetiyle ve hakikati araştırmaksızın kötü taklit. Bu taklit putperestler, Yahudiler ve Hıristiyanlar söz konusu olduğunda *küfr*, Mu'tezililer ve diğer ayrılıkçı mezhepler söz konusu olduğunda *bid'at*'tır (ancak bazıları bu ikinci grupla ilgili olarak da onun bir *küfr* olduğunu ileri sürecektir).

4. Adetle bilinen tecrübi olaylar konusunda ikincil nedenlerin etkisini ileri sürme. Bu iddia, *küfr*'e de götürebilir (örneğin, dünyanın zamanda yaratılmış olduğunu reddeden "doğacılar"ı ve "çok sayıda Müslüman filozofu"[172], dirilmeyi inkâr eden putperestleri), basit bir *bid'at*'a da (örneğin, ikincil nedenleri kabul eden ama bu etkilerin onlara yine Tanrı tarafından verilmiş olduğunu düşünenleri -Mu'tezilileri-).

5. "Karmaşık" bilgisizlik (bir hakikati bilmeme ve onu bilmediğini de bilmeme). Bu kusurla malul olanlar duruma göre ya *küfr* ya da *bid'at* içinde kalmayı sürdüreceklerdir.

6. Tüm yorum imkânını inkâr ederek, dolayısıyla *Kur'an*'ın tefsiriyle ilgili alışılan kuralları kabul etmeyi reddederek *Kur'an* ve hadisin lafzına bağlanma. Bu tutum, örneğin "Tanrı göklerin ve yerin ışığıdır"[173] ayetini, ışığın Tanrı olduğu şeklinde yorumlanması durumunda insanı *küfr*'e, *Kur'an*'ın insanbiçimci ayetlerini lafzi olarak alan cisimciler söz konusu olduğunda ise *bid'at*'a götürebilir.

7. Aklın, Arap dilinin ve retoriğin kurallarını bilmeme de onların her birinin altında bulunan kanıtların cinsine göre *küfr*'e ya da *bid'at*'a götürebilir.[174]

Nitelendirme işlevi kelamda, şüphesiz Hıristiyanlık'takinden başka normlara göre ve başka bir ışık altında yapılacaktır. Çünkü

kısım, III. bölüm, s. 218). İslam'da Brahmanlar ve Budistler üzerine bkz. Paul Kraus, *Beitraege zur islamischen Ketzergeschichte*, *RSO*, XIV, s. 356; göndermeleriyle birlikte bkz. P. J. de Menasce, *Shkand-Gumanik*, s. 243, 2 numaralı dipnot.

172. *Muqaddimât*, s. 108-109.

173. *Kur'an*, 24, 35.

174. Senûsi, bazılarının retoriğin kurallarını bilmemelerinden ötürü, "Tanrı bulutları kaldıran rüzgarlar gönderir" (*Kur'an*, 30, 47) ayetini rüzgarların bulutlar üzerine nedensel etkisini gösteren bir yönde yorumladıklarını söyler: Bu, biraz önce gördüğümüz gibi *küfr* veya *bid'at*'ın kaynağı olan ikincil nedenlerin varlığını tasdik etmek anlamına gelir. Oysa burada söz konusu olan şey, ona göre sadece aklın ürünü olan (*'akli*) metaforik bir ilişkidir. (*isnâd majâzî*). *Muqaddimât*, s. 112-113.

bu işlev kelamda (sırf diyalektik veya tümdengelimsel bir tarzda) diyalektik olarak uygulamaya konulmasında sadece apolejetik işleve bağlı olarak kendini göstermektedir. Öte yandan bu adlandırma işlevinin İslam'da bir yüksek öğretisel makamın olmamasından ötürü, aynı zamanda hem daha önemli hem de kelamda Hıristiyan teolojisinde olduğundan daha az korunma altında olduğunu kabul etmek gerekir.

Fakat şurası da bir gerçektir ki, kendini açan Tanrı'nın bilimi olan Hıristiyan teolojisi, işin sadece başındadır ve açıklamalarını otoriteye göre kendilerine not verilmiş tezler ve sonuçların basit bir repertuvarı yaptığı takdirde bir anlamda formel konusuna ihanet etmiş olur. Kelam da sırf (kendisine göre esas olarak negatif olan) notların verilmesi üzerine vurguda bulunursa, konusuna -dogmaları desteklemek ve savunmak üzere önermeler ve kanıtlar elde edilmesi- sadık kalmamış olacaktır. Burada her iki taraf, yani gerek kelam gerek Hıristiyan teolojisinin, bazen, en büyük ustalarının kendileri değil ama ikinci dereceden önemli çok sayıda temsilcisinin kendisine direnemedikleri bir ayartılma söz konusudur.

Buna karşılık kanıt ve sonuçların otoriteyle ilgili değeri gibi bunun sonucunda "notlar"ın asıl anlamda verilmesinin genel belirlenmesi her iki disiplinde de onların tam olarak kendilerine ait olan yerde kalmaları durumunda tüm aydınlatıcı menzillerini korurlar. Bu, özellikle kelam için geçerlidir. Ve onun en iyi el kitaplarına dağılmış çok sayıda analizi bir araya getirerek bu noktada daha ileri bir geliştirmeye girişmesi temenni edilebilir. Belki o bu çabasında çağdaş Müslüman düşünürlerin halihazırdaki görüşünün kendisinden istemiş olduğu problematiğini yenileme konusunda bir yardımcı bulmuş olacaktır.

Sonuç

Müslüman okuyucularımızdan, böylece kendilerini teolojik çalışma vesilesiyle, doğrudan kelama ait olmayan bazı problemlere sürüklemiş olduğumuzdan ötürü özür dilemek zorundayız. Ama bu araştırma, hiç olmazsa bize *tevhid bilimi*nin geliştirilmesinin kendisinde de büyük önemi olan çeşitli problemlerle karşılaşma fırsatını verdi. Bunlar, *Kur'an* tefsiri ve onun kullanılması, kanıtların tespiti, teolojik meselelerin doğası, aklın diyalektik veya tümdengelimsel çalışmasının düzenlenmesi, negatif notlar

vb gibi kelam yazarlarında yeterli sistemleştirilmeleri mevcut olmadığından, bizim başka yolla anlamlarını gerçek bir biçimde ortaya çıkaramayacağımız meselelerdi.

Bundan başka Hıristiyanlık'taki teoloji çalışması ile kelamda bu çalışmaya karşılık gelmesi mümkün olan şey arasında adım adım yürüttüğümüz bu karşılaştırma, birden fazla açıdan aydınlatıcı olarak kalmaktadır. Bu, en azından kelamdan sürekli olarak Hıristiyan teolojisinin bir eşdeğeri olmasını isteme yönündeki doğru olmayan bir arzudan kaçmamız ve yine aslında farklı ışık ve konular tarafından yönetilen bir şeyi, bir yöntem kusuru ve yetersizliği olarak görmememiz için gereklidir. Hatta planlarının daha ileri götürülerek geliştirilmesi ölçüsünde kelam eserlerinin, Hıristiyan düşüncesinin, kelimenin gerçek anlamında, teolojik araştırmadan anladığı şeyden daha da fazla ayrılmış olması dikkate değerdir.

Düşüncelerimiz, öte yandan, Müslüman kelam yazarlarının kelamda bilgi yollarının kullanılmasını değerlendirmelerinin kendisinde bir destekleyiciyi (*confirmatur*) bulmaktadır. Böylece *İktisâd*'ının giriş kısmının sonunda ve daha önce gördüğümüz gibi kanıtların öncüllerinin kendilerinden çıkarılabileceği altı bilgi kaynağını inceledikten sonra Gazali, kısa bir pasajda bu kullanılma derecesini ele almaktadır. Ancak bu kullanılma derecesi yalnızca hasmın onu kabul etmesine göre tanımlanacaktır. Duyusal bilgilerden çıkarılmış öncüller duyularının bütünlüğüne sahip her insan tarafından kabul edilip kullanılacaktır. Birden çok nakilci zinciriyle gelmiş olan bilgiler (*mutawâtirât*), sadece bu nakilden yararlanacak olan kimseler tarafından, yani Muhammed'in hadisleri söz konusu olduğunda her Müslüman, okullara göre farklı olmaları şer'an mümkün olan fıkıh gelenekleri söz konusu olduğunda ise şu veya bu fıkıh mezhebini kabul edenler tarafından kullanılacaktır. Bir başka akıl yürütme üzerine dayanan bir öncül, ancak bu akıl yürütmenin kendisi kabul edilmekteyse kabul edilecektir ve nihayet *sam'iyyat* da ancak aşt oldukları gelenekleri kabul eden kişiler nezdinde bir otorite kanıtları olabilecektir.[175]

Böylece, Aziz Thomas'ın teoloji için kabul ettiği iki işlevden, yani önce savunma ve çürütmeyle ilgili tespit işlevi, sonra araştırma ve aydınlatmayla ilgili asıl işlevden kelamda varlığı tasdik

175. *İktisâd*, s. 12.

edilen şeyin sadece *birinci işlev* olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Ama bu, onun bir Hıristiyan apolojetiğin ilkelerine göre yürütüldüğü anlamına gelmemektedir. Apolojetiğin veya daha iyi bir biçimde söylersek kelam tarafından teşebbüs edilen apolojinin, yukarıda tanımlamaya çalıştığımız kendi metodolojik ilkeleri vardır. Bu ilkeler, her şeyden önce Müslüman dogmaların doğalarının kendisi ve yüzyıllar içinde benimsenen akılsal (diyalektik ve kıyasa dayanan) yöntemlerin sürekli artan etkisi tarafından yönetilen ilkelerdir.

Dogmalarını kanıtlamak ve savunmak için kelam, kanıtlarını çoğaltacaktır. Geleneksel kanıtlarının güvencesini akılla verecektir. Akılsal kanıtlarını *Kur'an*'dan, Sünnet'ten veya İcma'dan çıkarılmış metinlerle teyit edecek ve bu metinlerin yorumlanması, okullara göre değişecektir. Bu bakış açısından *Kur'an*'ın insanbiçimci pasajları etrafındaki dogmayla ilgili ilk kavgalar önemlerini muhafaza edeceklerdir. Peygamber'in hayatı veya gelecek hayatın halleriyle ilgili çeşitli hadisler yine aynı şekilde önemlerini koruyacaklardır.

Fakat bütün bunlar tefsir, tarih veya gelenekle ilgili *olayları* ifade etmektedir. Asıl anlamında teolojik problemler ise kendilerini diyalektik veya kıyasa dayanan araştırmaların ölçütüne göre sınırlandırma eğilimine sahiptirler. Muhammed Abduh'un *Risâle*'sinin kesinlikle bu eğilime ters düşmemesi dikkate değerdir. O sadece bu eğilimi çağdaş Batı'nın akılcı alışkanlıklarına uydurmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken o, tüm bir Eş'arici çizginin, Gazali'nin *İktisâd*'ının bir el kitabı olarak fazla başarılı olmamasına karşın belki geçmişte en iyi örneği olarak kalmış olduğu sonucuna ulaştırılmasını oldukça iyi bir biçimde gerçekleştirmektedir.

Risâle'nin, belli sayıda problemi göz önüne almayı reddetmesi, bizi kesinlikle şaşırtmamalıdır. Eğer kendi üzerine dönmüş ve kendisinden beslenen bir diyalektiğin labirentlerinde kaybolmak istemiyorsa, bu, gerçekte kelama teklif edilmiş olan en doğrudan çözümdü. Gerek eski Eş'aricilerin *bilâ kayf*'inin gerek birçok *Kur'an* ayetiyle ilgili olarak "sonraki" kelamcılar tarafından teklif edilen yorumun, bu akılcı yarı-bilinemezciliğe götüren yolun hazırlanmasında belli bir rolü olmuştur. Sonraki kelamcıların (Razi, Curcani, Devvâni vb) yolunun en gelişmiş el kitaplarının bazı analizlerinin içinde bulundurduğu asıl anlamında "açıklamalar"ın üstü kapalı (*implicite*) kısmının burada ortadan kalkmış olduğu

bir gerçektir. Bu "açıklayıcı" çalışma bir gün tekrar ele alınacak mıdır? Bize öyle geliyor ki, o zaman, sadece yöntemin yeniden bir elden geçirilmesini değil, yeni bir doğrultuyu da gerektirecektir. Öyle ki, Muhammed Abduh'un çağdaşlaştırılması, eskiden girişilmiş olan araştırmaların haksız bir biçimde terk edilmesi şöyle dursun, içinde bulunduğumuz zamana uyarlanmış bir problematikle uyum içinde olarak kelamın geleneksel çabasına, yani dinsel inançların savunulması ve diyalektik bir biçimde değerli kılınması çabasına yeniden itibar kazandırılması anlamına gelecektir.

Şimdi artık geriye, geleceğe ilişkin bu perspektiflerle, bu perspektiflerin mümkün doğrultuları ve Hıristiyan teolojisinin onlara karşılık olan perspektifleri üzerine kendimizi sorguya çekmemiz kalmaktadır.

Sonuç

Gelecekle İlgili Perspektifler

1

Abduh'un *Risâle el-tevhid*'inden bu yana, İslam dünyasında çığır açmaya aday çok büyük kelam eserlerinin yayınlanmış olduğunu sanmıyoruz ve bu vesileyle görünüşte birbirine aykırı ama belki kültürel olarak birbirlerine bağlı olan iki zihin tutumunun kendisini gösterdiğini görüyoruz.

Önce kelamın kendisiyle ilgili olarak belli bir ilgisizlik söz konusu. "Tevhid bilimi", şüphesiz büyük camilerde okutuluyor. Abduh, iyice yerleşmiş programlarda, en azından Doğu'da, özellikle Mısır'da, yerini almış durumda. Bununla birlikte vurgu, geçmişin el kitapları üzerinde ve bu seçim gayet iyi çünkü yüksek öğretimde kullanılan eserler, örneğin Curcani ve Teftazani'nin büyük kitaplarıdır. Ama onlardan beslenen zihinler, sonuçta, çok az. Medreselerin veya büyük camilerin büyük bir bölümünün kelam alanında bilgisi, donmuş muhafazakârlık döneminin, Senûsi veya Bâcûrî'nin el kitaplarına bağımlı. Onların bu anlamda popüler

eserler olduklarını söyledik. Şehir ve kasabaların okumuş veya yarı okumuş insanlarının başvurdukları kelamcılar, onlar. Kendi kelamını anlatan Iraklı bir bilginin durumu bize görülmemiş bir olay olarak anlatıldı ve onda da söz konusu olan aslında Tusi ve Hilli'nin Şii-Mu'tezili çizgisiydi.

Kelam canlı bir disiplin olarak artık Müslüman kültüründe kendi geleneğinin talep ettiği "en yüksek bilim ve bütün bilimlerin temeli" yerine sahip değil gibi görünüyor. Bunun nedenleri neler? Muhammed H. Musa, *İslam Ansiklopedisi*'nin Arapça baskısı için yazdığı *Tawhîd* maddesinin sonunda bu nedenlerin belli başlılarını özetlemektedir. O, özellikle kelam el kitaplarının o kadar bol sayıda içinde bulundurduğu diyalektik akıl yürütme zincirleri ve kanıtlarının keyfiliği ve gereksiz inceliği üzerinde ısrar etmektedir. Özellikle dikkatini çeken şey -ki bu daha XIV. yüzyılda İbni Haldun'un da dikkatini çekmişti- Müslüman dünyasının içinde bulunduğu hiçbir gerçek problemin ele alınmamasına karşılık, bu kitaplarda yer alan çok sayıda konunun güncellikten tamamen uzak olması, hayali Mu'tezililer veya Müslüman filozoflarla (*felâsife*) girişilen ezeli tartışmalardan meydana gelmesi. Musa, bu yapılırken çağdaş düşüncenin Müslüman düşüncesinin önüne koyduğu meseleler ve tümüyle yeni bir özelliğe sahip olan itirazların cevapsız bırakılmış olmasından ötürü üzüntü duymakta. Burada yine söz konusu olan İslam'ın anladığı şekilde geniş anlamda dinsel inançların, yani sadece dogmayla ilgili değerlerin değil, Müslüman kültür iklimini teşkil eden dogmatik, hukuki, siyasi (siyaset felsefesiyle ilgili) bir bütünün savunulmasıdır. Muhammed Musa'nın istediği böylece hem içinde yaşadığımız dünyayı kendi aralarında paylaşan tüm düşünce cereyanlarına daha büyük bir açılma hem de onlara uyarlanmış olan bir apolojetiktir. Eski, bildiğimiz kelam, kendini değiştirerek yaşamını sürdürecek midir yoksa yerini en azından yöntem ve problemleri bakımından tümüyle yeni bir disipline mi bırakacaktır?[1]

Eğer kendisini ihmal edersek, en büyük yanlışı yapacağımız çelişik veya diğerine bağlı ikinci zihin tutumuna geçelim: Müs-

1. Genç Müslüman kuşağın birçok düşünürünün Batı'nın felsefi disiplinlerine karşı gösterdikleri ilgiye işaret edelim: Hem büyük klasik metinler (Aristoteles'in ilk çevirileri, İbni Sina) yayınlayan hem de bir Arap "varoluşçuluğu"nu geliştirmek isteyen Abdurrahman Bedevi bu düşünürlerin bir örneğidir.

lüman dünyasının en iyi eğitim görmüş zihinleri üzerinde gerçek bir baştan çıkarıcı etkide bulunduğu görülen çağdaş bilimlerin bir alanı var: bu, tarihsel araştırmalar ve bilgiler (*erudition*) alanı. Bu alanda ilk etki, şüphesiz Batılı İslam araştırmacılarından gelmiştir. Fakat Müslüman dünyasının hocaları ve bilginleri de Batı'nın bu konudaki okuluna kaydolmada demesek bile, kendi adlarına bu yola girmekte gecikmemişlerdir. IX. ve X. yüzyılların Yunan-Süryani-Arap büyük çeviri teşebbüsü, bildiğimiz gibi önce Hıristiyan Yakubi ve Nesturilerin eseri olduktan sonra İslam'ın büyük kültürel atılımı tarafından devam ettirilmiş ve özellikle geniş ölçüde kullanılmıştı. Burada da biraz benzeri bir durum meydana gelmiştir. Ancak bu kez anlaşılması ve özümlenmesi söz konusu olan şey, eski yabancı bir düşünce (klasik Yunan) değildi; bir yanda her zaman canlı olan çağdaş Batı düşüncesi diğer yanda sadece bazı zirve noktalarının -ama onların da çoğu zaman bağlamlarından koparılmış bir biçimde- suyun üzerinde kalmış olduğu Arap-Müslüman kültürün kendi geçmişiydi. Bizi burada özel olarak ilgilendiren şey, bu ikinci tarihsel teşebbüsün geleceğidir. Muhammed Musa'nın tartıştığı şey, her şeyden önce geleneksel olarak bilinen ve okutulan kelamdı. Ve geçen yüzyıldan beri Mısır'da sürdürülmekte olan eski eserlerin yayınlanması çabası, en yaygın, Müslüman zihniyeti üzerinde en derin etkide bulunmuş olan metinleri istifademize sunmak bakımından en değerli çabalardan biri olmuştur. Öte yandan kütüphanelerin envanterleri gitgide daha çok sayıda el yazmalarının varlığını ortaya koymaktadır. Eskiden hemen hemen kendileri üzerine sadece ikinci elden bilgi sahibi olduğumuz yazarlar ve eserler, şimdi artık orijinal özellikleri içinde ortaya çıkmaktadırlar. Kelam bilimiyle ilgili olarak yayınlanmış eserlerin sayısının, yayınlanmamış olanlarınkinden çok daha az olduğu anlaşılmaktadır. Bu sadece ikinci dereceden önemli yazarlar için değil, Bâkıllânî veya İmam el-Harameyn gibi üstatlar için de geçerli bir durumdur.

Bu, yani tarihsel incelemeler açısından Müslüman bilginlerle Batılı İslam araştırmacılarının sadece bir yarış içinde olmadıkları, çabalarını bir eşgüdüm içinde birleştirmeye çalıştıkları da söylenebilir. Felsefe ve kelamla (ve ikinci derecede olmak üzere tasavvufla) ilgili eserlerin yayınlanması, Kahire'de Müslümanlar cephesinde Ebu Rida, Hodeiri, Afifi, Bedevi, Batılılar cephesinde ise L. Massignon ve Fransız Doğu Arkeoloji Enstitüsü tarafından

sürdürülmektedir. Söz konusu olan şey, araştırmacıların eline yeterli ölçüde tesis edilmiş metinlerin verilmesidir. Bu çerçevede metin eleştirisiyle ilgili gerçek anlamda *bilimsel* tüm bir girişimin yoğunlaştırılması da söz konusudur. Bu girişim henüz yalnızca başlangıçlarında bulunmaktadır. Geniş bir biçimde sürdürülen çağdaş Batı'nın dikkate değer eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi girişimine paralel olarak bu tüm bir geçmişin ortaya çıkarılması çabası, Arap-Müslüman kültürüyle ilgili olarak Abbasi çağının başlangıçlarına damgasını vurmuş olan Yunanca'dan Arapça'ya büyük çeviri hareketi kadar önemli bir olay olabilir. Fakat bu sefer söz konusu olan şey, gerçek anlamında Müslüman bir yeniden doğuş olayı olacaktır çünkü onu biçimlendiren şey, geniş ölçüde Müslüman düşünürlerin keşfedilmesi veya onların itibarlarının yükseltilmesi olayıdır.

Kelam bilimiyle ilgili olarak bunun sonuçlarını öngörebilir miyiz? Her şeyden önce Bâkıllânî, İmam el-Harameyn, Razi vd temel eserlerinin ortaya çıkarılmasının, bu büyük Eş'ari düşünürlerine günümüz yayıncılarının sempatisini çekebileceğini düşünüyoruz. Öte yandan bu araştırmalar sürdürüldükçe, sadece Maturidiler değil, şimdiye kadar görmezlikten gelinmiş (veya kendilerine iftira edilmiş vb) olan Mu'tezililerin de bizim için erişilebilir olacaklarını ümit edebiliriz.[2] Tarihsel bağlamları, kelamın kaynağı olan bazen son derece yakıcı problemlerle bağlantıları, sadece okul metinleri içinden bakıldığında anlaşılmaz olma tehlikesi gösteren bir gelişmenin, sonra sabitleşmenin somut nedenleri tarihsel çerçeveleri içinde daha iyi kavrandıkça kelamın diyalektiğinin incelikleri, şüphesiz yeni bir ışık altında görünecektir. Ama bütün bunlardan dolayı kelamın bir yenilenmesi mi söz konusu olacaktır? Birinci derecede önemli olan bu çalışmalara hangi zihniyetle ve hangi bakış açısından girişildiğine dikkat edelim: Gerek Batılıların gerek Müslümanların bakış açısından bu çalışmalarda söz konusu olan şey, tarihe ve onun yardımcı bilimlerine özgü bakış açısıdır. Şüphesiz, bu da son derecede iyi ve zorunlu bir şeydir ve o, Müslümanlar açısından geçmişin zenginliklerinin yeniden değerlendirilmesi gibi Batılılar açısından da sempati dolu

2. Peder M. Guidi'nin öldüğü sırada (1946) bunun üzerinde çalıştığı bilinmektedir. Kahire'de 1925'de yayınlanmış olan Khayyât'ın *Kitâb al-İntisâr*'ı bunun ilk ürünü olarak kalmaktadır. Ahmad Amin'in çalışmaları veya Ebu Rîda'nın *Nazzâm* üzerine çalışması da böyledir.

bir kavrama yönündeki bir kaygıyı kesinlikle dışlamamaktadır. Ama bunda Muhammed Musa'nın ortaya attığı itirazlara cevap vermeyi mümkün kılan herhangi bir şey var mı? Gerçekleşen şey, sonuçta bir kelam tarihidir. Metinle ilgili bu araştırmaların doğrudan kendisine yöneldiği gelecekteki sentez, kültürel geçmişin bir alanını mümkün olduğu kadar tüketici bir şekilde bilme amacı güden tarihsel düzenle, varlık alanıyla ilgili bir sentezdir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu iki tutumun, yani kelama karşı ilgisizlikle çok sayıda bilgin ve uzmanın geçmişin büyük kelamcılarının göze çarpan eserlerine karşı gösterdikleri ilginin hangi anlamda birbirlerine aykırı olmaktan çok belki birbirlerine bağlı tutumlar olduğunu kastettiğimiz görülmektedir. Hatta yayıncıların sempatisinin basit tarihsel tespit düzeyinden ileri gitmesi, ondan şu okul veya akımın iç değeri üzerinde yargıda bulunma noktasına varması da mümkündür. Kısa bir süre önce, Ezher Üniversitesi tarafından savunulmuş olan tek hakiki kelamın eskilerin kelamı olduğu, İmam el-Harameyn'den sonra Aristoteles'in mantığının kelama sokulmasının ise kelamın zayıflaması ve gerilemesinin bir nedeni olmuş olduğunu kanıtlamaya çalışan görüş,[3] bu gelişmenin bir örneğidir. Biz de kendi payımıza bir yanda Mu'tezileci diğer yanda Eş'arici olmak üzere eskilerin kelamının, hem en orijinal hem de bu disiplinin apolejetik amacına en uygun kelam olduğunu rahatça kabul ediyoruz. Ama basit olarak Bâkıllânî'ye bir dönüş, günümüz ihtiyaçlarına uyarlanmış bir kelam için yeterli olacak mıdır? Mesele göründüğünden daha öteye gitmektedir. Çünkü unutmayalım ki, başlangıç kelamının dünya görüşünün ilkelerinin kendileri de her şeyden önce Müslüman dogmatik inançlarının savunulması amacıyla seçilmişlerdi. Ama bu uygunluk nedenleri, ancak, benimsenen felsefi ilkelerin ikna edilmeleri söz konusu olan zihinlere bir hakikatin ağırlığına sahip görünmesi ölçüsünde etkili olabilirler. İbni Sina'yla kelamın karşılaşmasının dramı, sonraki kelamcıların akıl yürütme ile bilgi arasındaki her türlü akılsal bağı artık reddededemeyeceklerini hissetmelerinde bulunmaktadır.

Bir başka düşüncemizi daha söyleyelim: Öngörülen eser yayınlama programlarında söz konusu olan şey, her şeyden önce "felsefi metinler"dir. Bu, felâsifenin metinleri kadar Bâkıllânî'in

3. M. Cabr'ın daha önce zikredilen ve değerlendirilen (bkz. yukarıda birinci kısım, I. bölüm, s. 112) tezi söz konusudur.

Temhîd'ini de içine alması mümkün olan tek bir genel başlığı ifade etmektedir. Böylece, bu metinler felsefi düşüncenin genel tarihi içinde, onun planında ilgi çekmektedirler. Onda felsefeden ışığı veya konusu bakımından farklılaşmış bir şey olarak bir teoloji kesinlikle söz konusu değildir. Gerçekten kelamın doğası ve yöntemiyle ilgili olarak söylediğimiz şey, onunla felsefenin birleşmesine imkân vermekteydi.[4] Eğer bu birleşme sürdürülürse, bunun felsefenin yararına, kelamın ise zararına olacağı bize şüphe götürmez bir şey olarak görünmektedir. Bu, felsefenin Müslüman dogmaları ve inançlarının bir takdimi ve tamamen meşru ve geleneğe uygun bir savunması olacağı anlamına gelmemektedir. Fakat o, felsefi araştırmanın İslam ikliminde erişebilmiş olduğu yüksekliğin bir kanıtı olabilir. Ancak bu planda kelam eserleri diğerleri arasında, şüphesiz ilginç ve orijinal fakat en güçlü olmayan bir okulun eserleri olmaktan başka bir şey olmayacaklardır. Burada tehlikeye düşen kelamın kendi işlevi olmayacak mıdır?

Şüphesiz, bu tarihsel araştırma ve eleştiriler vazgeçilmezdir. Hatta onların doğru zamanda ortaya çıktıkları ve kelam için bir tür yeni bir şans teşkil ettiklerini söyleyebiliriz. Abduh'un *Risâle*'sinin bazı akılcı kurulukları, şüphesiz geçmişle ilgili araştırmaların yetersiz bilgisinin bir bedelidir ve onun İbni Haldun'un dikkatli bir okunmasının verebileceği ikinci elden bilgilerle yetinen açıklamasının ortaya koyduğu tarihsel özet, bizi ancak hayal kırıklığına uğratabilir. Müslüman düşüncesinin önünde bulunan nazik seçim şudur: Batı düşüncesini gereğinden fazla taklit eden kelam (ve ondan daha az olmayan bir ölçüde felsefe), Gilson'un kısaltarak uyarlayacağımız görüşüyle ifade etmemiz gerekirse, şeyler -ki onların içine "vahyedilmiş olan vahiy"yi ifade eden en yüksek "şey" de dahildir- üzerinde çalışan filozofların (teologların) bir öğretimi mi olacaktır yoksa geçmişin filozofları üzerinde çalışan felsefe profesörlerinin öğretimi mi ?

Her geçen gün daha iyi bilinen kelam tarihi, biraz unutulmuş zenginlikleri aydınlığa kavuşturabilecektir. Ama bu, resmi ve organize olmuş bir disiplin olarak kelamın günümüzdeki etkililiğine karşı ileri sürülmekte olan itirazları cevaplandırmada hangi ölçüde ve hangi koşullarda yardımcı olabilecektir?

4. Yahudi düşüncesi bize belki onun başka örneklerini vermektedir.

2

Birazdan bu soruya cevap vermeye çalışacağız. Fakat hâlâ tespit edilmiş olayların basit planı içinde kalalım. Bu olayları ham verileri, dış görüntüleri üzerinden yargılayacak birine, şüphesiz bir karşılaştırma görevi düşmektedir. Bu kez işaret noktasını tartışmak veya haklı çıkarmak zorunda değiliz: O kendisini zorla kabul ettirmektedir. Bir süreliğine kendisi için bir iman ışığından ve doğaüstü bir objeden gelen spesifik ayrımların ancak öznel bir değere sahip olabileceği "akılcı" gözlemcinin zihniyetini göz önüne alalım. İslam ülkelerinde günümüzdeki durum, bize Hıristiyanlık'ta teolojinin, daha tam olarak Katolik teolojisinin durumuna çok benzer görünmeyecek midir? Hıristiyanlık'tan uzaklaşılması (*dechristianisation*) ve çağdaş düşüncenin genel havasının sonucu olarak "Skolastik"in maruz kalmış olduğu ilgisizliğin, onun XVI. yüzyılda karşılaşmış olduğu ilgisizlikten daha derin görünen bir ilgisizliğin varlığını inkâr edebilir miyiz? Tümüyle kişisel olan örnekler hariç, bugün kelimenin çağdaş anlamında, (Hıristiyan) *teolojisiyle ilgilenen hangi bilim adamı vardır*? Yine (Hıristiyan) teologun uğraştığı disiplininin en yüksek bilgelik, daha basit olarak, bir bilim olduğu yönündeki iddiasına gülümsemeyecek bir bilim adamı var mıdır? Ortaçağın ve Thomascı sentezin kazançlarından biri olarak takdim ettiğimiz bilimlerin hiyerarşisi ve onların bazılarının diğerlerinin astı olduğu görüşünün bugün en ufak bir itibarı var mı? Bugün artık, hiyerarşi ve bir bilimin diğerinin astı olması yerine sınıfladırma söz konusu. Ne Stuart Mill ne Auguste Comte, bilimler sınıflandırmalarında teolojiye, şüphesiz ne en yüksek yeri ne de hatta herhangi bir yeri vermektedirler. Okullarda resmi olarak okutulan Aziz Thomas değil, Stuart Mill ve Auguste Comte. Çağdaşların çoğu artık teolojiyi ancak pozitivisit dogmanın "üç hal yasası" arasından öğrenmekte.

Hatta laikleşmiş Batı dünyası bu konuda, Müslüman değerlerin İslam kültürünün temeli olarak kaldığı sürece İslam dünyasının gidebileceğinden çok daha ileri gitmekte. Şüphesiz, (Hıristiyan) teolojisinin canlı kaldığı ve dinsel seminer ve okullarda okutulduğu söylenecektir. Ama tam da Hıristiyanlık'tan uzaklaşmış olan ortam, çağdaş dünyanın ikliminin kendisi, bu teolojiyi inceleyen dindar insanları, onun ruhların ihtiyacına uygun olmadığı konusunda duyarlı kılan şeyler değil midirler? Hiç kimse, hakim

eğilimlerine katılmasa bile, içgüdüsel olarak tepkilerini paylaşmayacak kadar kendisini çağından soyutlayamaz. Daha derin bir şey şudur: Kitlelerin Hıristiyanlık'la ilgili bu kayıtsızlığı karşısında geliştirilmesi ve sürdürülmesi söz konusu olan şey, gerçekten tanımlar, argümanlar, kanıtlamaların tüm teknik aparatıyla kutsal bilginin bilimsel örgütlenmesi midir? Önemli olan her şeyden önce iman değerlerinin varoluşsal tasdiki, vahiy *olayı* üzerine dayanan iman *olayının* kendisi değil midir?

Burada görevimiz şeylerin bu durumuna karşı teklif edilebilecek çareleri sıralamak değildir. Bu çareler, bir yanda geniş müminler topluluğu gibi papazlar veya din adamları grubuna Kutsal Kitap'ın ve liturjinin sistemsiz, basit ve canlı bir öğretimi takdim edilirken, öbür yanda bir hayat teolojisi (*lebenstheologie*) hareketinin, en azından az sayıda uzmanın, imanı koruyup devam ettirecek olanların kullanımı için "bilimsel" bir teolojinin yedek olarak ayrılmasıdır. Hıristiyan düşüncesini sorgulayan dışardan bir gözlemcinin gözünde XIII. yüzyılda teşekkül etmiş olduğu biçimde, yani Katolik ikliminde en yüksek makamın kendisini hâlâ salık verdiği biçimde teolojiye karşı bir ilgisizlik veya en azından bir güvensizlik ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Bu İslam dünyasında da geleneksel kelamla, yani büyük cami-üniversitelerde hâlâ okutulmaya devam eden kelamla ilgili olarak ortaya çıkan ilgisizliğin benzeri gibi görünen bir ilgisizliktir.

Fakat gerçek bir tarihsel araştırmalar zevki ve duygusu, uzun zamandan beri Batı'da İslam dünyasında olduğundan daha açık, en azından daha etkilidir. Zaman artık Hıristiyan düşüncesine zaman dışı bir miras, tarihten kopmuş bir özler dünyası üzerine kapanmış olduğu yönünde bir eleştirinin yöneltilebileceği zaman değildir. Teologun tespit çalışması sadece vahyedilmiş veriyi değil, teolojiyi ilgilendiren tüm insani bilgileri, özellikle de en yüksek derecede kendi tarihini konu almaktadır. Bu tarih, içerdiği bütün tehlikelerle birlikte saf ve derinlemesine bir bilgi zihniyetiyle[5] incelenebilir. Teologların bu işe girişmesi, çağdaş Hıristiyan düşüncesinin önemsiz kazançlarından biri olmayacaktır. Kelamın teşekkülüyle karşılaştırmalı olarak Hıristiyan teolojisinin gelişmesi konusunda elde ettiğimiz yeri doldurulamaz bilgiler

5. Yani imanı gerektiren teolojiye özgü ışıktan teologun kendisini mahrum etmesiyle.

bize bunu göstermek için yeterlidir. Burada ulaşılması söz konusu olan şey, bir çeşit içebakışla geçmişin her büyük üstadının eseridir. Bu içebakış, söz konusu eseri kendi ortamı ve çağına, kendi zamanının tinsel ve entelektüel ihtiyaçlarına, ondan almış olduğu etki ve problemlere göre kendi somut bağlamı içine yerleştirecektir. Böylece tüm bir insani geçmişle ilgili olarak sadece bir diyalektikten ibaret görünen çok sayıda okul tartışmaları aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

Bu noktada Hıristiyan teolojisinin tarihsel içebakışı, şüphesiz kelamın -ve "Arap felsefesi"nin- tarihsel içebakışından daha ileri bir durumdadır. Ama Doğu İslam dünyasında yukarıda sözünü ettiğimiz metinsel inceleme ve araştırmalar, biraz bu aynı zihniyetle yapılmaya başlamış değil midir? Müslüman bilginler ve Batılı İslam araştırmacıları büyük kelam ve felsefe yazarlarının bu aynı "içerden" bilgisine, okulların çeşitliliği ve sistemlerin gelişmesinin ifade etmesi mümkün olan şeyin bu aynı somut kavranılışına erişmeye çalışmıyorlar mı?

Demek ki, karşılaştırma devam etmektedir ve İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisi arasında sanki bir üçüncü karşılaşma noktasını, bu kez tarihsel tespit ve yeniden inşa etmenin duygusu ve ışığıyla aydınlatılmış olan bir karşılaşma noktasını vaat eder gibi görünmektedir. Teoloji tarihi, ortaçağ skolastik düşüncesinin geliştirmelerini yönetmiş olan ortam koşullarına ve etkilere daha ileri derecede nüfuz ettikçe, İslam felsefesi ve Arapça çevirilerden gelen katkı daha çok kendisini göstermektedir. Kelamın mümkün bir etkisi meselesi, Asin Palacios tarafından ortaya atılmıştı. Ona olumsuz (veya hemen hemen olumsuz) bir cevap vermemiz gerekli olduysa da meselenin araştırmaya açık bir durumda bulunduğu ve metinlerin ve onların tarihinin daha ileri bir incelemesinin şu veya diğer yönde daha kesin sonuçlara götürmek durumunda olduğu açıktır. 15-20 yıldan bu yana, öbür yanda, en fazla bilgi sahibi olan Müslüman düşünürler, Arap-Müslüman düşünce tarihiyle ilgili olarak Yunan felsefesinin katkısının ifade ettiği her şeyi anlamışlardır. Onlar sadece İslam felsefesinin değil, kelamın da Yunan felsefesinin etkisi olmaksızın açıklanamayacağını biliyorlar. Ortaçağı felsefesi ve teolojisi, bu düşünürlerin gözünde varlığını gördükleri Yunan ve Arap akımlarının birleşmesiyle belli bir değer kazanmakta ve böylece mümkün karşılaştırma şemaları kendisini göstermektedir. Geçmişe dönük bu karşılaştırmanın sa-

dece geçmişi aydınlatmaya değil, günümüzü de zenginleştirmeye hizmet edebileceğini düşünüyoruz

3

Fakat ortaya konulmuş olan metodolojik problemleri içerden (*ab intra*) kavramak üzere bu noktada artık dıştan gözlemcinin bakış açısını terk edelim.

Kelamda her şeye, bu "Müslüman teolojisi"nin karakteri, amacı ve apolojetik ışığı kumanda etmektedir. Muhammed Yusuf Musa'nın çağdaş kelamın geçerlilik ve etkililiği konusunda kendisini sorguya çekmesinin nedeni, belki bunu yeterli derecede açık olarak görmemiş olmasıdır. Dogmaların savunmacı bir açıklaması, Abbasilerin İslam'ı kadar günümüz İslam'ı için de meşru amaç olarak kalmaktadır. Fakat onu günümüz ihtiyaçlarına uyarlamak için gerek problematiğin gerek yöntemlerin tümüyle yeniden bir elden geçirilmesine girişmek gerekli midir? *Risâla al-tawhid*'in tüm ikinci kısmının buna bir giriş olduğu söylenebilir. Bu kısım, bir kelam el kitabına, İslam'ın ve Muhammed'in peygamberliğinin toplumsal faydası konusunda pragmatik değerler üzerine dayanan bir savunmasını eklemektedir. Bunu yaparken o, şüphesiz İslam filozoflarının (İbni Hazm'ın veya İbni Teymiyye'nin) bazı görüşlerini tekrarlamaktadır ama onları artık felsefi hakikatler olarak almamakta, tarihsel etkililiği göz önüne alan bir iklim içine yerleştirmektedir. Bu şemada kelam bilgininin geçmişin bazı katkılarını koruması mümkün olacak mıdır ve hangi ölçüde mümkün olacaktır? Eş'arilik, Mu'tezililiği reddetmiştir ama onun problematiğini, vokabülerinin bir kısmını ve biçimi değiştirilmiş çok sayıda tezini alarak bunu yapmıştır. Eş'arilik daha sonra felsefeyi de reddetmiştir ama onun akıl yürütme tarzının etkisini ve bazı felsefi tezlerini kabul ederek bunu yapmıştır. Günümüzde ana-akım mensubu veya ayrılıkçı olsun, kelam bilgininin *bir diğer Müslüman okulu reddetmesi değil, çağdaş Batı düşüncesi karşısında Müslüman düşüncesinin taleplerinin bilincine varması* söz konusu olacaktır. Geleneğinin bunu yapmak için ona bir faydası olabilir mi? Bir yanda Eş'ari-Maturidici ana-akım diğer yanda Mu'tezililerin ve felâsifenin meydana getirdiği ayrılıkçı akımla ilgili gelenekselleşmiş ayrım onun gözünde geçerli olmaya hâlâ devam edecek midir?

Bize öyle geliyor ki, her şeyden önce tüm bir meseleler dizisinin onun incelemesine kendisini takdim etmesi gerekecektir. Batı

düşüncesinin etkisiyle günümüz Müslüman düşüncesi, artık doğal olarak insan aklının eseri ve kutsal bilgiden ayrı olan meşru bir felsefi bilgi kavramını kazanmıştır. Öte yandan o felsefeyle teoloji arasındaki ilişkileri, ortaçağ Latin dünyasının kavradığı gibi değil, daha çok Descartes'tan bu yana çağdaş düşüncenin kendisine doğru gittiği gibi kavramaktadır. Ve entelektüeller grubunun birçok seçkin temsilcisinde kelamın uzun yıllar boyunca felsefeye yöneltmiş olduğu suçlama ve mahkûm etmeleri, bu bakış açısı içinde yeniden düşünmek ve düzeltmek yönünde bir eğilimin varlığı görülebilir. Nitekim, Abduh bu yönde olmak üzere İbni Rüşt'ün savunmasını üstlenmiştir ve bugün yine aynı yönde olmak üzere felsefe, felsefe olarak Ezher Üniversitesi'nde okutulup tartışılmaktadır. Bu özgürlükçü tutum, şüphesiz İslam düşüncesi için bir kazançtır. Ama onun aynı zamanda belli bir tarihsel karışıklığı içinde bulundurduğuna inanıyoruz. Çünkü *tarihsel bağlamında felsefe, daha önce gösterdiğimiz gibi hiçbir zaman kendisini bir teolojiyle ilişki içinde göz önüne almamış, vahyedilmiş bir temel üzerine dayanan mümkün bir üst bilginin yapısına saygı göstermemiştir.* O, kendi akılsal planında kutsal bilginin tüm imkânını tüketmek istemiş ve İslam'ın tek "resmi" teolojisi olan şeyin ilkesinin kendisine, kelam bilimine karşı çıkmıştır. Felsefe ile İslam dogmalarının uyumu meselesi, şüphesiz yeniden ve Gazali'nin *Tehâfüt*'te onu ortaya koyduğundan başka açılardan ortaya konabilir. Ama o, Latin Ortaçağı'nda İbni Sinacılık veya İbni Rüştçülükle Hıristiyan dogmalarının uyuşması probleminin ortaya konmuş olduğu ölçüde ciddi olarak ortaya konulmuş olarak varlığını sürdürmektedir.

Bununla birlikte bir kelam bilgini bugün meşru bir felsefenin varlık koşulu hakkında kendisini sorguya çekmemezlik edemeyecektir. Bu, Ali Muhammed Cebr'in temenni eder gibi göründüğü yönde mi olacaktır? Bununla kastettiğimiz, sonuçta Maimonides'in kendisini anladığı anlamda diyalektik (apolojetik) özelliği açık olan eski atomculuk ve *hâller* felsefesini destekleyici olan yöndür. Eğer durum buysa, o, yani günümüzün kelam bilgini, bu tezlerin açıklanması konusunda getirilecek teknik mükemmelleştirmeler ne olursa olsun, kelam biliminin savunmacı amacı ve ışığı göz önüne alınması durumunda inşa edilmesi mümkün olan tek "Müslüman felsefesi"ni kendi adına tekrar edecektir. Yoksa söz konusu kelam bilginin kendisini sorgulaması kelime-

nin çağdaş anlamında felsefi sistemlerin meşruiyetini kabul etmek için mi olacaktır? Bu durumda bir olgu olarak Müslüman filozoflar çok büyük bir ihtimalle Batı modern düşüncesinin gelişmesinin ürünü olan şu veya bu akımın içine girecekler, bunun sonucunda ise belki bu farklı felsefelerle gitgide daha dar bir alana, özel olarak Müslüman değerler ve tezlerin bir kişiye özel (*ad hominem*) açıklanması ve savunulması alanına sıkışmış olan kelam arasında tam bir kopukluk ortaya çıkmış olacaktır. Felsefe-teoloji ilişkilerinin Descartesçı çözüm tarafından tanımlanır gibi görünmesi ölçüsünde kökünü insanlara ifşa edilmiş bir vahiyde bulunan her türlü değerle ilgili olarak imancı bir geri dönüş arzusu, hiç şüphesiz ancak çok büyük olacaktır. Veya bu sorguya çekme, nihayet bu özerk fakat *Kur'an*'ın Tanrı'nın aşkınlığı ve tekliği, yoktan (*ex nihilo*) yaratım, bedenlerin dirilmesiyle ilgili büyük tezleriyle uyumlu bir felsefenin inşa edilmesine çalışmak için mi olacaktır? Çağdaş Müslüman düşüncesinin, Hıristiyan düşüncesinin, "Çıkış'ın metafiziği"ni ve "varlığın önceliği" görüşünü başarıya ulaştırmasına imkân vermiş olan çalışmayı kendi adına alıp tekrar etmesi mümkün olacak mıdır? Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin, özellikle de Thomascı düşüncenin, bugün birçok Müslüman seçkininde meydana getirmiş olduğu ilgi, belki onun böyle bir girişimi göz önüne almasına imkân verebilir. Ama en tipik örnekleri, bir yanda mutlak tanrısal kararnameler, iyi gibi kötünün de önceden takdir edilmesi görüşleri diğer yanda insanın irade ve sorumluluğuna çağrılar olarak kalan geleneksel öğretimin bazı "düğümler"i, bu felsefenin kalbinde zorluk çıkarıcı ve belki ıstırap verici problemler olarak kalacaktır. Eski Kaderiyeci-Cebriyeci veya Mu'tezileci-Eş'arici kavgalara, bu noktada, son tahlilde teolojik olmaktan çok, felsefi düzenden kavgalara yeniden düşmemek için kendisini gösterecek olan şey, Abduh'un yarı-bilinemezciliğine gitme tehlikesi olmayacak mıdır?

Kelamın geleceği konusunda burada önümüze iki varsayım ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Birinci varsayım, onun felsefe ile teoloji arasında Batı'da o kadar çok zihin tarafından hayal edilmiş olan ayrımı gerçekleştirmesidir. Fakat bu ayrım, doğrusunu söylemek gerekirse, Hıristiyanlığın teolojiyle ilgili olarak geliştirmiş olduğu kavrama kökten bir biçimde aykırı düşmekteydi ve yine Batı'da ancak teşekkül etmiş bilgi -bilim ve bilge-

lik- olarak teolojinin varlığını ortadan kaldırması durumunda devam etme imkânına sahipti. Ama İslam'da durum tam olarak böyle değildir. Onda, şüphesiz geçmişindeki tüm bir spekülasyonlar bütününden[6] vazgeçecek ama bundan ötürü çabalarını daha iyi bir biçimde, örneğin İslam'ın insanlık durumunun ortaya koyduğu problemlere getirdiği pratik çözümlerin değeri üzerinde yoğunlaştıracak bir kelamın, bir İslam apolojisinin varlığını sürdüreceğini tasavvur etmek imkânsız gibi görünmemektedir. Zaten Muhammed Abduh'un *Risâle*'sinin tüm bir cephesi tarafından açılmış olan ve onun belki en derin düşüncesini meydana getiren yol budur. Klasik kelamın eski tartışmaları yerine çağın ihtiyaçlarına uyarlanmış bir apolojetiğin geçirilmesini isterken, Muhammed Musa'nın düşündüğü şeyin bu tür bir çözüm olması da bizi şaşırtmayacaktır. Kelam bu yolda, bu yaklaşım tarzından etkilenen spekülatif değerlerle ilgili olarak belli bir açıdan bazı şeyler kaybedecektir ama buna karşılık tarihsel ve eleştisel yöntemlerle zenginleşebilecek ve her halükârda inkârcılara ve inancı sarsılmış olanlara karşı Müslüman değerlerini açıklaması ve savunmasıyla kelam olarak kalmaya devam edecektir.

Fakat ikinci bir varsayım var: Kelam, İslam'ı savunmasını bir felsefe, ister özel olarak kendisine ait olan atomlar ve hâllerin (yenilenmiş) eski felsefesine ister *Kur'an*'ın verilerinden hareketle yeni bir felsefe üzerine oturtmaya çalışarak dogmaların bir analizine ve onların spekülatif bir savunmasına yönelebilir. Şüphesiz, onda Hıristiyanlık'ta olduğu şekilde felsefe ve teoloji arasında ilişkiler söz konusu olmayacaktır. Bunun derin nedenlerini yeterli olarak gösterdiğimize inanıyoruz. Kelam kendi apolojetik ve diyalektik planı içinde bir felsefeyi geliştirmek ve onu kendi bünyesine katmak durumunda olacaktır. Fakat bu felsefi çabanın şeylerin doğası üzerine daha bilinçli bir araştırmaya uygulanması ölçüsünde kelamın sadece bir savunmaya değil, özellikle Tanrı ve sıfatlarıyla ilgili olarak dogmaların açıklamasını da değerli bir şey olarak görme noktasına gideceğini düşünebiliriz. O zaman o, vahyedilmiş bir veri üzerinde çalışan bir *intellectus fidei* olmaktan çok, kelam bilginlerinin spekülasyonlarını zenginleştiren doğal teoloji teriminin Hıristiyanlık'ta

6. Örneğin, tanrısal sıfatların kendi aralarında birbirleriyle ve tanrısal özle ilişkileri, "özgür" insan eylemlerinin doğası vb. Çünkü bu tür meseleler ancak felsefi temellerle bağlantılı olarak ele alınabilirler.

geleneksel olarak kullanıldığı anlamda doğal teolojiyle ilgili o bir açıklama çabası olacaktır.

Fakat bu sonuncuların, yani kelam bilginlerinin çözmek zorunda kalacakları en hayati mesele, kendi gelenekleri üzerine vermeleri gerekecek değer yargılarının ve geçmişin eserleri ve okulları karşısında benimsemeleri gerekecek olan pratik tutumun ne olması gerektiği meselesi olacaktır. Geleneksel "tutucu" kelamın eski katı tutumumun devam ettirilemeyeceği hemen hemen kesindir. Geçmişte Mu'tezile ve felâsifenin dışlanması olayı artık aşılmıştır. Muhammed Abduh bize onun bir kanıtını vermiştir. Fakat hangi okula ait olurlarsa olsunlar, eski tezler içinde korunması uygun olanlar ile reddedilmesi gerekenleri birbirinden ayırmayı mümkün kılacak ölçüt de hangisi olacaktır? Vaktiyle kelamın tartışmalarına hakim olan kişiyi konu alan (*ad hominem*) diyalektiğin bakış açısı bunun için yeterli olabilecek midir? Daha doğrusu o, çağdaş zihinlerin taleplerine cevap vermek için yeterli olacak mıdır?

Bu meseleleri karara bağlamak bizim işimiz değildir çünkü onlar Müslüman iklimin kendisinde bile tek başına kelamın planını aşmaktadır. Onların iki temel kavramı sorgulamaya açtıklarına işaret etmekle yetineceğiz. Bunlardan ilki, İslam'da tinsel otoriteyle doğru ana-akım (*orthodoxie*) kavramıdır. Tinsel otorite, ona gücü olan her Müslüman tarafından yorumlanan *Kur'an* ve Sünnet'in otoritesi ise ve müdahale etmesi mümkün olan tek doğru ana-akım, fiilen mevcut olan, *a posteriori* olarak varlığı gözlemlenen ana-akım ise, kelamın araştırmalarının aklı Şeriat'ın ölçüsü yapmak isteyen eski Mu'tezileci özlem tarafından yönlendirilmesi mantıklı olacaktır. Günümüz reformcularının çabaları, şüphesiz bu yöne doğru gitmektedir. Bunu, yani aklın ölçüt olmasını reddetmiş olmasından ötürü tutucu kelam mutlak iradeciliğinde ve ikincil nedenlerin etkisini reddetmesinde katılaşmıştır. Bu tür bir entelektüel tutumun günümüzde mutlak bir dinleyici kitlesi bulması pek muhtemel değildir. Fakat mevcut tarihsel ve kültürel koşullarda aklı Şeriat'ın ölçütü yapmayı istemek de bir olgu olarak bile olsa ortak bir ana-akım imkânından vazgeçmek anlamına gelmeyecek midir?

İşin içinde olan ikinci kavram, *spekülatif hakikat* kavramının kendisi olacaktır. Geçmişin tezlerinin ne adına, diyalektik etkililikleri mi yoksa içsel hakikatleri adına mı incelenmeleri ve eleş-

tirilmeleri gerekecektir? Kelam bilginleri, her zaman farkında olmamakla birlikte, her şeyden önce ve deyim yerindeyse içgüdüsel olarak, diyalektik etkililiğe dayanıyor gibi görünmektedirler. Bugün Batı'da olduğu şekilde sürdürülen çağdaş düşüncenin talepleri; felsefenin, eleştirinin, tarihin çalışmaları, Müslüman düşünürlerin önüne, şüphesiz spekülatif hakikat problemini koyacak ve böylece onların önüne ölçütle ilgili tüm bir araştırmalar alanı açılacaktır.

Bir kez daha belirtelim: Kelam biliminin gelecekteki kaderini belli ölçüde kesin bir biçimde tahmin etme konusunda herhangi bir gücümüz olduğu görüşünde değiliz. Burada sadece bugün birçok Müslüman düşünürün kelama karşı gösterdikleri ilgisizliğin nedenlerine işaret etmek ve bu ilgisizliğin, bizce, üstesinden gelinemez bir şey olmadığını belirtmek istiyoruz. Öte yandan yeni çalışmaların, eğer birbirlerini tekrarlayan veya açıklayan el kitaplarının kısır bir devamı olmak istemiyorlarsa, önce temel metodolojik ilkeleri, bu eserde ortaya çıkarmaya çalıştığımız ilkelerin kendilerini analiz etmeleri gerektiğine inanıyoruz ve onlar Hıristiyanlığın benzeri meseleleriyle sağlam bir karşılaştırmada, şüphesiz birden çok destek bulabileceklerdir. Bu karşılaştırma, öte yandan, kesinlikle, Hıristiyan teolojisinin bir taklidini kelama uygulamak için değil, her iki tarafta açık bir şekilde kavranmış olan perspektif farklılığının, kelamı, savunmasının konusu, akılsal yöntemi, kendisine özgü felsefi ve metodolojik problemleri hakkında açık bir bilince götürmesi için yapılacaktır.

4

Bu perspektif farklılığına her zaman geri dönmek zorundayız ve Hıristiyan teolojisinin günümüzdeki problemi ile Müslüman kelamının günümüzdeki probleminin, bazı görünüşlere rağmen birbiriyle her noktada uyuşmasının mümkün olmadığını bize gösterecek olan şey, bu farklılıktır.

Her şeyden önce, Hıristiyanlık'ta tanık olduğumuz şey, teolojiye teoloji olarak geniş anlamda gösterilen bir ilgisizlik değildir; bazı insanların zihninde, *bir bilim olarak teşekkül etmiş teolojiye, kutsal bilgiye uygulanan bilimsel bir açıklama ve tümdengelim yönteminin sağlamlığına* karşı gösterilen bir ilgisizliktir. Buna karşılık çağdaş Müslümanlar, yöntemine ve tarihsel gelişmesine ilişkin analizimizin ortaya koymamıza imkân verdiği gibi *kelamın do-*

ğasının kendisinden ötürü onun büyük camilerdeki günümüzdeki öğretimine karşı çıkmaktadırlar. Kelam, savunmacı bir apoloji olduğu, dolayısıyla her çağın ihtiyaçlarına göre onun problemlerinin yenilenmesi gerektiği için onda hemen hemen tüm klasik el kitaplarının kendisine indirgendiği Mu'tezililer ve filozoflara karşı yapılmış olan eski tartışmaların bıktırıcı bir şekilde yeniden ele alınmasına haklı olarak karşı çıkılabilir. Ama özellikle Thomascı sentezin geliştirmiş olduğu şekilde Hıristiyan teolojisinin bilimsel statüsü onun doğası ve amacının kendisi adına mı reddedilmektedir?

Bu zihin durumunun hakim unsurlarını ortaya çıkaralım. Onun haklılığını kısmen *teolojinin değil ama teologların* içine düşmüş oldukları bazı yöntem hataları veya kusurlarında bulduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada Hıristiyan teolojisiyle İslam kelamının günümüzdeki kaderleri kesişmektedir. Ortaçağın son yüzyıllarında ve bundan daha da çok modern zamanlarda çağın çeşitli entelektüel krizlerini üstlenme, düzeltme ve aşma yönünde teologlar tarafından gösterilen çaba yetersiz kalmaktadır. Hıristiyan teolojisinin el kitapları da ortaya çıkmış olan yeni meselelerin geçerli cevaplarını bulmamalarına karşılık eski tartışmaları, artık ancak tarihsel bir değeri olan eski yanlışların çürütülmesi konularını ele almayı sürdürmüşlerdir.[7] Fakat bundan onun, yani teolojinin bilim olarak yapısını sorumlu tutmak yerine bu durumun açıklamasını teolojinin bilimsel statüsü hakkındaki yetersiz görüşte aramak gerekmiyor mu? Daha önce buna işaret etmiştik: Teolojinin doğası ve imanın içsel doğaüstülüğü konusunda Duns Scotus'un tereddütleri, Ockhamlı William'ın teolojik yetinin (*habitus*) doğaüstü kaynağını reddetmesi, açıklama ve tartışmaların didaktik ve diyalektik aletinin inceliklerini aşırı ölçüde çoğaltmakla birlikte *intellectus fidei*'nin kurucu ve ilerletici gücünü önemsizleştirmekten başka bir şeye yaramamıştır. Dahası var: XVI. yüzyıldan itibaren Cano'ya, teolojinin giriş niteliğindeki tespit ve adlandırma çalışmasının ilkeleriyle ilgili mükemmel bir uygulamayı borçluyuz. Ama onu teologun biricik çalışması yapmayı istemek, kaynaklarla devam ettirilmesi gereken süreklilik için faydalı bir şey

7. Bununla birlikte teolojinin aydınlatmacı işlevinden ötürü bu "eski" yanlışların çürütülmesi birçok kez bir ilerleme vesilesi olmuştur ve teoloji (teologun savunmacı pozisyonlarını katılaştırmamayı bilmesi ölçüsünde) bazı kesin kazançlarını ona borçlu olarak kalmaktadır.

olması şöyle dursun, yenilenme ve ilerleme imkânlarını tehlikeye sokmaktaydı. Kültür planında, örneğin, teolog için söz konusu olan şey, hemen hemen sadece "otorite" bakımından "yerler"ini sayma ve özel sonuçlarının her birine verilmesi gereken "not"u keşfetme olduğunda, tarihle ilgili disiplinlerin yeni kazançları, deyim yerindeyse, kısırlaşmış olmaktaydı. Bu tür eğilimlerin teolojiyi götürdüğü en uç nokta, teolojinin artık kendini açığa vuran Tanrı'nın bilimi olarak değil, teolojik sonuçların kendilerinin bilimi olarak tanımlanmasıdır. Bundan şurada burada açıklama ve vokabüler yöntemlerinin bir kötürümleşmesinin ve kaynaklarla canlı bir süreklilikle ilgili son derece sınırlı bir duygunun ortaya çıkmış olması hiç de şaşırtıcı değildir. Ama bu, şüphesiz Aziz Thomas tarafından gerçekleştirilmiş olan bilimle bilgeliğinin sentezinin değil; daha çok bu sentezin ilkesine karşı gösterilen belli bir çekingenliğin sonucudur. O halde burada kelamda olduğu gibi problematiği yenilemek değil, genişletmek söz konusu olacaktır.

Belki daha doğrudan söz konusu olan şey, "bilim" kavramının kendisidir. Kelimenin çağdaş anlamında "kesin bilimler"in (*sciences exactes*) kanıtlarına sahip olmayan bir disiplin, bu adı hakkedebilir mi? Burası son yüzyıllarda bilimin analojik kavramında bir fakirleşmenin meydana geldiğini göstermenin yeri değildir ama belki teolojinin savunmacı işlevinin özel bir özenle uygulanmasının gerektiği yerdir veya daha çok teologun filozof tarafından kendi alanında gerçekleştirilmiş olan epistimolojik ve ölçütlerle ilgili araştırmalarından çok şey bekleyebileceği yer de burasıdır. Çağdaş bilimsel keşiflerin bilim olarak teoloji kavramı için bir sıkıntı teşkil etmeleri şöyle dursun, teolojiye son derecede zenginleştirici ayrım ilkeleri getirebileceklerine inanıyoruz. Aziz Thomas tarafından girişilen kutsal bilginin bilimsel geliştirilmesinin onlardan korkuya kapılmasının gerekmesi bir yana, bu ayrım ilkelerini deyim yerindeyse, gerektirdiğine inanıyoruz. Modern çağın teologlarının özel olarak kendilerine ait olan hakikatlerini, teoloji bilimlerini, XIII. yüzyıl fiziğinin kozmolojik tasavvurlarına bağlar gibi görünmekle büyük yanlışlık yaptıkları açıktır ama bunun ne söz konusu felsefi ve teolojik hakikatlerle ne de teoloji kavramının kendisiyle bir ilgisi vardır. Burada ikili bir kanıtlamanın sürdürülmesi gerekir: I) felsefe olmak bakımından felsefenin (doğa felsefesi ve metafizik olarak felsefenin) ve dolayısıyla (*a fortiori*) teolojinin "kesin bilimler"in sonuçlarında ortaya konmuş

olan ve bu bilimlerin yenilenmesine bağlı olarak yenilenmeleri gereken örnekler ve olaylarla ilgili olarak bağımsızlıklarının kanıtlaması; II) öznel ışığı tek başına akıldan değil, iman tarafından aydınlatılmış akıldan gelen bir bilimin yüksek değerinin meşruiyetinin kanıtlanması.

Buna, böyle bir problemin, şüphesiz kelamdan daha sıkı bir biçimde Hıristiyan teolojisinin önüne konulmuş bir problem olduğunu ekleyelim. Kendisi için "iman hakikatleri"nin ilkeler değil, "kanıtlanacak" hakikatler rolünü oynadığı savunmacı bir apolojinin, "teşekkül etmiş bir disiplin" olmak bakımından "bilim" olduğu söylenebilir. Nitekim kelam bilginlerinin onu tam da bu anlamda anladıklarını gördük. Ama bilimin *analojik* kavramı kelama kendisini Hıristiyan teolojisine koyduğu gibi koymuş görünmemektedir. Bununla birlikte çağdaş felsefenin ve onun "kesin bilimler"deki ilerlemeler ve ayrımlar üzerinde düşünmesinin doğurmuş olduğu epistemolojik problemlerin, Müslüman düşünürleri, kendisine dayandıkları "teşekkül etmiş disiplin"in bu özelliğinin koşulları ve sınırları üzerine daha açık bir görüşe sevk edeceğini tahmin edebiliriz.

Fakat Hıristiyanlık'ta analiz etmeye çalıştığımız bir bilim olarak teolojiye karşı ilgisizliğin kökleri daha derinlerde, yani artık sadece "kesin bilimler"in (teolojiye karşı) itirazlarında değil, bazı teologların özlemlerinin kendilerinde yatmıyor mu? Bu özlem vahyedilmiş veriyi dar anlamda entelektüel çalışmanın önüne konulmuş bir alan olarak görmeme, onun her zaman hayatın kaynağı olduğu, Tanrı'nın, kendisiyle konuştuğumuz, kendisini sevdiğimiz, kendimizi ona verdiğimiz bir Özne olduğu, iman tarafından aydınlatılmış olsa bile, zihnimizin analizlerine kendisini takdim eden, aklımızın kavrayış alanı içine giren bir Nesne olmadığını düşünme yönündeki bir arzuya dayanmıyor mu? Bu özleme göre imanın anlaşılması vahyedilmiş Söz'e uygulandığında, bu anlaşılmanın amacı ancak bu sırrın içinde yok olmak olmalıdır; bu sırra nüfuz etmeye çalışmaktan çok gerektiğinde Tanrı'nın bizdeki hayatının çağrıştırdığı alegori ve semboller altında bu sırrın her zaman uçsuz bucaksız derinliğini hissetmek olmalıdır. Teolog her şeyden önce entelektüel bir bilgisizlik (*nescience*) yoluyla, bu entelektüel yolla kendisi için önemli olan tek şeye, *Tanrı'nın ve O'na ait şeylerin hazzına* (*venite et videte quoniam suavis est Dominus*)

ulaşabilir ve ifade edilemez olanı, ona hem işaret eden ama hem de gizleyen alegorilerin perdesi altında çağrıştırmak, bıkmadan usanmadan bu bilgisizliğin tekrarlanmasından başka bir şey midir?

Kutsal öğretinin uzun geçmişi boyunca bu tür özlemlerin ortaya koyduğu tarihsel yankılara geri dönmeyelim: İskenderiye irfanı, affektif teoloji, XVI. yüzyılın kaynaklara göre dönüşü, bilmek için değil, sevmek için meydana getirilmiş teoloji veya daha çok sadece sevmek için bilen teoloji vb... Augustinus-Bonaventuracı çizginin bu yola girmiş olmasının nedeni, onun temel felsefi sezgisinin Platoncu İyi'nin varlığa önceliği görüşü değildi. Bundan daha çok onun, yani bu çizginin ilk atılımını Platoncu sezgiden, deyim yerindeyse içgüdüsel olarak istemesinin nedeni, bizzat kendisinin kendiliğinden bu yola girmiş olmasıydı.[8] Hıristiyanlık'ta Platonculuğun hemen hemen hiç değişmeyen kaderi, onun doğrudan akılsal hakikatle ilgili kısmı ve şeylerin gerçekliği hakkındaki açıklaması için, bu kısım ve açıklamadan ötürü seçilmiş olması değildir; *entelektüel bir planda kalplerin Tanrı'ya karşı olan özlemlerine cevap veren unsurları içermiş olmasıydı*. Burada temelde yatan şey, kelimenin gerçek anlamında *felsefi bir seçim* değildir ve büyük teolojik "sistemler"in karşılaştırmalı bir incelemesinde unutulmaması gereken şey, bu noktadır. Bu konuya tekrar döneceğiz. Felsefe, (Hıristiyanlık'ta) formel olarak teolojiden ayırt edilmemiştir. (Hıristiyanlık'ta) spekülatif teoloji, formel olarak mistik teolojiden ayırt edilmediği gibi mistik teoloji de mistik hayatın kendisinden ayrı değildir. Kilise Babaları döneminde kendiliğinden olan, onlar arasında bu ayrım yapmamanın, gelecekte onlar arasında yapılacak ayrımları reddetmesi şöyle dursun, onları gerektirdiğini, ortaçağda ve modern dönemde affektif teoloji akımında onun istenen ve bilinçli bir hale geldiğini daha önce görmüştük. Onun günümüzdeki birçok akımda az çok karışık bir biçimde ama gizli ve bilinçli bir seçim olarak yeniden kendisini gösterdiğini söylersek, yanıldığımızı zannetmiyoruz.

Ve bu belki, Hıristiyanlık'ta teologun en büyük ayartılması olarak kalmaktadır. Kelamda bilginler kendi paylarına bu ayartılmayı tanımamışlardır çünkü onların sonuçta daha sınırlı

8. Aziz Bonaventura'da olduğu gibi kavramsal çerçevelerin büyük ölçüde Aristoteles'e bağlı olmasına karşılık.

olan konuları, kendilerini bundan korumaktaydı. Buna karşılık Hıristiyanlık'ta teolojinin öncelikle aydınlatıcı bir işlevi olması, konusunun kendini açığa vurması aracılığıyla bilinen (*sicut est in se*) Tanrı, mistik bilginin konusu olan Tanrı olmasından ötürü teolog kendi planında ağır ilerleyen akılsal diskuru aşma yönünde bir özlem duymaktan kendini kurtaramamıştır. Kelamın kendine mahsus konusu ise sadece dogmaların savunulmasıdır ve bu dogmalar da Tanrı'nın mahrem hayatı üzerine sessizdirler. İslam'da Tanrı'nın ifade edilemez bir tecrübe ve bir bilgisizlik yoluyla kavranmasının ne kadar uzun bir süre, hatta bugün bile şüpheyle karşılandığını biliyoruz. Aslına bakılırsa İslam'da, Hıristiyan teolojisinin bu "ayartılması"nın bir tür (ama ters yönde) karşılığını İslam mistisizminin, yani tasavvufun alanı içinde bulmaktayız. "Ters yönde" diyoruz çünkü tasavvuf her şeyden önce Tanrı'nın derinliklerinin tecrübesinin bir yolu, yaşanan bir mistik teoloji olmak ister. Fakat Müslüman dogmalarının ve onların savunulmasıyla görevli disiplinin özellikleri konusunda zikrettiğimiz şeylerden ötürü "tasavvuf ehli" sonunda kendi paylarına mistik (ve spekülatif) teolojilerini ve ona temel teşkil edecek dogmalarla ilgili açıklamalarını inşa etmek zorunda kalmışlardır. Aslında tasavvuf tecrübesini yaşayanlar, oysa, bu yaşantılarının hakikiliği ölçüsünde, ancak sözün ötesinde bulunan bir şeyin özlemini duyabilirlerdi.

> Tanrı ile benim aramda artık ne bir açıklama,
> ne bir kanıt ne beni inandırmak için işaretler var.
> İşte karşımda parlak ihtişamı içinde Tanrı kendini gösteriyor...
> Tanrı'yı ancak O'nun kendisini ona bildirdiği kişi bilir...
> Fani varlık, ezeli-ebedi varlığı asla bilemez.[9]

Burada eğilim, Tanrı'yla ilgili bu tecrübeye bir irfanın, yani haz verici entelektüel bir bilginin güvencesinden başka bir güvence vermemekti. Bu haz verici entelektüel bilginin kendisinin güvencesi ise sadece tecrübe ve onun iniş çıkışlarıydı.

Buna karşılık Hıristiyan teolojisinin "ayartılma"sını aydınlatmamızı, onun büyüklük ve tehlikesini ölçmemizi mümkün kıla-

9. Hallac'ın şiiri; Kalâbâdhî'nin *Kitâb al-Ta'arruf*'unda (Arberry neşri, Kahire, 1353/1933, XXI. bölüm) ve *Diwân d'al-Hallâj*'da (Yay. ve Çev. L. Massignon, Geuthner Yay., Paris, 1931, s. 28-29) da zikredilmektedir.

cak olan şey belki şudur: Eğer Hıristiyan teologun zihni sevgiyle şekillendirilmiş canlı bir iman tarafından aydınlatılmaktaysa, dolayısıyla onda tanrısal lütfun, erdemlerin ve tanrısal bağışın hayatı mevcut ise onun, "aklın adımları"yla ilerleyen ve bir bilimin, konusu bakımından şüphesiz tanrısal ama yöntemi bakımından insani olan bir bilimin tüm ağırlık ve katılığıyla teşekkül eden bu diskürsif bilgiyi aşma, ondan başka bir bilgiyle Tanrı'ya erişme özlemi içinde olması normal ve doğrudur. Bu, Aziz Thomas'ın "Tüm bunlar bana yavan geliyor" dediği şeydir. Fakat teolog bu aşmayı, yaptığı teolojisinden mi isteyecektir? Müslüman Sûfi her zaman tecrübesini bir irfana bağımlı olarak kavramlaştırma eğilimi içinde olacaktır. Peki, Hıristiyan teolog, teolojisini irfana dönüştürecek, Tanrı hakkındaki teolojik bilgisinin ölçütü olarak bu bilginin kendisine verebileceği mistik hazzı mı alacaktır?

Ona son tahlilde kendisini takdim eden en kesin seçim belki burada yatmaktadır. Onun teolojisini mistik tecrübe demek olan "sevginin haz verici bu bilgisizliği" içinde "bilinmeyen olarak bilinen" Tanrı'ya erişmenin yolunun kendisi kılmak istemesi durumunda, bu yine de entelektüel bir araştırmadan tanrısal aşkın anahtarını istemek anlamına gelir. İrfânın (*gnose*) aynı zamanda hem çekiciliği hem de tehlikesi işte tam noktada yatmaktadır. Burada teolojik çalışmanın merkezine sevgiyi yerleştirmek ve onu aşkla taçlandırmak gerekçesiyle ruhla Tanrı'nın diyalogunun bir çeşit entelektüelleştirilmesine gidilmektedir. Burada, -affektif ağırlıklı unsurlar tarafından yönlendirilen, yönetilen- (entelektüel) bir temaşada veya hatta aynı tarzda yönlendirilen, yönetilen felsefi bir temaşada, deyim yerindeyse içgüdüsel olarak asıl anlamında mistik temaşanın, yani gerçekte sadece Kutsal Ruh'un bağışının sözle ifade edilemez hareketinin yönlendirmesi, yönetmesi gereken mistik temaşanın yerine geçen bir şeyi arama yönünde büyük bir tehlike kendisini göstermektedir.[10] Burada hakikat artık kendisi için aranmamakta ve sevgi her zaman bu şekilde çarpıtılan bu hakikatin örtüsü altında tek başına kalma tehlikesini göstermektedir. Bu durumda bir teoloji gerçekte teologun tinsel tecrübesinin otantikliği ölçüsünde bir değer taşıyacak, onların (yani teologla teolojinin) her biri ancak diğeriyle açıklanabilecek ve bir teoloji ancak bu teolojiyi tasarlamış olan teologun

10. Burada (deyimin teknik anlamında) "doğal mistiklik"in mümkün dokunmalarının ortaya çıkardığı ek baştan çıkarmalar meselesini ele almaya gitmeksizin.

tinsel tecrübesini açıklayabilecektir. (Teolog bir aziz olduğunda) bazı "affektif" teolojilerin büyüklüğünün varlık nedeninin burada -bu tinsel tecrübede- bulunduğuna inanıyoruz ama öte yandan bu tür her teolojinin eğretiliği ve kalıcı olmayan dengesinin nedeni de burada yatmaktadır.

Peki, diğer seçenekte durum nedir? Teologun aynı zamanda bilim ve bilgelik olan, bir bütün olarak hem spekülatif hem pratik olan ama öncelikle spekülatif olan, o da kendini açığa vurmuş olduğu şekilde Tanrı'yı temaşa etmek için ama iman tarafından aydınlatılmış olan akılla temaşa etmek için varlığa getirilmiş olan parlak kutsal bir bilginin varlığını ve doğasını kabul ettiğini, yani doğaüstü bir imanla ne kadar aydınlatılmış olursa olsun, aklın Tanrı'yı görmenin parlak açıklığına sahip olması henüz mümkün olmadığından teologun, sırrı sır olarak kabul ettiğini ama bunun yanında alçakgönüllü insani girişimi, kendisine özgü olan aklı diskürsif bir akıl olduğu için spekülatif düzlemde kendisi için erişilebilir tek şey olan alçakgönüllü insani bilimsel girişimi de kabul ettiğini varsayalım. Bütün bu kabuller eğer derin iseler, şüphesiz kalp ve aklın alçakgönüllülüğüyle, yani vahyedilmiş sırrın büyüklüğü karşısında gösterilen alçakgönüllülük ve insani varlığının durumunun gerçekleri karşısındaki alçakgönüllülükle, birlikte iş görebilirler. Ama onlar, yani bu kabuller, teologun eserinin büyüklüğünü de içlerinde taşımaktadırlar. Çünkü onlar derhal araştırma özgürlüğünün kendisini gerektirirler: Asıl anlamda, entelektüel düzlemde, entelektüel hakikat kendisi için aranacak ve kendisinden ötürü sevilecektir. Her bilim gibi insani-tanrısal bilim olan teolojinin de zorunlu teknik yanları olacaktır. Ama bunun kısırlaştırıcı bir kölelik olarak değil, bir ilerleme ve özgürlük koşulu olarak kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü bir bilgelik olan bu bilim, böylece daha şimdiden aklımıza kendi tarzında ve imanın örtüsü altında gelecek hayattaki görme olayında üzerinde bir örtü olmaksızın göreceği aynı Tanrı'yı gösterecektir. Anlaşılan böylece teoloji, tanrısal bağışın hareketi altında Tanrı'ya götüren aşkın yolunu kapaması şöyle dursun, bir şekilde onu gerektirir ama kendine özgülüğünü ve ifade edilemez tarzını kendisine bırakarak onu gerektirir. Nasıl ki, mistik tecrübe, teoloji biliminin yerine geçemez ve onun işlevini yerine getiremezse, bu teoloji de kendisini mistik hayatın yerine geçirmez; onun attığı adımları aydınlatır ve güvencesini verir ama kendisi mistik hayat değildir.

Anlaşılması ve temaşa edilmesi gereken hakikate yönelmiş olan ve en yüksek amacını bu hakikatte bulan bu teoloji de şüphesiz teologun tinsel hayatı, imana ait şeylerin duygusu tarafından desteklendiğini görür. Bu şeyler, teologun sevgisinden, ruhunda bulunan tanrısal bağışın hayatından alınmış şeylerdir. Böylece burada birleşme, doğa planında değil, bir uygulama (*exercise*) planında gerçekleşir; o, *teolojinin planında* değil, *teologun ruhunda* meydana gelen bir birleşmedir. Teoloji, artık özü bakımından ifade edilemez olan bir tecrübeye yaklaşan bir kavramsallaştırma değildir. Bilmek için meydana getirilmiş olan teoloji, bilmenin yasalarına ve onun (yani bilmenin) konusuna (burada Tanrı'ya) nesnel boyun eğmesine itaat eder. O, doğrudan teologun tinsel tecrübesi üzerine bilgi vermez; doğrudan bu tinsel tecrübeyi açıklamaz; tümüyle spekülatif teolojiye dayanan tinsel bir teolojinin spekülatif-pratik planında tinsel hayatın yasalarını tanır, bilgelik planında da bu yasaların, süjenin Süje'yle, ruhun Tanrı'yla diyalogunda karşılaştıkları öngörülemez özgürlüğün sınırlarını tanır. Teolojik bir sentez, objektiflik ve evrenselliği ölçüsünde tinsel tecrübeyi, onu tanımazlıktan gelen, hatta inkâr edenlerin tinsel tecrübelerinin hakikiliğini açıklayabilir.[11]

Bu şekilde anlaşılan teoloji için önemli olan etkili veya etkisiz olması değildir; *doğru* olmasıdır ve felsefi sezgiler veya temeller de pratik etkililiklerinden ötürü değil, önce doğruluk özelliklerinden, içsel doğruluklarından ötürü ayrıcalıklı aletler olarak kabul edilirler. Hıristiyanlık'ta bilim olarak teoloji eski kelamın savunmacı diyalektiğinden bu noktada ayrılır. Aynı şekilde felsefe-dışı nedenlerin affektif teoloji sistemlerine geleneksel olarak kabul ettirdiği Platon'a öncelik verilmesinden (Platoncu iyiye ve aşka öncelik verilmesinden) de ayrılır. Şüphesiz bu, felsefi haki-

11. Böylece Aziz Thomas'ın *Sum. Theol.* Ia, q. 12, a.6, *in corp.*'deki şu güzel metnini, "Plus autem participat de lumine gloriae qui plus habet de caritate: quia, ubi est major caritas, majus est desidarium, et desidarium quodammodo facit desidarentem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate perfectius Deum vedibet et beatior erit" zikrettikten sonra Bay Etienne Gilson şunları ilave etmektedir: "Her Aziz Bernard de Clairvaux bu formülün içine rahatlıkla girebilir. Bu ise Aziz Thomas'ı sevmek için bir başka azizi terk etmek gerekmediğini bir kez daha kanıtlamaktadır. Bu onun azizliğinin bir bütün olarak bütün diğer azizlikleri içine almasından ötürü değildir -çünkü bu saçma bir şey söylemek olacaktır-, onun azizliğinin alanı ve kendine özgü biçiminin özü itibariyle ve kendisine ait olan işlevi bakımından başka her tür azizlik biçimini kavramamıza imkân sağlamasından ötürüdür" (*Dante et la Philisophie*, Vrin, Paris, 1939, s. 49).

katle ilgili olarak kabul edilen belli bir anlayışı ve insan aklının var olanı bilmek için yapılmış olduğu, insani kavramın bilinen şeye -bu bilinen şey vahyedilmiş Tanrı olsa ve kavram, imanın vahyedilmiş üst analojileri tarafından yönetilmesi gereken bir şey olsa bile- bir ihanet olmadığı görüşünü gerektirir. O halde bu, teologun çalışmasından önce filozofun ölçütler bilimi (*critériologie*) üzerinde tüm bir düşünmesini gerektirir. "Felsefenin rejimi"nin "diyalektiğin rejimi" yerine geçirilmesinin başlattığı şey, teolojik bilgi planında bu objektiflik ve evrenselliğin kazanılmış olmasından daha az bir şey değildir.

Ancak derhal bu şekilde kabul edilen felsefi hakikatlerin onlara çerçeve ödevi gören felsefi sisteme bağlı olarak kabul edilmediği görülmektedir. "Teolojinin *bilimsel açıklama aracı* olarak imana sunduğunu ileri sürdüğü şey, şu veya bu düşünürün, Aristoteles, Platon, Konfüçyüs veya Çankara'nın öğretisi değildir, kendileri aracılığıyla menzilleri zamansal veya göreli olmayan, zaman üstü olan nihai hakikatlere, ezeli-ebedi değerlere erişmek kudretine en çok sahip olduğumuz söylenen kavramlarla ilgili öğretilerdir [...] Onlar, kendileriyle gerçeğin değişmeyen bir cephesine eriştiğimiz mutlak hakikatlerin değerleridir. Böyle değerlerin olup olmadığı yine felsefe için bir problemdir; bu problemin çözümü ise akıl, aklın alanı, bir insan doğasının tekliği ve kalıcığıyla ilgili sahip olduğumuz anlayışa, kavrama bağlıdır."[12] Bir kez daha işaret edelim: Aziz Thomas tarafından Kilise Babaları'nda mutlak anlamda olmamakla birlikte ağır basan Platoncu veya Plotinoscu atılımın yerine, Aristotelesçi temellerin geçirilmesinin anlamı, burada bulunmaktaydı. Aziz Thomas tarafından teolojinin aracı olarak seçilen şey, *Aristotelesçi sistem olmak bakımından Aristotelesçi sistem* değildi; bu sistemin temel sezgilerinin felsefenin planının kendisi içinde son derecede ayrıcalıklı bir biçimde ortaya koymayı başarmış olduğu *felsefi hakikatler*di.

Bundan emin olmak için Aristoteles'in tarihsel sistemiyle Thomas'ın felsefesini karşılaştırmak yeter. Aquinolu Thomas'ın felsefesi ve felsefi-teolojik sistemi kapalı, problematiğinde bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere olmuş bitmiş, tamamlanmış bir sistem değildir. Çünkü onda söz konusu olan temel sezgiler, felsefe ve teoloji kavramları bunu gerektirmekteydi. Aziz Thomas, gerek Platon gerek İbni Sina ve İbni Rüşt'ün fel-

12. M. Labourdette, *Théologie*, s. 42.

sefelerini kullanma konusunda gösterdiği başarıyla bunu bizzat kendisi kanıtlamıştır. Çağdaş sistemleri veya Hıristiyanlık-dışı kültürlerin sistemlerini, böyle olmaları bakımından değil, içermiş oldukları felsefi hakikatler bakımından ele alıp kullanmayı bilme görevi Thomascılara düşmektedir. Eğer Thomascılıkta, Aristotelesçi katkı temel olarak kalmaktaysa, bu onun kendisininkinden farklı düşünce ve iklimler tarafından ortaya konulmuş olan tüm bir evrensel unsuru ortaya çıkarma başarısını gerçekleştirmiş olması ölçüsünde olmuştur.

Gereğinden çok kez ve fazla aceleci bir biçimde söylendiği gibi Aziz Thomas'ın XIII. yüzyılda Aristoteles'le ilgili olarak gösterdiği başarının içinde bulunduğumuz çağda, örneğin Hegel, Marx veya varoluşçulukla ilgili olarak tekrarlanması söz konusu değildir. Çünkü eğer bir bilim olarak teşekkül etmiş olan teolojiyi seçmek ve dolayısıyla akılsal planda zaman üstü bir menzili olan nihai hakikatlere ulaşma imkânını kabul etmek söz konusuysa, Aziz Thomas tarafından gerçekleştirilmiş olan başarının XIII. yüzyılda olduğu gibi kendi zamanımız için de geçerli olduğunu, ancak bunun hiçbir zaman tam olarak bitmemiş bir çaba olduğunu, yeni problemlerin etkisi altında ve vokabülerin temenni edilmesi mümkün bütün yenilenmesiyle birlikte aralıksız olarak sürdürülmesinin gerekli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Söz konusu olan şey, Hegel'in, Marx'ın, varoluşçuluğun en iyi yanlarını (*aliquid boni*), her seferinde perspektiflerini ve temel sezgilerini değiştiren, sistemleri birbirlerinin karşısına yerleştiren herhangi bir teolojiyle, her seferinde sıfırdan hareket edecek bir teolojiyle bütünleştirmek değildir. Çünkü bu tanrısal bilime ve vahyedilmiş veri üzerinde imanın anlaşılması yönünde sürekli bir çalışmaya tabi olmayı reddeden bir teoloji anlayışıyla, yani aydınlatıcı işlevini tamamen hazır sistemler karşısında sürekli uzlaşmayla değiştirecek bir teoloji anlayışıyla yetinmek olacaktır. O zaman söz konusu olacak şey, hatta artık teologun tinsel tecrübesiyle ölçülecek bir teoloji değil, artık felsefi hakikatlere göre değil, kurulmuş ve kurulacak olan her felsefi sistemin az veya çok yakın sistemleştirmelerine göre kendi içinde parçalanan, kendi kendisine karşı çıkan bir teoloji olacaktır. Hayır, yapılması gereken şey, kendisini bütün boyutlarında ve bütün özelliklerinde organik olarak kurulmuş olan sistemle bütünleştirerek bu *aliquir boni*'yi bizzat kendisine göstermektir ve işin sürekli olarak ileriye götürülmesi

gerekir. Ancak bu yan yana getirme yoluyla olmayacaktır, canlı varlığın büyümesini tanımlayan organik gelişme tarzına benzer bir tarzda, hatta daha ileri giderek, her canlı düşüncenin oluşum ve gelişmesini tanımlayan organik bir tarzda olacaktır -çünkü yaşlanma yasasının burada artık bir zorunluluğu yoktur-. Bunun modern düşüncenin dikotomi ve antinomilerinin bize gereğinden çok unutturduğu bir duygunun, zihinsel çalışmada gerekli olan süreklilik duygusunun yeniden kazanılmasını gerektirdiği bir gerçektir. Yine bu, bilimler olarak teşekkül etmiş olan bir felsefe ve teolojinin içsel değerlerinin, kapalı sistemler inşa etme sanatına göre değil, bir olan bir hakikate, -aklımızın gerek kendi özel ışığında (felsefe) gerek vahyin ve imanın ışığında (teoloji) kendisini, şüphesiz sınırlı ama gerçek bir tarzda bilmek için varlığa getirilmiş olduğu hakikate-, sürekli olarak ileri giden ama hiçbir zaman tamamlanmamış olan bir biçimde yaklaşmalarına göre ölçülmelerini gerektirir.

Fakat burada "teolojik sistemler" problemi kendisini gösterir.[13] Çünkü sonuçta en yüksek kilise otoritesinin kendisi Katolik ikliminde farklı teolojik sistemlerin barış içinde birlikte yaşamalarını kabul etmektedir. O zaman, onun onlar arasında birini tercih etmiş olması, bundan dolayı diğerlerini gayri meşru ve öğretisel yanlışlarla malul olarak reddetmiş olması anlamına gelmez.

Bu bütün bu sistemlerin aynı derecede doğru oldukları veya aynı ölçüde olmasa da tümünün doğru oldukları anlamına mı gelmektedir? İmanla ilgili dogmaların hakikatleri ve en yüksek birlikleri planında Kilise tarafından kabul edilmiş olan bu sistemler çokluğunu teolojik hakikat planına da taşımak ve bunun, yani teolojik hakikatin kavramlarımız ve akılsal yöntemimizin işin içine karışması olgusundan ötürü parçalandığını, öyle ki onun bilimsel stütüsünü kabul etmenin bu parçalanmanın kendisini de kabul etmek anlamına geldiğini düşünmek, şüphesiz çekici bir şeydir. Sözle ifade edilemez olan ve teolojinin konusunu teşkil eden bu hakikate -bizzat kendisinde olduğu şekilde Tanrı'ya- iman fii-

13. Bay Olivier Lacombe tarafından daha önce *Nature humaine, contemplation intellectuel et magistère de l'Eglise*'de, özellikle de bu eserin 39-43. sayfalarında (Vigile, 1931, IV, Desclée de Bruwer, Paris) verilmiş olan son derecede uygun cevapla karşılaştırın.

limiz zaten "sır yoluyla" Resul'ün (Aziz Paul'un) "*speculum in aenigmale*"siyle erişmiyor mu? Ve iman ilkesi üzerinde önermeleri sadece vahye dayanan üst analojiler değil, aynı zamanda diskürsif aklımızın keşfettiği analojiler tarafından biçimlendirilen bir bilim inşa edildiğinde en yüksek hakikatle ilgili olarak tümü geçerli ama her biri köktenci bir biçimde yetersiz olan, temel felsefi sezgilerle aynı sayıda kısmi görüşlere sahip olacak değil miyiz? Bu görüşlerden biri, hiç şüphesiz diğerlerinden daha geçerli, daha tam olacaktır -Kilise bundan dolayıdır ki, Thomascı sentezin tercih edilmesini tavsiye etmiştir- ama bu imtiyazlı görüşün kendisi de temel akılsal bir bakış açısını tercih etmesi gerektiğinden ötürü, sınırlı olarak kalacaktır. O, böyle bir seçimin, daha az başarılı ama her zaman geçerli olan bir başka seçimin kendi lehine bir şekilde tekeline alacağı zenginliklerini benimsemesi, kendisinin kılmasına engel olması anlamında, sınırlı olarak kalacaktır. O halde teolojik sistemlerin çokluğu, "bilimsel" sistemlerin, şüphesiz geçerli bir biçimde ama radikal bir yetersizlikle ifade etmekten başka bir şey yapamayacakları tanrısal sırrın aşkınlığının kendisine tabi olacaktır. Zihnimizin zayıflığı ve kavramlarımızın parçalanmışlığı karşısında bu çokluk özü bakımından bir zenginlik olarak kalır çünkü teşebbüs edilen her açıklama, her zaman yeri doldurulamaz olan bir keşif parçasını, üst düzeyde, hatta tercihe şayan bir açıklama bile olsa başka her açıklamanın kendisinden yoksun olduğu pozitif bir unsuru içinde bulundurur. Teolojik sistemlerin çokluğunu tespit etmek yetmez; onlardan aynı zamanda mutlu olmak gerekir. İki teolojik sistem arasında cereyan eden kavgaları ortadan kaldıracak şey, sadece birini tanımlayan, diğerini mahkûm eden otoritenin bir kararı olabilir. Bu kararın olmadığı durumda birbiriyle çarpışan bakış açıları sonuç olarak aynı ölçüde savunulabilirdirler ve geçerli olarak kalırlar.

Yine çekici, hatta büyüleyici bir görüştür bu. Fakat onun önkabulleri nelerdir? Ve işin içinde olan şey, teoloji biliminin kavramının kendisi değil midir? Burada bilim olarak teolojinin yapısı, bir olgu olarak kabul edilmektedir; hatta zihnimizin kavramsal taleplerı karşısında onun zorunluluğu da kabul edilebilir. Ama burada varsayım olarak ne kadar kaçınılmaz olurlarsa olsunlar, bu akılsal taleplerin, sonuçta teolojinin konusu ile sonuçları arasında ancak bir kopma meydana getirebilecekleri de kabul edilmektedir. Bu ise bize öyle geliyor ki, arkasından iki sorunun, ilk olarak teolo-

ji biliminin formel nesnesinin, ikinci olarak öznesinin ne olduğu sorularının cevapsız olarak bırakılmasını sürüklemektedir. Burada her şey, sanki bu özne sır olmak bakımından tanrısal sır veya eğer isterseniz, *bilinmeyen olarak bilinen* Tanrı'ymış gibi cereyan etmektedir. O halde yeni bir biçim altında teolojik bilgelik ile mistik bilgelik arasında daha önce mümkün (tüm bir düşünce çizgisine göreyse sık) olduğuna işaret ettiğimiz karıştırma tekrar karşımıza çıkmaktadır. Fakat *teolojinin öznesi, kesinlikle bilinmeyen olarak Tanrı değildir; vahyedilmiş Tanrı, yani insana kendini açan Tanrı'dır.* Teologun üzerinde çalıştığı şey, Tanrı'nın vahiyde takdim etmek istemiş olduğu şekilde, bizzat kendisinin seçmiş olduğu insani kelimeler ve kavramlar aracılığıyla ve onlar altında tanrısal sırrın kavranmasıdır ve kendisiyle ilgili tüketici bir bilimi olması mümkün olan varlık sadece Tanrı olduğundan ötürü, sırrın tüm derinliğinin bizim kavrama gücümüzün sahası içinde olmadığını iyi bilmekteyiz. Dahası var: Tanrısal öz tarafından derecesi yükseltilmiş olan aklımızın doğrudan ancak Tanrı'yı görmenin berrak aydınlığında O'nun ifade edilemez olan varlık tarzını kavrayacağını ve bu dünyadaki hayatımızda bu kavrayışa erişmesi mümkün olan tek yolun ise aşk, formel orta terim, birlik kavramı olan aşkla dolu bilgisizlik (*nescience*) olduğunu biliyoruz. Vahiy ve imanın yüksek analojilerinin kesinlikle bir serap olmadığını, sır üzerine bize çarpıtılmış ve eksik bir görüş vermediklerini, onların İslam'da bir Bistami'nin o kadar acıyla kendilerinden söz ettiği şu "putlar pazarı"[14] olmadığını da biliyoruz. Bu vahyin, imanımızın önüne, imanımız tarafından tasdik edilmek üzere Tanrı'yı, gerçekten kendisinde olduğu gibi, şüphesiz karanlık bir biçimde ama doğru olarak koyduğunu da biliyoruz. Hıristiyan anlayışa göre imanın bizi kendisine eriştirdiği gerçekten Tanrı'dır; kısaca burada kesinlikle bir kopma, kesinti yoktur; süreklilik vardır.

Cevapsız bırakılmış olan ikinci sorunun konusu, insani kavramların doğası ve değeridir. Onunla daha önce karşılaştık. O, özü itibariyle felsefi alana ait bir sorudur. Onu burada doğrudan ele alamasak da en azından ana noktasına işaret edebiliriz. Kavramlarımız sadece şeylerin bir imgesi, gerilemekte olan Skolastiğin daha önce kendisine işaret etmiş olduğu Descartes'ın resim fikirleri değil midirler? O zaman onların temsil edilen nesneyi, şüphesiz çağrıştıran ama onun bütününü değil, ancak genel biçi-

14. Bkz. Louis Massignon, *Passion*, s. 693.

mini veya profilini bize veren bir portre veya fotoğraf gibi şeyler hakkında ancak kısmi bir görüş sağlayabilecekleri anlaşılabilir bir şeydir. Veya onlar şeyin formel işareti, temsilcisi, bilinçli bir biçim altında transobjektif gerçekliğin kendisi midirler? Bu durumda ortada yine, kesinlikle bir kopma değil, süreklilik olacaktır. Filozof tarafından geliştirilen ve teologun kendini ifşa etmiş olarak bilinen Tanrı'ya ilişkin açıklayıcı araştırmasında kendilerinden yararlandığı kavramlar ve yargılar, kesinlikle bir ihanet olmayacaklardır. Onlar sırra, şüphesiz saygı göstereceklerdir. Daha iyisini söyleyelim: Onlar kendisiyle bir süreklilik çizgisi içinde kaldıkları sırrın anlamını daha iyi ortaya koyacaklardır. Onlar konularını bütünüyle ve tüketici bir tarzda kucaklamayacaklardır ama imanı anlamalarında kavrayacakları bu sır olacaktır. Tamamlayıcı hakikatler farklı sistemleştirme çigilerine göre değil, bir ve aynı teolojik düşünme ve açıklama doğrultusunda ifade edilebilecektir.

Peki, en yüksek otoritenin mahkûm etmediği çok sayıda sistemin aynı zamanda var olması olgusuna ne diyeceğiz? Tamam, bir defa Hıristiyan geleneğinin kendisini anladığı anlamda teolojide otoritenin gerçek rolüne dikkat etmemiz gerekir. Otorite, iman ve dogma konusunda, yani kurtuluş için zorunlu olan her şeyle ilgili olarak yargıda bulunur ve karar verir. Teolojik hakikat ise daha alçakgönüllü bir plana, tam tamına hakikatin ve bilimsel yöntemin planına yerleşir. Dolayısıyla, eğer teologun vardığı sonuçların iman ve dogmayla ilgili hakikatlere zarar vermesi, onları tehlikeye düşürmesi söz konusu değilse, otorite müdahalede bulunmaz. Ama onun müdahale etmemesi, farklı görüş noktalarının aynı ölçüde savunulabilir ve geçerli oldukları anlamına gelmez. Eğer teolojinin, yöntemi insani bir akıl yürütme yöntemi olan bir bilim olduğu ediliyorsa, teolojik sonucu teologun kabulüne sunan şeyin otoritenin tanımlaması değil, imanın anlaşılması tarafından kavranılan bir iç hakikat olduğunu söylemek gerekir. Eğer böyle bir sonuç bir gün otorite tarafından benimsenir ve tanımlanırsa, bu durumda o, bir *biçimde teolojik çabanın planı dışına çıkar, imanın ilkelerinin daha üst planına, teoloji biliminin ilkelerinin kendisinin planına geçmiş olur.* O zaman da o, şüphesiz hâlâ kendisini teologun kanıtlama veya açıklamasına sunabilir ama bunu kesinlikle *otorite tarafından tanımlanmış olması bakımından* yapamaz. Bu tanımlama, onu üst hakikatler dünyasına, iman ha-

kikatleri dünyasına sokar ama teolojik hakikatler planında ona fazladan herhangi bir şey vermez. Otorite, tam tamına bu planın bağımsızlığına, yani imanın kavranmasının özgür planına ve tartışma özgürlüğüne saygı göstermek için kendisine ait olmayan bir planda bir müdahalede bulunmaz ve geliştirilmiş olan sistemlerin farklılığına saygı gösterir.

Bu çeşitlilik insani doğamızı, insani olan aklımızın doğasını göz önünde tutsak dahi, kendinde iyi, içsel zenginlik değildir. O, asli günahla bozulmuş olan aklımızın zayıflıklarından ve bu günahın, her araşırmamızda peşimizden sürüklediğimiz akıldışı sonuçlarından ötürü ödememiz gereken bir bedeldir. Her aşağı bilimin çalışması gibi teolojinin çalışması da yeryüzünde hiçbir zaman tam olmayacaktır ve spekülatif hakikatin kesinliği, insanların bütünü için hiçbir zaman zorlayıcı bir niteliğe sahip olmayacaktır. Bunu gereğinden fazla biliyoruz. Bizzat büyüklüğünden, yani aydınlatıcı işlevinden ve ışığının radikal doğaüstülüğünden ötürü Hıristiyan teolojisinin kalbine kazınmış bulunan bu ayartıcılık, öznel seçimlerden dolayı birçok zihni baştan çıkarmaktan geri kalmayacaktır. Platoncu entelektüalizm, onda iyiye ve dolayısıyla affektif değerlere verilen öncelik -çünkü farklı biçimler altında, bütün bu tartışmanın altında yatan şey, budur- teolojide gerek sistemlere gerek her türlü bilimsel sistemleştirmenin reddedilmesine ilham kaynağı olmaya devam edecektir. Ama bu, bilim olarak teşekkül etmiş bir teolojinin, yani felsefi verilerden, affektif ve tinsel uyumlu sesleri için değil, kendisine nihai hakikatleri getirmesi için beslenen bir teolojinin, zorunlu olarak kendisini bu teolojik hakikatlerden mahrum etmeye mahkûm olduğu anlamına gelmez. Eğer hakikiyse, bu varlığın önceliği sezgisi, tersine, aşkınların büyük birbirlerinin yerine geçmelerinin ışığında en yüksek İyi ve ebedi Sevgi olarak bilinen Tanrı'nın bütün zenginlikleriyle birleşmek zorundadır. Eğer varlığın önceliğine dayanan bir teoloji bu noktada başarısızlığa uğrarsa, bu onun bizzat kendisine ihanet etmiş olmasından ötürü olacaktır. Böyle bir teoloji, yeryüzünde kendisinden üstün olan mistik teolojinin tecrübesinin yolu üzerinde bir engel oluşturması şöyle dursun, planlar ayrımının, yani Platon temelli bir teolojinin yapamayacağı ayrımın insanın daha bu dünyada erişebilir olduğu bilgelikler içinde aklın ve aşkın kendilerine mahsus rollerini ve öznel sonuçlarını hiyerarşize etmeyi başarması ölçüsünde onu, yani mistik teoloji tecrübesini

gerektirir. Entelektüel alana ait bu araştırma, teolojik hakikatin bu temaşasının kendisi de o zaman doğası itibariyle değil, normal uygulamasıyla aşk'ın eseri tarafından tamamlanır, onda en yüksek noktasını bulur.

5

Bu tür problemler, özel olarak Hıristiyan teolojisine aittir. Onların özelliğini bu kadar uzun analiz ettiğimiz için (Müslüman okuyuculardan) özür dileriz. Fakat buna karşılık onların kelam biliminin önüne konulmuş olan güncel problemleri özel olarak aydınlatma gücüne sahip olduklarına inanıyoruz. İslam ülkesinde onların mümkün karşılıklarını izlemek için henüz erkendir. Müslüman din bilginlerinin kendilerinin onların verilerini bize sağlamalarını beklememiz gerekir. Bununla birlikte kelam da kendi payına okullarının çokluğu, bir etkililik (apoloji) araştırmasıyla hakikat araştırması ve onlar arasındaki ilişkiler, problematiğinin yenilenmesi ve geçmişiyle sürdürdüğü veya sürdürmediği süreklilik üzerinde düşünmek durumundadır. Böylece burada araştırmamız boyunca zikrettiğimiz bir şey yeniden karşımıza çıkmaktadır: Bu, içerik bakımından ortak olan ama farklı iklimlerde, farklı bakış açılarına göre ve farklı ışıklar altında üzerlerinde yeniden düşünülen ve geliştirilen belli sayıda veridir ve kabul edilmiş bu ortaklık ve farklılıkların geçmişte olduğundan daha büyük ölçüde diyalogun tesis edilmesine imkân vereceğine inanıyoruz.

Demek ki, polemik tartışmalar veya reddiyelerden tümüyle başka bir şey söz konusudur. Bundan, her şeyden önce bir entelektüel adalet ikliminde, eserimizin başında "Giriş Notları"nda üzerinde durduğumuz birbirini karşılıklı anlama çabasına geri döneceğiz. Ancak bundan çıkacak kazanç büyük olabilir. Bir düşüncenin, disiplinin, sistemin ondan kendisi için yeni ve yeri doldurulamaz aydınlıklar elde etmeksizin bir başka düşünceyi, disiplini, sistemi tümüyle ve içerden anlamak üzere bilinçli olarak çıkar gütmeyen bir çaba göstermesi mümkün değildir. Bunun bir kanıtını, kelam ile Hıristiyan teolojisi arasında tesis edilmiş diyalogun, bu girişim aracılığıyla Hıristiyanlığın teolojik kavramlarının yararına bize sağlamış olduğu kesinlik ve aydınlığa kavuşturmalarda daha önce gördük.

Aynı kazancı, kelamın işin içine soktuğu kavramlarla ilgili olarak elde edip etmediğimizi ise bize Müslüman okuyucuları-

mız söyleyecektir. Her halükârda Hıristiyan teologun geçmişte ve günümüzde kelam araştırmaları ve tartışmalarını izlemek ve sorgulamakta, şüphesiz her türlü çıkarı olacağı gibi kelamın da Hıristiyanlık'taki teolojik çabaya içerden nüfuz etmesinden büyük bir yarar elde edeceği düşüncesindeyiz. Bu, şüphesiz onun bu teolojinin okuluna yazılması için değil, şimdiye kadar üzerinde her zaman ısrar ettiğimiz entelektüel adalet talebinin güçlü bir biçimde yaşanması ölçüsünde onu ve kendisini daha iyi anlaması, güçlüklerini ve sınırlarını, dolayısıyla gelecekteki perspektiflerini daha iyi anlaması için yapması gereken bir şeydir. Bir gün, böyle bir yöntemin, kelam bilginlerinin yüzyıllar boyu üzerine eğilmiş oldukları büyük dogmatik meselelerin, yani Tanrı ve sıfatları, Tanrı ve dünyayla ilişkilerinde fiilleri ("tanrısal takdir" ve adalet), peygamberlik kavramı ve insanların arasına peygamberlerin gönderilmesi, gelecek hayatla ilgili vaat ve tehditler, iman ve küfür, mümin, kâfir ve günahkâr ve onların bu dünyadaki durumları, halifelik otoritesi ve onun Müslüman cemaati bakımından temsil ettiği şeyle ilgili meselelerin dikkatli bir incelemesi konusunda bize verebileceği şeyi göstermeyi ümit ediyoruz.

Ancak kelam ile teoloji arasında tesis edilmesi gereken paralellik bizi yanıltmamalıdır. Demek istediğimiz, İslam'da kelamın Müslüman imanıyla ilişkilerinin Hıristiyanlık'ta teolojinin Hıristiyan imanıyla ilişkilerinin bir eşdeğeri olmadığını unutmamamız gerektiğidir. Araştırmamız esnasında bir-iki defa kelam girişiminin en derin yanına kazınmış bulunan ve birçok dindar Müslüman'da kelamın kendisini savunmak isterken aslında imana ihanet ettiği izlenimi bırakan bu gerilime işaret ettik. Buraya kadar Hıristiyan teolojisinin doğası üzerinde o kadar uzun süre ısrar etmemizin nedeni, onun Hıristiyan imanıyla sürekliliğini gösterme, bu imana kesinlikle ihanet etmeyip onu insan bilgisinin diskürsif biçimi altında ifade etiğini ortaya koyma arzumuzdu. Şüphesiz bu, daha bu dünyadan itibaren insan ruhunun, Kutsal Ruh'un bağışının hareketi altında kendisine davet edilmiş olduğu iman ve sevgi yoluyla Tanrı'yla ilgili şeylerin tecrübe edilmesiyle karşılaştırıldığında aşağı dereceden bir şeydi; ama öte yandan o, otantik bir tarz, mistik teolojinin tek başına ve kendi adına yerini tutamayacağı diskürsif doğaüstü bilgelikti.

Fakat eğer Hıristiyan teolojisi böyle bir şeyse, bunun nedeni önce onun, imanın anlaşılmasına kendisini takdim eden tanrısal sırlar tarafından yönetilen aydınlatıcı işleviydi. Buna karşılık kelamın, bazen ve sadece mistikler, tasavvuf hareketi mensupları tarafından değil, "gelenek ve hakikate en sıkı bir biçimde sadık kalmak isteyen" insanlar (örneğin, İbni Hanbel, Herevi veya İbni Teymiyye) tarafından şüpheli görülmüş olmasının nedeni, onun özü itibariyle savunmacı olması ama buna rağmen kendisini "Tanrı'nın tekliğinin bilimi" olarak takdim etmesiydi. Aynı zamanda bir mistik ve Hanbeli olan Herevi'nin durumu buydu. İbni Hanbel de eğer mistiklikten ruhun, insanın tüm benliğinin imanın hayati derinlikleri tarafından doldurulması arzusunu anlıyorsak, aslında daha mistikliğin ortaya çıkmasından önce bir mistik değil miydi? Kelama saldırmış olan en büyük Hanbelilerde hakim olan şey, aklı küçümseme değildir. Bundan daha çok, en büyük Hırstiyan teologlarında kendisiyle karşılaştığımız ama kelamın en iyi düşünürlerinde bile fazla belirgin olmayan, *imanın talepleri karşısında ruhun titreşimleri*yle ilgili bir şeydir.

Kelam ehline böylece yöneltilmiş olan talep, vahyedilmiş bir veriye (Hıristiyanlık'ta olduğu gibi) insani bir bilme yoluyla meşru olarak nüfuz edilmesini hayali bir şey olarak reddedecek olan mistiğin talebi değildir. Bu talep -bu şekilde ifade edilmemiş olmakla birlikte-, teolojik alanla ilgili taleptir. "Tanrı'yla ilgili şeylerin bilimi"nden talep edilen ve kelamın sağlayamayacağı şey, tamı tamına aydınlatıcı bir işlevdir. Burada kelamın kelam olarak dramını görmekteyiz: "Dindar Eskiler"in arkasından gelen insanlar, bu aydınlatıcı işlevi imanları adına talep etme hakkına sahip gibidirler. Hangi iman adına? Artık önermelere erişmekle yetinmek istemeyen, insanlara ifşa ettiği sırrında konuşan Varlık'a hitap eden iman adına, peygamberlerin ve resullerin Tanrı'sına, bir dostuyla konuşur gibi İbrahim'le konuşan, Musa'ya çalıda kendisini gösteren Tanrı'ya hitap eden iman adına. Bu insanlarla birlikte *Kur'an*'ın metninde kelamın sonuçlarında bulunduğundan daha çok şeyin olduğu kabul edilebilir. Ama bu "daha çok şey" bir şekilde ifade edilmemiş olarak kalmaktadır ve İbni Teymiyye'nin kelamın *tefsir* ve analizlerine karşı *Kur'an* üzerine global bir düşünmeyi, onunla haşır neşir olmayı tavsiye etmiş olmasını anlıyoruz. İslam geleneklerinin *Tekvin*'in "Ben var olanım"ından muhafaza etmiş olduğu tek hatıra "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur"

diyen şahadet formülüdür. Burada, hatta diskürsif planın kendisinde, imanın derinleştirilmesinin istediği şey, Konuşan Varlık'ın iradesine daha iyi nüfuz etmek için formüllerin aşılması, onların ötesine geçilmesidir.

Şunu söylemek istiyoruz: Hanbelilerin yanlışı, belki bu talebi kelamın bir mahkûm edilişi olarak görmeleridir. Kelamcıların yanlışı ise belki disiplinlerinin konusuna böylece getirilmiş olan meşru sınırları kesinlikle görmemeleri olmuştur. Kelamın günümüzdeki krizi de bu derin talebin bir sonucu olmaktan çok, basit olarak savunmacı bir yenilenmenin zorunluluğudur. Bu sonuncunun, yani savunmacı yenilenmenin hangi yönlerde gerçekleşebileceği görüşünde olduğumuzu daha önce belirttik. Bize öyle geliyor ki, kelam savunmacı bir apoloji olduğunun bilincine varması ölçüsünde sonucuna ulaşacaktır. Burada Müslüman bir bakış açısından ve en azından geçmişle ilgili olarak Hanbelilere karşı kelamın savunmasını seve seve üstleneceğiz. Vardığımız sonuçlar, konusunun Hıristiyan teolojisinin konusundan daha sınırlı olduğunu kabul ettiğimiz ölçüde, kelamla ilgili olarak okuyucuya sert görünmüş olabilir. Ama getirdiğimiz bu sınırlamanın kelamın itibarını azaltması şöyle dursun, onu bir şekilde Hanbeli, Sûfi veya felâsifeye mensup Müslüman hasımlarının saldırılarından kurtardığına inanıyoruz. Ona ne pahasına olursa olsun, kendisine ait olan alandan daha geniş bir alan tanımak istediğimiz takdirde erişmiş olduğu sonuçların değerlendirilmesi konusunda çok daha sert davranmamız gerekir.

"Dindar Eskiler"in talepleri planında her şeyin hâlâ şüpheli kaldığı doğrudur. Fakat aniden istenen şey, (kelam değil) bir kelam ötesidir; bir iman savunması değil, onun, yani imanın derinleştirilmesidir; Tanrı'nın fiili bağışlarının hareketi altında kendi formülasyonlarını aşma, sonunda tümüyle savunmacı ve refleksif bir diyalektiğin kendisini içine kapattığı veya işlevsel olmak için kapatması gerektiği çerçevelerini kırma gücüne sahip bir derinleştirilmesi.

Herevi'nin, hatta bazen İbni Teymiyye'nin filanca bölümü, falanca paragrafı bu kelam ötesini ima etmektedir. Müslüman düşüncesi içinde onun (bu kelam ötesinin) ortaya çıktığını görecek miyiz? Amacımız sadece tarihsel kelamı içinden tasvir etmek ve anlamaktı. Böyle bir soruya cevap vermek gibi onun işin içine soktuğu teolojik verileri analiz etmek de bize düşen bir görev

değildir. Öte yandan her şey, Müslüman düşünürlerin tek, yaratıcı, insanların eylemlerinin karşılıklarını verici ve onlara ebedi Kelam'ını ileten bir Tanrı'yı bütünüyle kabul etmenin ne anlama geldiği konusunda sahip oldukları bilince bağlı olacaktır.

Şüphesiz, kendilerine dayanarak imanın anlaşılmasının bu vahyedilmiş verilere nüfuz edeceği koşullar, Hıristiyan dünyasında olduğu gibi iş görmeyeceklerdir. Bununla birlikte belki bu araştırmacılar, yolları üzerinde spesifik farklılıklarından daha çok kendilerini Hıristiyan teolojisinin özlemlerine yaklaştıran şeyle karşılaşacaklardır. Her iki tarafta, şüphesiz çok farklı bağlamlarda yeni terimlerle ortaya konmuş olarak vahyedilmiş hakikat kavramının kendisi, akıl ve iman ilişkileri, imanın konusu olan şeyle ilişkileri, vahyedilmiş kaynaklar ve teolojik çalışmanın sürekliliği diye adlandırılan meselelerle karşılaşılacaktır. Sürdürülmesi gereken diyalog, bu durumda daha derin bir vurgu kazanmaktadır. Bu, imanın talepleri, Müslüman düşüncesinin önünde geniş pespektifler açar gibi görünen talepler tarafından yönetilen bir vurgudur.

Dizin

I. Teknik Terimler ve Ele Alınan Meseleler

II. Özel İsimler

III. Zikredilen Eserler ve Makaleler Dizini

I. Arapça Teknik Terimler ve Ele Alınan Belli Başlı Meseleler Dizini

A

Absâr, gözler, Tanrı'nın (gözle görmesi)

Abûdiqtîqâ, apodiktik argümanlar, İkinci Analitikler

Nash, bir *Kur'an* ayetinin bir başka ayet, bir hadisin bir başka hadis tarafından yürürlükten kaldırılması.

Soyutlama, (üç soyutlama düzeni).

'ada (çoğulu, *'adât*)', adet, alışkanlık.

'adî, adet veya alışkanlığa dayanan.

Adâb, 'ilm al-âdâb, uygun davranma bilimi (bilimleri).

'adad, sayı; *'ilm al-'âdad*, aritmetik; *'ulûm 'adadiyya*, sayı bilimleri.

Adilla bkz. *Dalîl.*

'Adl, adalet (Tanrı'nın sıfatı).

aflâk, gök küresi; *'ilm al-aflâk*, astronomi.

Ahâd, bir, tek; *âhâd*, tek (veya hemen hemen tek) bir nakilciler zinciriyle gelmiş hadisler.

Ahkâm, statüler, esaslar, kurallar, yasalar (*hukm*'e bkz.); *ahkâm al-nazar*, akıl yürütmenin yasaları, özellikleri; *ahkâm al-nujumiyya*, astroloji.

ahl al-'adl wa l-tawhid, "Tanrı'nın adaleti ve tekliğini savunanlar", Mu'tezililer.

ahl al-hall wa l'aqd, "çözenler ve bağlayanlar", cemaatin temsilcileri.

ahl al-haqq, "hakikat ehli".

ahl al-kitâb, "Kitap insanları", Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiler.

ahl al-qadar, Kaderiler, seçme özgürlüğünü savunanlar (Kaderiler'e bkz).

ahl al-sunna, "Sünnet ehli", Sünniler.

ahwâl, hâl'e bkz.

ajal (çoğulu *âjâl*), şeylere takdir edilmiş son.

'ajam, Arap olmayan, yabancı, (daha özel olarak İranlı).

ajsâm, jism'e bkz.

akhbâr, khabar'e bkz.

âkhira, gelecek hayat, ahiret.
akhlâq, töreler; *'ilm al-akhlâq*, moral, etik, töreler bilimi.
akwân, kawn'e bkz.
'âlam, dünya.
'âlamiyya, öğretim izni.
âlât (tekili *âla)*, araçlar, araç bilimler.
'âlim (çoğulu *'ulamâ*), (din bilimlerinde) bilgin; *ulamâ al-dunya*, bu dünyanın (şeylerinin) bilgini.
'amal, eylem, davranış; *'amalî,amaliyya*, pratik (felsefe, bilimler).
'amm, genel.
amr, emir (tanrısal sıfat); *al-amr bi'l ma'rûf wa l-nahy 'an al-munkar*, iyiyi emretme ve kötüyü yasaklama, Müslüman halifesi ve cemaatinin görevi, kelam eserlerinin bir bölümünün başlığı.
anâlûtîqâ, Birinci Analitikler; *anâlûtîqâ, thâni*, İkinci Analitikler.
ann, quia; *anniyya* (quia'ya dayanan) kanıt.
'aqâ'id, 'aqîda'ye bkz.
aqânîm (Hıristiyanlık'ta) Üçlemenin şahısları (hipostazlar).
'aqîda (çoğulu *'aqâ'id*), inanç, amentü; *'aqâ'id îmâniyya*, imanın konusu olan inançlar.
'aql (çoğulu *'uqûl*), zihin, anlık, akıl; *'aql fa'âl*, Faal Akıl.
'aqlan, akılsal olarak, akıl bakımından.
'aqlî, 'aqlîyya, akılsal, akılsal olan; *'ulûm 'aqlîyya*, "akılsal bilimler".
'aqlîyyât, kelamın "akılsal" meseleleri ve incelemeleri.
aqwâl, qawl'e bkz.
'arad, ilinek.
'arûd, tecvid, ölçü bilim.
'arîf, bilen, irfan, marifet sahibi.
aritmâtîqî, aritmetikçi.
arkân, rukn'e bkz.
'arsh, (Tanrı'nın) tahtı.
arzâq, rızq'a bkz.
asbâb (tekili *sabab*), aracılar, vasıtalar, nedenler; *asbâb al-'ilm*, "bilimin (veya bilginin) kanalları", yolları; *asbâb al-nuzûl*, "vahyin nedenleri".
asl bkz. *usûl*.
aslah, daha iyi (iyi ve daha iyi problemi).
asmâ' (tekili *ism*), adlar; *al-asmâ' wa l-ahkâm*, "adlar ve statüler" (kelam incelemelerinin bir bölümünün başlığı).
asmâr, gece sohbeti.
âthâr, izler, etkiler; 2) geleneksel veriler; *âthâr 'ulwiyya*, meteorlar, meteoroloji; *âthâr al-sahâba*, Peygamber'in Sahabesinin verileri.
athqâl, ağırlıklar; *'ilm al-athqâl*, ağırlıklar bilimi.
atomculuk (kelamcılarda); (Aziz Thomas'ın tanıdığı şekilde).
tanrısal sıfatlar 1) kelamda bkz. *sifa*. 2) Hıristiyan teolojisinde.
Latin İbni Rüştçülüğü.

Latin İbni Sinacılığı (ve Augustinus-İbni Sinacı akım).
'awamm, 'arifler ve seçkinlere zıt olarak sıradan insan, sokaktaki insan.
awwal, birinci, İlk (Tanrı).
awwaliyya ('ulûm) birincil, asli kavramlar.
âya, *Kur'an* ayeti.
'ayn (fard), kişisel ödev, mükellefiyet.
'azâ'im, büyüler.
'azîz, değerli (hadise verilen notlardan biri).
azyâj, astronomi cetvelleri.

B
badîhî, (ilk ilkelerin) araçsız (bilgisi).
bârî irmâniyâs, Peri Hermeneias, Önermeler Üzerine.
bâtin ('ilm), gizli, iç (bilim).
bâtinan, iç bakımdan.
bay', satın alma.
bayt al-hikma, bilgelik evi (Bağdat kütüphanesi).
baytara, baytarlık sanatı.
bid'a (çoğulu *bida'*), çirkin, kınanması gereken yenilik; *bid'a sâliha*, güzel yenilik.
bilâ kayf, nasılsız, nasıl olduğunu sormaksızın (Eş'arici yorum ilkesi).
burhân (çoğulu *barâhîn*) apodiktik kanıt, kanıtlama; İkinci Analitikler; *barâhîn qiyâsiyya*, kıyasa dayanan kanıtlar.
bilimlerin sınıflandırılmaları, 1) gelişmesi, 2) Hıristiyanlık'ta.

C
Müslüman amentüleri, *'ilm*'e bkz.
Hıristiyan teolojisi ve kelamda verinin tespiti
zorlama (veya önceden belirleme) ve özgür seçim, Tanrı'nın adaleti ve takdir (İslam'da); *qadar, kasb, 'adl* vb bkz.
Kur'an, imanın temeli ve kelamın ve geleneğin kaynağı (veya ölçütü); *Kur'an* derlemesi; *Kur'an*, Tanrı'nın yaratılmamış kelamı.

D
da'if (zayıf (kanı).
dalîl (çoğulu *dalâ'il, adilla*) 1) rehber, 2) kanıt, delil, 3) apodiktik kanıtlama; *dalâ'il 'aqliyya*, akılsal kanıtlar.
dalâl, mahvolmanın yolu.
dalâla, bir delilin kanıtlayıcı değeri.
dâr, ev; *dâr al-Islâm*, İslam dünyası; *dâr al-hikma, al kutub, al-'ilm*, hikmet evi, kitaplar evi, ilm evi (kütüphane).
darûrî ('ilm), zorunlu (bilim veya bilgi); *darûrîyya*, zorunlu, doğuştan bilimler (bilgiler).
kanıtlama (Hıristiyan teolojisi ve kelam'da).

dharra, atom.
dhikr, anma, hatırlatma.
dhimma, bağımlı Kitap ehlini Müslüman cemaatine bağlayan garanti.
dhimmî, Müslüman cemaatine bağımlı olan Hıristiyan, Yahudi, Sabii.
Tanrı (Müslüman teolojisinde) sırrı, bkz. *ghayb*; varlığının kanıtlanması, bkz. varlık; sıfatları bkz. sıfatlar ve *sifa*; görülmesi bkz. *ru'ya*.
dîn, din.
dîniyya (*'ulûm*), dinsel (bilimler).
diwân al-khâtam, kayıt bürosu, damga bürosu.
Veri (vahyedilmiş veri ve teolojik veri).
dunya, dünya, içinde yaşadığımız dünya.
dunyawiyya (*'ulûm*) (dünyevi (bilimler).

E
Okullar, İslam'da gramer okulları; fıkh okulları; Hıristiyan İskenderiye ve Antakya okulları, bkz. İndeks II, XII. yüzyıl Latin okulları.
Müslüman ahiret bilimi.
Kur'an tefsiri, kelam'la ilişkileri; bkz. *tafsîr, ta'wîl, mathal, tamthîl*; *tafsîr*'le karşılaştırılan Hıristiyan yorumlama.
Tanrı'nın varlığı: kelamda Tanrı'nın varlığının kanıtlanması.

F
fadîla, nafile, fazladan.
falsafa, felsefe, özellikle Yunan tarzı filozofların felsefesi, çeşitli yerlerde, özellikle İndeks II, *felâsife*'ye bkz. *falsafa 'amaliyya*, pratik felsefe.
falsafiyya, felsefi.
faqîh (çoğulu *fuqahâ*), hukukçu, fıkıh bilgini.
fard, buyruk, mükellefiyet; *fard 'ayn*, kişisel mükellefiyet; *fard kifâya*, toplumsal mükellefiyet.
fasâd, çözülme, yok oluş.
fâsiq, ağır bir suç işlemiş günahkâr mümin.
fatwâ, hukuki karar.
fi'l, (gerçekleştirilmesi gereken) eylem.
filâha, tarım.
fi'li, fiili.
fikr, düşünme.
fıqh, eskiden: düşünme, zihinsel araştırma, sonra vahiy temelli din hukuku; *fıqh al-lugha*, "dil felsefesi".
fitra, "doğal din".
iman, 1)İslam'da; imanın tanımı, unsurları, Müslüman imanıyla ilgili meseleler, iman ve kelam, iman hakikatleri, bkz. iman. Hıristiyanlık'ta; imanın konusu olan şeyler, teolojinin ilkeleri, *enuntiabilile* problemi, teoloji, iman hakikatleri. Teoloji meseleleri'ne bkz.
furû, türemiş dallar, meseleler veya bilimler.

G

ghâ'ib, mevcut olmayan, gizli olan (*şâhid*'e karşıt olarak diyalektik akıl yürütmenin 2. terimi).

gharad, (eylemin) amacı, motifi.

ghârib, nadir (hadis'e verilen not) *ghârib mutlaq*, mutlak nadir (hadis'e verilen not).

ghayb, mevcut olmama, gizli olan, "sırr", (Tanrı'nın sırrı").

ghayr, başka, başka olan ---*ghayr makhlûq*, yaratılmamış.

H

hadath, dünyanın (zamanda meydana gelmiş olması anlamında) olumsallığı.

hadd, (gerçek) tanım.

hâdith, olumsal, zamanda varlığa gelmiş.

hadîth, Peygamber'e geri giden ve onun bir sözü, bir suskunluğu veya fiilni nakleden gelenek; hadis ehli, gelenekçiler.

hajj, Mekke'nin ibadet amaçlı ziyareti.

halâkhâh. Yahudi din hukuku.

hâll (çoğulu *ahwâl*) 1) manevi durum, 2) varolma ile varolmama arası durum, kelam felsefesinin belli başlı temalarından biri.

handasa (*'ilm al-*) geometri; *al-handasa al-makhsûsa bi l -ashkâl al-karawiyya wa'l makhrûtât*, küre ve koniler geometrisi.

handasiyya (*'ulûm*), geometri (bilimleri).

haqîqa, 1) (bir şeyin) doğası, gerçekliği; 2) (tefsirde) bir terimin esas anlamı.

haqîqiyyât, hakiki, gerçek şeyler.

haram, yasaklanmış, kutsal şey; kutsal topraklar.

harth, tarım.

hâshiya, haşiye, açıklama.

hawâdith (tekili *hâdith*), olumsal olaylar; *hawâdith al-jaww*, meteorlar.

hay'a (*'ilm al-*), astronomi.

hayawân, hayvanlar; *kitâb* veya *'ilm al-hayawân*, zooloji.

hidâya, doğru yol, ahlaki istikamet.

hikma, bilgelik (geniş anlamda) felsefe; *hikma mamawwaha* "Sofistik delillerin çürütülmesi".

hikmiyya (veya alışılagelmiş bir kullanışa göre *hikamiyya*) (*'ulum*), felsefi (bilimler).

hiraf (tekili *hirfa*), sanatlar, zanaatlar.

hisâb, aritmetik, "hesap bilimi".

hisba, töre ve pazar polisi (Müslüman cemaatin görevi).

hiyal (tekili *hîla*), *'ilm al-hiyal*, mekanik.

hudâ, doğru yolda bulunma.

hudûth, (dünyanın) zamanda meydana gelmesi.

hujja, delil, *hujjat al-'uqûl*, akılsal deliller.

hukm (çoğulu *ahkâm*), 1) yasal statü; 2) yargı, aklın ikinci işlemi; 3) (çoğul

şekilde) statüler, düzenlemeler; *ahkâm*'a bkz.
hulûl, tanrısal olanın gerek tözsel gerek mistik bir birleşme içinde yaratılmış varlıklara girmesi.
hurûf, alfabenin harfleri; *kitâb al-hurûf*, Aristoteles'in *Metafizik* kitabı.

I-İ

'ibâda (çoğulu 'ibâdât), kültsel tapma eylemi, ritüel mükellefiyet.
'ibâra, (bir kelimenin açıklaması), *Perihermeneias*.
idâfa, yükleme bağıntısı.
idrâk, zihinsel kavrama.
i'jâz, (*Kur'an*'ın) eşsizliği.
ijmâ', Müslüman cemaatin, bilginleri tarafından temsil edilen görüş brliği (*consensus*).
ijtihâd, (kutsal metinler üzerine dayanan) kişisel düşünme çabası.
ikhtiyâr, özgür seçim.
ilâ, 1) -e doğru (edat), 2) nimet.
ilâhî, ilâhîyya, tanrısal; *'ilm al-ilâhî, 'ilm al-umûr al-ilâhîyya, 'ilm al-ilâhîyyât*, (özel) metafizik, tanrısal şeylerin bilimi.
ilâhîyyât, Tanrı'yla ilgili meseleler; metafizik, kelam veya felsefe eserlerinin bir kısmı.
'ilal bkz. *'illa*.
'illa (çoğulu *'ilal*), 1) kusur (örneğin bir hadis zincirinde); 2) nedensel motif a) fıkıhta, b) kelamda; 3) ikincil neden (felsefe).
ilhâm, 1) sanatsal esinlenme; 2) özel, kişisel vahiy.
'ilm (çoğulu *'ulûm*), bilim, bilgi; farklı bilim sayımları.
'ilmî, spekülatif.
iltizâm, takip etme, sonucu olma, zorunlu bağlantı.
îmâ, ima, gönderme.
imâma, halifelik veya "yüksek imamlık" (namazdaki "küçük imamlık"tan ayırt edilmeli).
îmân; îmân Allah, Tanrı'nın (yaratılmamış) imanı; îmân *'an 'ilm*, bilgiye dayanan iman.
'inâdiiyya, şeylerin her türlü gerçekliğine karşı çıkan "itirazcılar".
'indiyya, öznelciler.
'inâya, öngörü, inayet.
Hıristiyan teolojisi ve kelamda listeleme (*invention*).
irâda, (tanrısal ve insani) irade.
ishrâq, aydınlanma (bir Müslüman okulunun adı).
islâm, (Müslüman olmayı meydana getiren şey: İslam ve iman, arasındaki ilişkiler problemi).
ism, ad; bkz. *asmâ*.
'isma, kusursuzluk, yanılmazlık.
isnâd, hadisleri nakilcilerin zincirleri; *isnâd mujâzî*, metaforik isnad.
isrâ'iliyyât, (tefsire dahil edilen) "Yahudi verileri".

istidlâl, akıl yürütme (bazen "diyalektik biçimde", bazen tür olarak).
istihâla, (tözsel) değişme.
istihsân, iyinin değerlendirmeci araştırılması (fıkıh terimi).
istilâhât, teknik terimler.
istiqrâ', tümevarım.
istislâh, kamusal iyinin değerlendirmeci araştırılması (fıkıh terimi).
istitâ'a, (fiilde bulunma) gücü.
istithnâ', dışında tutucu ifade.
i'tazala, ayrılma (Mu'tezili).
i'tiqâd, inanç (inancın içeriği).
ittihâd, özdeşleşme, "tözsel birleşme" (Hıristiyan teolojisi).

J

jabar, insanların iradesi ve fiilleri üzerine Tanrı tarafından uygulanan zorlama.
cabr, cebir; bkz. *al-jabr wa l-muqâbala*.
jadal, 1) diyalektik (tür olarak); 2) Topikler.
jadaliyya, diyalektik (sıfat); *mawâdi' jadaliyya*, Topikler; *tarîqa jadaliyya*, diyalektik yürüyüş, ilerleme.
jawhar, töz; *jawhar fard*, atom; *jawhar munfarid*, atom.
jiha, taraf, görüntü (Tanrı'ya uygulanan terim).
jihâd, kutsal savaş (Müslüman cemaatinin üzerine düşen görev).
jism (çoğulu *ajsâm*), cisim, duyusal cisim; *jism mu'allaf*, maddi, bileşik töz, bileşik cisim.
jizya, (Müslüman cemaatin himayesi altında bulunanlar tarafından ödenen) kelle vergisi, cizye.
juz', 1) parça, atom; 2) bir bilimin, eserin kısmı.
juz'î, tikel, kısmi.
juz'iyyât, tikeller, tikel varlık ve olaylar.

K

Ka'ba, Mekke'deki mabet, Kâbe.
kabâ'ir, (ağır) günahlar, suçlar.
kâfir, imansız, küfr'den suçlu.
kâ'in (çoğulu *kâ'inât*), varolan şey, (çoğul olarak) varolan şeyler.
kalâm, 1) konuşma (ve Tanrı'nın sıfatı olarak) konuşma, söz; *kalâm al-nafs*, "ruhun konuşması", akıl yürütme; 2) " *'ilm al-kalâm*", Müslüman teolojisi; tüm esere ve özellikle şunlara bkz. a) *kalâm* teriminin tanımı; b) kelamın tarihsel gelişmesi ve bilginin bütünü içindeki yeri, *passim*; c) doğası ve konusu; dinsel bir görev olma derecesi; d) öğretim yöntemleri; e) kelam ve felsefe (tür olarak veya Yunan felsefesi veya İslam felsefesi olarak); f) kelam felsefesi; g) kelam ve Latin Ortaçağı; zekât) kelamın günümüzdeki buhranı ve yenilenmesi) Hıristiyan teolojisiyle karşılaştırılması.
kalima, söz, logos, konuşma.

karâmât, kerametler, velilerin "mucizeler"i.
kasb, Tanrı tarafından insanda yaratılan fiillerin kazanılması, yüklenilmesi (Eş'arici tez).
kawn (*akwân*), var olan şey; *kawn wa fasâd*, oluş ve yokoluş.
kayf, "nasıl", modalite, varlık tarzı; bkz. *bilâ kayf*.
kayfiyya, keyfiyet, modalite.
hhabar (çoğulu *akhbâr*, geleneksel rivayet, gelenekler; *ilm al-akhbâr*, tarih.
khabariyya, geleneksel (*khabar* yoluyla bilinen tanrısal sıfatlar).
halaf, "eskiler"e karşıt olmak bakımından "yeniler", bkz. *salaf*.
khanqâh, Sûfi dergâhı, tekkesi.
khâriq al-'âda, "alışılan şeyin kopması, kesintisi" (mucize).
khass, özel.
khatâba, retorik.
khatam, mühür.
khawârij, çıkanlar, ayrılanlar; İndeks II, Hariciler'e bkz.
khawâss, seçkinler.
khidhlân, (Tanrı'nın) terk etmesi.
khilâfat al-nubuwwa, peygambere (peygamberliğe) vekalet.
khilâfiyyât, tartışmalı meseleler.
khutab (*sinâ'at al-*), retorik.
khutba, hutbe.
kifâya (*farz*); cemaatin üzerine düşen görev.
kîmiyâ, kimya, simya.
kiswa, ka'be'yi örten örtü.
kitâb (çoğulu kutub), kitap; birçok eserde, özellikle bilim sınıflamalarında kitap başlığı.
kitâba, yazı, yazı sanatı, katibin görevi.
kufr, imansızlık, inanmama (teolojik not).
kullî, tümel (*kullîyât*, tümeller).
kulliyya, üiversite, fakülte; *kulliyat al-lughat al-'arabiyya*, Arap dili fakültesi; *kulliyat al-shari'a*, din hukuku fakültesi; *kulliyat usûl al-din*, teoloji fakültesi.
kuttâb, katipler.

L

Lâ adriyya, bilinemezciler.
laghz, bilmece.
lâhût, ilah, tanrı.
lawh mahfûz, gökte korunan levha.
teolojik yerler, 1) kelamda; 2) Hıristiyan teolojisinde.
limâ, "propter quid" (niçin?).
lisân, dil; *ilm al-lisân*, lengüistik.
Arap-Hıristiyan literatürü.

lugha, dil, özellikle Arap dili, *fiqh al-lugha*, dil felsefesi.
lutf, (tanrısal) yardım, lütuf.

M

mâ, "quid" (ne?) mâhiyya, mahiyet, öz.
ma'âd, "dönüş", dirilme (ahiret biliminde).
ma'âdin ('ilm al-), mineraloji.
ma'âlim, özet.
ma'ânî (sıfatla ilgili olarak) nitelendirici; bkz. *sifa*
mabâdi', ilkeler.
madanî, siteyle ilgili; *ilm madanî*, politika bilimi.
mâdda, (bir cismin, bir akıl yürütmenin) maddesi.
madhhab (çoğulu *madhâhib*), (hukuk) okulu mezhebi.
madhmûm, kınanması gereken (hukuki not).
madîna, şehir, site.
ma'dûm, var olmayan.
ma'dûmât, var olmayan şeyler.
madrasa, yüksek (din) okulu.
mahmûd, övülen, övülmesi gereken, (hukuki not).
mahsûsât, duyu verileri.
majâz, mecaz, metafor; *majâzî*, metaforik.
malaka, habitus, yeti.
malakût, (tanrısal) krallık, akılsal tözler dünyası, "melekler sitesi".
ma'lûm, *ma'lûmât*, bilinen şey, bilinen şeyler .
manâmât, rüyalar.
manâzır, optik.
ma'nawî, nitelendirici (sıfat).
ma'nawiyya, nitelendirme (sıfatları).
mantıq, mantık (özellikle Aristoteles'in mantığı.
mantıqî, mantıksal (sıfat).
mantiqıyyât, Organon; mantık bilimleri.
manzil, pozisyon; *fî manzilatin bayn al-manzilatayn*, (günahkâr müminin) kâfir ve müminin arasındaki yeri, Mu'tezile'nin tezi.
maqsid (çoğulu *maqâsid*), bir eserin veya makalenin konusu, amacı.
maqsura, (bir camide) yöneticiye ayrılmış olan etrafı çevrili bölüm.
maqûlât, kategoriler.
ma'qûlât, aklın sonuçları.
ma'rifa, bilgi, irfan; *ma'rifat Allah*, Tanrı'nın bilgisi; *ma'rifat al-bâri'*, yaratıcı olmak bakımından Tanrı'nın bilgisi, doğal teoloji.
marsad, locus, (bir incelemenin, eserin) meselesi.
Mashhûr, bilinen, duyulan (hadis'e verilen not).
mashhûrât, yaygın olarak kabul edilen şeyler.
ma'sûm, kusursuz (İmam), Şiilerin tezi.
martaba, derece.

mathal, mesel, figür, alegori.
matn 1) hadis metni, 2) şerh edilecek temel metin.
mawâ'iz, ('ilm), yüklemleme.
mawâlî (tekili *mawlâ*), azat edilmiş köleler, İslamiyet'i kabul etmiş Arap olmayanlar.
mawdû', 1) "veri"; 2) bir bilimin konusu veya mevzuu.
mawcûdât, varolan şeyler, varlıklar.
mawqîf (çoğulu *mawâqif*), *locus*, inceleme.
öğretim yöntemleri, 1)İslam'da; bkz. kalâm; 2) Ortaçağ Hıristiyan dünyasında.
mihna, işkence, imtihan (Mu'tezile zamanında).
misâha, yer ölçümü.
mithâq, Tanrı'yla insan ırkı arasında ezelde yapılmış antlaşma.
Mod'lar (kelamda konseptüalist kuram), bkz. *hâl*.
mu'allaf, bileşik.
mu'âmala (çoğulu *mu'âmalât*), davranışlar, (Tanrı'yla ve hemcinsleriyle) ilişkiler, ticari ilişkiler.
mu'âqada, kontrat.
mubâh, caiz, izin verilen (hukuki not).
mubtadi' *(fî l-dîn)* ayrılıkçı, ayrılıkçı görüşlü.
mughâlitûn, Aristoteles'in) sofistik çürütmeleri.
muhdath, zamanda meydana getirilmiş anlamında olumsal olan.
muhdathât, meydana getirilmiş (olumsal) olan şeyler.
muhdith, (dünyayı) meydana getiren (Tanrı).
muhkam, sağlam (*Kur'an*'ın anlamı açık ayeti).
muhliqât, (ruhu mahveden) kusurlar, erdemsizlikler.
mujassima, cisimciler.
mu'jiza, peygamberlerin gerçekleştirdikleri olağanüstü olaylar.
mujtahid, içtihat (vahyedilmiş metinden hareketle kişisel araştırma) yapan kişi.
mukâshafa, "açma", açılma" (mistik bilgi, irfan).
mukhtalif, farklı.
muktasab (a), kazanılmış (bilim).
mulhida, sapkınlar, sapkın görüşlüler.
mulk, dünyevi hükümdarlık, krallık, otorite.
mumâssa, bitişiklik, bitişik olma.
mu'min, inanan, iman eden kişi.
mumkinât, mümkün olan şeyler.
munâfiq, iki yüzlü insan.
munajiyyât, ruhun süsleri, erdemler.
munajjimûn, astrologlar.
muqâbal, karşıtlık bakımından korelatif;
muqaddimât, girişler, hazırlık bilimleri.
murakkab, bileşik.

murîd, isteyen (nitelendirici tanrısal sıfat).
mursal, (hadis) gevşek bir nakilciler zinciriyle bir peygambere geri giden.
musahhih, doğrulayıcı motif (veya ilke).
musamma, adlandırılan (şey).
mûsîqî veya özellikle Mağrip'te *mûsîqâ* (ve *'ilm al-)*, müzik; *mûsîqî* veya *mûsîqâ* yazılışı üzerine bkz. H. G.Farmer, *Al-Fârâbî's Arabic-Latin Writings on Music*, Glasgow, 1934, s. 10, 3 numaralı dipnot.
mutâbaka, uyum, uyuşma.
mutakallim(ûn), kelam bilgini (bilginleri).
mu'talif, bileşik (cisim).
mutammimât, tamamlayıcı (bilimler).
mutashâbihât, anlamı açık olmayan (ayetler).
mutawâtirât, çok sayıda doğru nakilciler zinciriyle gelen bilgiler.
muwâfât, risaletin nihai kaderi.
muwahhidûn, Tanrı'nın tekliğini tasdik etmeleri bakımından Müslümanlar.
sırr (İslam'da ve Hıristiyanlık'ta).
ghayb (özellikle Hıristiyan teolojisinde).

N
nabât ('ilm al-), botanik.
nafs, ruh, ben; *kitâb, 'ilm al-nafs*, psikoloji.
nafsâniyyât, ('ilm al-) "ruhların bilimi", ruhla ilgili şeyler.
nafsî, özsel (sıfat, söz)---bkz. *sifa* ve *kalâm*.
nafy, olumsuzlama.
nahda, yeniden doğuş.
nahw, gramer.
naql, geleneksel nakil, gelenek.
naqlî, geleneksel; *ulûm naqliyya*, geleneksel bilimler.
naskh, (bir *Kur'an* ayetini bir başka ayetle; bir hadisi bir başka hadisle) yürürlükten kaldırma.
nasl, nesil, ırk, kuşak.
nass, kutsal metin.
nazar 1) bakma, bakış (içsel); 2) düşünme, akıl yürütme; *nazar fi'l wucûd*, varlık üzerinde düşünme, varlık bilimi, metafizik.
nazara 1) bakmak; 2) akıl yürütmek.
nazarî, akılla, düşünmeyle ilgili, spekülatif, kuramsal.
nisab, ilişkiler, bağıntılar.
notlar, 1) hadislere verilen notlar; 2) teoloji notlar; a) kelamda, b) Hıristiyan teolojisinde; 3) fıkıhta verilen notlar.
nubuwwa, peygamberlik.
nubuwwât, peygamberlikle ilgili meseleler, şeyler (kelam eserlerinin bir bölümü).
nujûm ('ilm al-), astronomi.

nujûmiyya (ahkâm) bkz. *ahkâm.*
nuqta, nokta, atom.

P

İslam'ın şartları (kişisel olarak yapılmazı zorunlu olan şeyler).
Kelam felsefesi bkz. kalâm, atomculuk, hâl.
Felsefe ve teoloji; 1) İslam'da bkz. *kalam*, *falsafa*; 2) Hıristiyanlık'ta bkz. Hıristiyan teolojisi.
Şeriata tabi olanın ilk ödevi (Müslüman teolojisinin problemi).
Protestanlık (teolojik okullar ve eğilimler).

Q

qadâ', önceden belirleme,
qadar, (tanrısal) takdir; *al-qadar wa'l 'adl*, tanrısal takdir ve adalet (kelam eserlerinde bir bölüm).
qadîm, ezeli, varlığa gelmemiş.
qadiyya (çoğulu *qadâyâ*), yargı, bir akıl yürütmenin öncülü.
qalb, tinsel bilgilerin organı olarak alınan kalp.
qasd, niyet, kasıt.
qat'î, kesin, apodiktik (yargı, delil).
qâtîghûryâs, (Aristoteles'in) kategorileri.
qawâ'id, kaideler, kurallar.
qawl (aqwâl), söz, konuşma sözle ifade; *aqwâl shâriha*, tanımlar.
qibla, namaz esnasında vücudun (Mekke'ye doğru) dönmesi.
qirâ'a, okuma; *ilm al-qirâ'a*, okuma bilimi.
qirâ'ât, *Kur'an*'ın kabul edilen farklı okumaları.
qiyâs, 1) (fıkıhçıların) benzerliğe dayanan akıl yürütmesi; 2) kıyas, *Birinci Analitikler*; *qiyâs mustaqim*, düz kıyas; *qiyâs al-khulf*, saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlama.
qiyâsiyya, kıyasla ilgili.
adlandırma (Hıristiyan teolojisinde ve kelamda).
qudra, insanın (fiilleri üzerindeki) kudreti; *qudra hâditha*, Tanrı'nın ezeli kudretine *(qudra qadîma)* karşı insanın olumsal kudreti.
qudsî, kutsal (hadis'e verilen not).
Teolojik meseleler, 1) kelamda; 2) Hıristiyan teolojisinde.
Qur'an, *Kur'an* I ve III. İndeks'te *Kur'an*'a bkz.
qussâs, dindarca hikâyeler (kıssalar) anlatanlar.

R

Akıl (akıl yürütme), 1) kelamda, *akıl* ve ı'a bkz.; akıl yürütme ve bilgi; akıl yürütme ve yanlış; kelamın "kaynağı" olarak akıl; akıl ve gelenek; 2) Hıristiyan teolojisinde.
İki terimli akıl yürütme (eski kelamın Aristotelesçi olmayan akıl yürütmesi).

ramz, sembol.
râshidûn (ilk dört halife), doğru yolda olan.
rasm, bir şeyin dış kenarları, varoluşsal "iz"i; isim tanımı.
ra'y, bilge kişinin görüşü, kişisel yargısı; fıkıh terimi.
İman kuralı (Hıristiyan teolojisinde).
vahiy ve ilham (İslam'da ve Hıristiyanlık'ta).
risâla, 1) yasa koyucu peygamberlerin görevi; 2) mektup, inceleme, eser (bkz. çok sayıda eserin başlığı).
riwâyât, rivayetler.
riyâdî ('ilm), matematik bilimi.
riyâdiyya ('ulûm), riyazetle (disiplinle) ilgili bilimler.
riyâdiyyât, matematik bilimler.
rızq (çoğulu *arzâq*) geçim, yaşamak için gerekli şeyler.
rûh, tin.
rûhâniyyât ('ilm al-) saf tinler bilimi, melekbilim.
rukn (*arkân*), temel, bir eserin bölümü.
ru'ya, görme; *ru'yat Allah*, Tanrı'nın gelecek dünyada gözle görülmesi.
ru'yâ, rüya.

S - Ş
sabab, bkz. *asbâb*.
sabr, sayma.
sadhâja, (Müslüman dininin) basitliği.
bilgelik (İslam'da ve Hıristiyanlık'ta).
salaf, Eskiler.
salafiyya, İslam'ın "kaynaklarına dönüş"ü savunanlar.
salâh, (Tanrı'nın yapmakla sorumlu olduğu) iyi, Mu'tezili tez.
salât, namaz.
sam', işitme, gelenek.
sam'î, işitmeye dayanan, (*ex auditu*), geleneksel.
samâ' gök.
sam'iyyât, geleneksel meseleler (kelam terimi).
san'a, sanat.
sanâ'i', zanaatlar.
sâq, *Kur'an*'ın insanbiçimci terimi, yorumu.
bilim, 1) İslam'da bkz. *'ilm*; çeşitli bilimler ve bilgi türleri; 2) Hıristiyanlık'ta, tanımı; bilim sınıflamaları (tablolarla); bilim ve bilgelik, bkz. bilgelik.
sha'badha, hokkabazlık.
shahâda, Müslüman iman formülü.
shâhid, şahit, mevcut (diyalektik akıl yürütmenin *gha'ib*'ine karşıt olan birinci terimi).
shakk, şüphe.
shakl (çoğulu *ashkâl*), kıyasın figürü.
shar', vahyedilmiş yasa, vahyedilmiş veri.

shar'î, yasaya dayanan.
shari'a, vahye dayanan dinsel yasa, din hukuku.
shar'iyya (*'ulûm*) hukuki-dini bilimler; *ulûm ghayr shar'iyya*, hukuki-dini olmayan bilimler; *ulûm shar'iyya wa wad'iyya*, pozitif hukuki-dini bilimler.
sharh, şerh, açıklama, yorum.
shart, koşul.
sha'wadha, hokkabazlık, göz boymacılık.
shay', şey.
shi'r, şiir.
shirâ, satın alma.
shirk, Tanrı'ya ortaklar koşmaktan ibaret olan ağır küfr.
Sifa (çoğulu *sifât*), 1) niteleme, nitelik; 2) tanrısal sıfat bkz. sıfatlar; çeşitli tanrısal sıfatlar.
Sifât al-dhât, özsel, öze ilişkin sıfatlar.
Sifât al-nafs veya *sifa nafsî*, özsel sıfatlar.
Sifâ ma'ânî (veya *sifa ma'nawî*), nitelik veya niteleme sıfatları.
Sifât al-fi'l, fiil sıfatları Tanrı'nın fiilleri, yani Tanrı'nın yapması veya yapmaması mümkün olan fiilleriyle *takwîn* maddesine bkz.
sifât wa tawhîd, sıfatlar ve birlik (kelam eserlerinin bölümü).
sihr, büyü.
silsila, zincir.
sinâ'a, sanat; disiplin çoğulu için bkz. *sanâ'i.*
sirât, yol, cennetle cehennem arasındaki "keskin" köprü (Müslüman ahiret bilimi).
siyar (tekili *sîra*), *'ilm al-siyar*, biyografi.
siyâsa, sitenin yönetimi, siyaset felsefesi.
bilgilerin, özellikle teolojinin astlığı (*subalternation*) (Hıristiyan teolojisinin problemi).
sûfî, Müslüman mistik, birçok yerde, diğerleri arasında.
sûfistâ'î, sofist.
sûfistiyâ, (Aristoteles'in) Sofistik Delillerin Çürütülmesi.
sunna (çoğulu *sunan*), (Peygamber'in) adeti, geleneği.
sûra, form, biçim, ---bir akıl yürütmenin formu.
Teolojik sistemler (Hıristiyanlık'ta).

T

ta'dîl, adalet, bkz. *'adl.*
tab', mühür, karakter.
tabî'a (çoğulu *tabâ'i'*), doğa; *ilm al-tabî'a*, fizik; *mâ ba'd al-tabî'a*, doğanın ötesinde olan şey, metafizik.
tabî'î, doğal (sıfat).
tabî'iyyât, doğa bilimleri.
ta'bîr, açıklama; *ta'bîr al-ru'yâ*, rüya yorumu.

tadammun, içerme, içine alma.
tadbîr al-manzil, ev yönetimi.
tadhkâr, ahlaki teşvik.
tafra, ani sıçrama yolyla (değişme).
tafsîr (ve *'ilm al-tafsîr*), *Kur'an* yorumu, tefsiri; *tafsîr bi l-manqûl*, gelenek yoluyla tefsir.
tafwîd, Tanrı'ya teslim olma (kıtsal bir metnin anlamını Tanrı'ya havale etme).
tahâra, ritüel temizlik, arınma.
tahlîl al-qıyâs, Birinci Analitikler.
tajwîr, adaletsizlik, zulüm.
takâfû', (delillerin) eşdeğerliği.
takfîr, kâfirlikle suçlama.
takwîn, var olan ve ortadan kalkmaya mahkûm olan şeylerin Tanrı tarafından yaratılması.
talâzûm, bağlantı, bir arada bulunma bağı.
talbisa, büyü, büyücülük.
ta'lîf, yan yana getirme, birleştirme.
ta'lîm (çoğulu *ta'âlim*), matematik.
ta'limî, matematiksel ---*'ilm ta'limî*, matematik bilimi.
tamânû', (Tanrı'nın tekliğini kanıtlamak için) dışta bırakma delili.
tamthîl, alegori.
tanzîh, *via remotionis*, Tanrı'yı insanbiçimci sıfatlarından temizleme.
tanzîl, vahiy.
taqlîd, (iman konusunda) edilgin kabul.
taqiyya, inancını saklama, gizleme (Şii tutumu).
taqsîm, bölme.
tarîqa, yol, yürüyüş; *tarîqa cadaliyya*, diyalektik yürüyüş.
tark, kaçınma (fiili).
tasavvuf, sûfilik, İslam mistikliği.
tasavvur, kavrama, kavram (zihnin birincil işlemi).
tashbîh, (tek anlamlı bir yüklemeyle yaratığı Tanrı'ya benzetme; *nafy al-tashbîh*, teşbihi reddetme, *via remotionis*.
tasdîq, derin katılma, onaylama, 1) iman fiilinde; 2) her yargıda; yargı fiili.
tasdîqa (çoğulu *tasdîqât*), önerme.
tathniya, ikicilik (manikeizm).
ta'tîl, Tanrı kavramını aşırı soyma, sıfatların hemen hemen inkâr edilmesi.
tawallud, insani fiillerin meydana gelmesi bkz. *tawlîd*.
tawârikh (tekili *ta'rîkh*), tarih, kronikler.
tawâtur, haberci zincirlerinin çokluğu.
tawhîd, 1) Tanrı'nın birliği ve tekliği; 2) *'ilm al-tawhîd*, kelam biliminin eş anlamlısı.
tawfîq, tanrısal yardım.
ta'wîl, (alegorik) yorum; *ta'wîl 'aklî*, akılsal yorum.

tawlîd, "insani fiillerin" meydana getirilmesi, bkz. *tawallud*.
tawqîf, tanrısal sfatların, isimlerin ve fiillerin kutsal metinsel belirlenmesi.
tawrât, *Tevrat*, Pentatok.
Müslüman teolojisi bkz. kalâm.
Hıristiyan teolojisi, 1) tanımı, doğası ve konusu; 2) işlevleri; 3) bilginin organizasyonundaki yeri; 4) eserlerde düzenlenmesi; 5) "Üç rejim"i; 6) felsefeyle ilişkileri; 7)iman ve teoloji; 8) iman, akıl ve teoloji; 9) akılsal yöntemi; 10) ayrılıkçı doğu kiliselerinde teoloji; 11) Protestan Kiliselerinde teoloji; 12) günümüzdeki krizi ve yenilenmesi; 13) kelamla karşılaştırılması.
tıbb, tıp.
tijârât, ticari muameleler, ticaret.
tilasmât, tılsım, nazarlık.
çeviriler, 1) Yunanca-Süryanice-Arapça; 2) Arapça Latince.
tûbîqâ, Topikler.

U
ukhrawiyya ('ulûm), gelecek hayatın bilimleri.
'ulûm bkz. *'ilm*.
'ulwiyyât, göksel şeyler.
umm al-kitâb, "kitabın ana bölümü" (*Kur'an*'ın "muhkem" ayetleri).
umma, cemaat, ümmet (Müslüman cemaati).
'urf, adet, adet (örf) hukuku.
usûl (tekili *asl*), kökler, kaynaklar, temeller (temel bilimler); *usûl al-din*, "dinin kaynakları"; *usûl al-iman*, "imanın kaynakları"; *usûl al-fıqh*, "din hukukunun (fıkhın) temelleri, kaynakları".

V
Eskilerin yolu-yenilerin yolu (Eş'ari-Maturidi kelamında).

W
wa'd, ("gelecek hayatla ilgili olarak) vaat; *wa'd wa l-wa'îd*, (gelecek hayatla ilgili olarak) vaat ve tehdit (kelamın eserlerinin bir bölümü).
wad', 1) semantik; 2) "bağlam içine yerleştirme".
wad'iyya ('ulûm), (geleneksel veya dinsel) pozitif bilimler.
wâhid (*al-*), Tek, Biricik (Tanrı).
wahda, birlik, teklik; *wahdat al-wujûd*, varlığın tekliği, birliği.
wahy, peygambersi vahiy.
wa'id, (gelecek hayatla ilgili) tehditler.
wâjib, zorunlu.
walî, veli.
wâqi' (*al-*), veri olan, var olan.
wasf, nitelik, özellik.
wudû', ritüel yıkanma, abdest.

wujûd, varlık.
wuqû', meydana gelme, vuku bulma.

Y
yaqîn, bilgide kesinlik.

Z
zabûr, Mezmurlar.
zâhir, dışsal, görünür, bir metnin dış anlamı.
zâhira, görünür, açık (ilişki).
zâ'id, fazladan.
zajr (wa l-fa'l), kehanet.
zakât, yasal bağış, zekât.
zandaqa, serbest düşünce.
zann, sanı, ihtimal.
zannî, muhtemel.
zindîq (çoğulu *zanâdiqa*), serbest düşünür, bkz. İndeks II.
zuhd, çileci hayat, çile.

II. Özel İsimler Dizini

Çağdaş Arap yazarlarının kendi adlarıyla ilgili olarak benimsedikleri basitleştirilmiş imlaya genellikle riayet edilmiştir: Bedevi, Hodeiri, Madkour gibi Doğulu, Arap veya Müslüman yazarların adları ilk olarak bizim dilimizde (Türkçe'de) genel olarak bilindikleri veya okundukları şekilde, ikinci olarak kitabın yazarlarının kullandıkları Arapça-Latin alfabesi transkripsiyon sistemine uygun olarak (parantez içinde) verilmiştir.

A
Abbasiler 48, 61, 67, 68, 73, 75, 83, 313, 314, 315, 320, 346, 654
Abbas Mahmud ('Abbâs Mahmûd) 49
Abd Jesu ('Abd Jesu) 279
Abduh, Muhammed ('Abduh Muhammad) 6, 7, 34, 43, 57, 111, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 175, 192, 240, 241, 242, 251, 383, 416, 429, 435, 440, 444, 458, 459, 461, 462, 477, 505, 514, 527, 531, 544, 570, 611, 617, 641, 642, 645, 650, 655, 656, 657, 658
Abdulbâki, Muhammed Fuat ('Abd al-Bâqî Muhammad Fu'âd) 52
Abdulkâdir el-Bağdâdî ('Abd al-Qâdir al-Baghdâdî) 103, 192, 205, 208, 258, 492, 549, 559, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 591, 633
Abdülmelik (Emevi Hâlifesi) 282
Abélardus 244, 352, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 384, 385, 405, 434
Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad 112
Adams, Charles 49, 120, 123
Adelard, Bathlı 371
Adem (Peygamber) 52, 211, 218, 246, 332, 637
Adiamantos 319
Afgani, Cemaleddin (Afghânî Jamâl al-Dîn) 43, 120, 121, 122, 123, 124, 125
Afganistan 120
Agricola (Rudolphe) 564
Ahmed Emin (Ahmad Amîn) 44, 68, 71, 77, 149, 289, 704

Ahtal (Akhtal: Hıristiyan Arap şair) 62, 269, 283
Akademi 177
Akrûn 75
Alain de Lille 403
Albertus Magnus (Aziz, Büyük) 356, 362, 389, 410
Alcuin 179, 180, 347, 348, 361, 363
Alexandre de Hâles 363, 388, 404, 405, 407, 408, 410
Alexandre du Pont 353
Alexandros, Afrodisyaslı355, 357, 358, 359, 360, 363, 390, 392, 393, 398, 399, 403, 414
Ali Hasan, Abdulkâdir ('Alî Hasan 'Abd al-Qâdir) 50
Alonso 356, 357, 475, 704, 736
Alverny (M.T.d') 353, 356, 358
Amaury, Beneli 367, 390, 391
Ammonius Saccas 329
Anastasios, Sinalı (Aziz) 284, 705
Anawati, M. 11, 13, 14, 15, 16, 17
Anselmus, Canterberyli (Aziz) 104, 248, 343, 351, 361, 362, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 372, 378, 379, 405, 453, 461, 462, 563
Antakya 62, 272, 275, 276, 277, 280, 289, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 307, 308, 312, 317, 324, 342, 576
Antakya Okulu 275, 280, 298, 299, 303, 306, 307, 308, 312, 317, 324, 576
Apollonios, Tyanalı 328
Arabi Paşa ('Arabî Pasha) 121, 124
Arabistan 44, 62, 106, 113, 268, 269
Araplar 47, 54, 59, 62, 63, 68, 71, 75, 98, 113, 142, 146, 147, 159, 170, 191, 193, 270, 272, 273, 321, 343, 354, 355, 357, 375, 386
Arberry, A.J. 52, 664
Aristippe, Henri 359, 360, 398
Aristoteles 19, 70, 74, 75, 110, 111, 112, 113, 118, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 160, 162, 175, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 216, 265, 272, 273, 276, 284, 286, 287, 311, 315, 321, 322, 323, 324, 334, 340, 342, 347, 349, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 375, 378, 380, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 406, 407, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 427, 430, 432, 434, 436, 472, 474, 476, 477, 482, 486, 499, 507, 511, 521, 528, 530, 531, 532, 533, 562, 565, 606, 608, 615, 646, 649, 663, 668, 669
Arnold, T. W. 68
Arnou, P. 334
Asin Palacios, Miguel 34, 105, 108, 209, 212, 221, 285, 393, 417, 424, 653
Asya 278
Athanasios, İskenderiyeli (Aziz) 276
Athenagoras 317, 321
Atomculuk 43, 98, 99, 100, 111, 112, 117, 199, 217, 259, 287, 322, 340, 349, 400, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 520, 522, 526, 527, 529, 532, 538, 540, 541, 655
Atina 147, 148, 278, 317, 318, 325
Augustinus (Aziz) 104, 106, 139, 148, 177, 179, 181, 245, 277, 286, 291, 292, 306, 309, 312, 319, 327, 328, 329, 334, 336, 337, 338, 339, 341, 351, 360, 361, 368, 373, 375, 379, 386, 387, 389, 400, 402, 404, 411, 412, 413, 415, 430, 431, 441, 453, 495, 563, 568, 606, 663
Avrupa 113, 117, 121, 122, 133, 147, 148, 436
Ayasofya 207
Ayşe (Muhammed'in eşi) 94

B
Babai, Büyük 278
Bacon, Roger 140, 359, 389, 471
Bâcûrî 34, 72, 79, 86, 100, 117, 118, 192, 194, 237, 238, 239, 307, 331, 373, 383, 421, 422, 425, 459, 460, 464, 466, 470, 482, 486, 490, 491, 492, 493, 496, 503, 513, 514, 524, 532, 533, 573, 579, 580, 583, 584, 596, 616, 625, 628, 629, 630, 632, 634, 635, 645
Bağdat 14, 48, 68, 69, 72, 74, 75, 78, 86, 87, 88, 95, 97, 98, 101, 106, 113, 114, 115, 148, 149, 158, 218, 270, 271, 273, 278, 284, 313, 314, 346, 347, 348, 349, 353, 577
Bahya b. Paqûda 40, 350, 420
Bâkıllânî (Kadı Abu Bakr al-Baqıllânî) 11, 34, 43, 70, 88, 91, 97, 98, 107, 111, 112, 118, 192, 216, 217, 218, 252, 281, 288, 340, 349, 419, 480, 481, 482, 512, 517, 518, 519, 524, 527, 533, 534, 535, 539, 553, 585, 633, 647, 648, 649, 650
Balthasar (H. Von) 444
Banès 436
Bardenhewer 268, 357
Bardy, G., 299, 317, 329, 384
Bar Hebraeus 269
Barlaam 330
Barsumas 278
Barth, Karl 34, 439, 467, 468, 469, 494, 495, 501, 515, 587, 593, 597, 610, 618
Bartholomeo, Messinalı 344
Basileios (Aziz) 318, 344
Basra 53, 71, 78, 86, 98, 106, 149, 314, 581
Bâtinîler, Bâtinîlik 106, 138, 299, 300, 302, 304, 311, 333, 576
Baudoux 183
Baumstark 272, 273
Becker 34, 59, 65, 66, 67, 194
Bède le Vénérable (Aziz) 140, 148
Bedevi, Abdurrahmân (Badawî 'Abd al-Rahmân) 646, 647
Bèdoret (H.) 344, 356, 357
Bel (A.) 48,
Belâzuri (Balâdhurî) 195, 282
Bellarmin (Robert), Aziz 436
Ben Bâdis 132
Bennani (Bannânî) 520
Berâhime (Barâhima) 218, 637
Béranger 363
Berbehari 12, 88
Bergson (H.) 364
Bergsträsser 38, 52
Bernard de Clairvaux (Aziz) 667
Beşşâr (Bashshâr b. Burd) 68
Beydâvi (Baydâwî) 94, 116, 192, 230, 231, 251, 580
Beyrut 59, 72, 110, 121, 124, 269, 279, 280, 394, 430, 586
Billerbeck 45
Billuart 291, 436
Birgivi (Birgewî) 194
Bistâmi, Ebu Yezid (Bistâmî, Abû Yazîd) 106
Bizans, Bizanslılar 47, 48, 141, 268, 270, 271, 283, 314, 345, 346, 347, 348, 431, 595
Blachère (Régis) 52
Boer (Tj. De) 70, 75, 113, 155, 395
Boetius 139, 148, 177, 178, 179, 182, 347, 355, 359, 380, 407, 418
Bonaventura, Aziz 340, 384, 388, 397, 405, 406, 408, 410, 411, 472, 488, 663, 707
Bonsirven (J). 45, 526
Bosrâ (Bostra) 268, 269
Bossuet 436
Bouyges 110, 113, 235, 394
Boyer 411
Bréhier (E.) 301, 302, 364
Brockelmann (C.) 33, 120, 279
Broglie (de) 235
Browne (E.) 34, 76, 122, 158, 161,

278
Brunet 38, 140, 347, 361, 372, 374, 376
Brunner (Émile) 468, 469, 494, 593, 594, 597, 610, 618
Buhara 113, 707
Buhari (Bukhârî) 70, 353, 582, 583
Buhl 53, 268
Burgos 353, 358, 390, 419
Burgundio, Pisalı 344, 360
Büveyhiler 48

C-Ç
Caetani 195
Câhiz 70, 78, 80, 84
Cahm 12, 66, 79, 91
Cahm bin Safvân (Jahm bin Safwân) 66
Cahmîler, Cahmilik 79
Cajetan, Kardinal 436, 453, 563
Calvin 435, 467, 468, 469, 494, 495, 500, 515, 548, 587, 593, 597
Camelli 430
Cano (Melchior) 34, 437, 548, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 618, 619, 620, 621, 622, 627, 660
Capelle (Martianus) 347, 367, 390
Capreolus 436
Cardahi (Choucri) 271
Casanova (P.) 354
Cassiciacum 319
Cassiodorus 139, 148, 179, 347, 348, 355
Cayré (F.) 34, 194, 244, 329, 331, 337, 338, 373
Cebirciler, Cebriyye 213
Cebrail 16, 137, 571
Cerir (Jarîr) 59, 73
Césaire, Arlesli (Aziz) 336
Cezayir 13, 36, 38, 49, 97, 118, 194, 358, 429, 435, 532, 544, 589, 622
Chardon (Louis) 310
Charles (H.) 49, 270, 346, 371, 441, 506
Chartres Okulu 360, 370, 371, 374, 380, 381
Cheikho (Louis) 278, 279, 280, 281
Chenu (M.I.) 34, 363, 364, 367, 370, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 497, 498, 499, 500
Chidiac (Robert) 34, 107, 269, 273, 274, 280, 281
Chouraqui (A.) 350
Chwolson 75
Cicero 148, 181, 319, 361, 564, 608
Clemens, İskenderiyeli 177, 275, 285, 293, 297, 306, 308, 309, 312, 317, 319, 320, 321, 326, 327, 328, 329, 330
Comte (Auguste) 188, 651
Congar (M.J.) 35, 294, 328, 339, 359, 362, 363, 364, 384, 403, 433, 436, 437, 453
Contenson 454
Cubbâi (al-Jubbâ'î) 86, 87, 90
Cundişapur 70, 278
Cuneyd (Junayd) 106, 133, 162
Curcânî (Jurjânî) 7, 66, 70, 78, 86, 115, 116, 118, 192, 205, 225, 229, 232, 239, 291, 298, 382, 383, 421, 442, 459, 471, 481, 482, 486, 492, 512, 514, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 530, 531, 533, 535, 542, 544, 553, 555, 595, 596, 599, 601, 602, 607, 611, 613, 615, 617, 633, 641, 645
Curci Zeydân (Jurjî Zaydân) 7, 49, 67, 148
Cureton 53, 78, 85, 114, 194, 205
Cuveyni, İmam el-Harameyn (Juwaynî, İmâm el-Haramayn) 43, 91, 92, 97, 101, 102, 103, 104, 112, 113, 118, 192, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 228, 250, 251, 252, 524, 539, 540, 622, 623, 625, 637
Cuzcâni (Juzjânî) 479
Çankara 668

D
Dânî 52
Daniel de Morlay 360
Daniélou (J.) 35, 36, 308, 309
Daoualibi (Maroui) 72
David de Dinant 39, 391
Davud 46, 211, 279, 356, 392
Dechanet (J. M.) 371
Dehri 79
Delphin (G.) 194, 237
De Menasce, P. J. 31, 37, 64, 76, 522, 638
Demetrius Kydones 430
Demetrius Piskopos 317
Demokritos 99, 481
Denys, Parisli (Aziz) 274, 303, 348
Descartes 104, 437, 523, 655, 672
Des Places (E.) 294
Destrez (J. A.) 385
Devresse,(Robert) 268
Devvâni (Dawwânî) 116, 383, 637, 641
Diadokos (Fotiseli) 294, 295, 334
Dicle 48, 71
Didascalion 380, 381
Didimos, Kör 306, 331
Diehl (Charles) 63
Dieterici 113, 146, 155, 273
Diodoros, Tarsuslu 275
Dionizos, İskenderiyeli 276, 284, 287, 288, 294, 302, 303, 329, 333, 348, 360, 366, 367, 379, 387
Dioscorus 306
Dozy (R. P. A.) 48, 358
Dörr 295, 709
Duns Scot (Jean) 388, 427, 429, 431, 432, 433, 434, 435

E
Ebheri, Seyfeddin (Sayf al-Dîn al-Abharî)
Ebubekir, Hâlife 47, 56, 58, 61, 88, 98, 202, 204, 206, 219, 316
Ebu Bişr 273
Ebu Bişr Matta 273
Ebu Hafs 96, 383, 550
Ebu Hanife 6, 68, 74, 96, 198, 200, 250, 490, 491, 496, 529, 582
Ebu Hâşim 86, 218, 372, 426, 524
Ebu İshâk b. el-'Assâl
Ebu Kurra 64, 65, 67
Eşari, Ebu'l Hasan el- 11, 12, 25, 43, 49, 58, 65, 66, 78, 79, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 103, 107, 110, 112, 114, 115, 117, 118, 127, 133, 134, 138, 192, 193, 194, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 216, 223, 226, 227, 229, 235, 237, 251, 259, 285, 288, 298, 300, 302, 303, 305, 307, 316, 321, 322, 324, 330, 331, 333, 340, 348, 349, 351, 352, 354, 372, 373, 375, 391, 400, 419, 420, 429, 434, 435, 442, 444, 468, 461, 464, 468, 470, 480, 482, 483, 484, 486, 489, 490, 491, 492, 495, 500, 503, 506, 509, 510, 511, 512, 517, 520, 522, 523, 524, 525, 540, 543, 548, 550, 555, 556, 557, 558, 600, 623, 688, 690
Ebu Nuvâs 68
Ebu Ride 48, 75, 76, 78, 98, 113, 217, 647, 648
Eche (Y.) 314
Eddé (E.) 279
Edirne 431
Efraim (Aziz) 271, 308
Eginhard 347
Elea Okulu 141
Eliezer (Rabbi) b, José 526
Emeviler 59, 60, 61, 65, 68, 69, 70, 75, 94, 270, 321
Emin, Osman (Amîn 'Uthmân) 44, 68, 69, 71, 77, 149, 150, 289, 321
Enbari (al-Anbârî) 72
Endülüs 351, 420, 435
Epikuros 99
Epiphanes (Aziz) 304
Erasmus 434, 435, 436, 562, 563

Ermeni 63
Eski Ahit 45, 55, 299, 508
Eş'ariler, Eş'arilik 89, 91, 96, 97, 100, 112, 137, 138, 213, 214, 300, 307, 333, 400, 422, 423, 424, 425, 464, 468, 502, 504, 511, 516, 517, 518, 522, 554, 578, 579, 600, 636
Euripides 317
Eusebius, Kayserili 293, 306, 313
Euthymus 306
Eutychius 282
Evagrius, Pontuslu Aziz 295, 330, 334, 341
Evzâ'i (al-Awzâ'î) 711
Eyyubiler 97, 314
Ezekiel 51
Ezher 12, 66, 96, 113, 114, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 132, 190, 213, 232, 240, 251, 348, 383, 416, 649, 655

F
Fagnan 358
Fahreddin Râzi 11, 38, 70, 114, 115, 116, 117, 118, 192, 205, 227, 228, 229, 230, 232, 234, 251, 285, 300, 303, 316, 351, 376, 382, 419, 420, 482, 492, 512, 513, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 524, 525, 530, 531, 533, 542, 544, 548, 553, 569, 579, 585, 595, 599, 600, 601, 602, 611, 615, 641, 648
Farabi (al-Fârâbî) 27, 106, 113, 114, 139, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 314, 322, 330, 349, 355, 356, 357, 358, 359, 366, 387, 389, 393, 398, 399, 470, 471, 472, 474, 476, 478, 479, 510
Fas 237, 351
Fatimiler 314, 347
Fatma (Muhammed'in kızı) 58
felâsife 17, 24, 110, 114, 119, 125, 137, 138, 142, 156, 209, 216, 225, 251, 254, 287, 298, 300, 302, 305, 349, 364, 365, 481, 503, 635, 637, 646, 649, 654, 658
Festugière (A.F.) 326, 334
Fishacre 404, 405, 407
Flotter 437
Flügel 36, 75, 85, 115, 161
Forest (A.) 114
Fotios 345, 346
Frankel 68
Frederik (II.) 344, 350, 358
Frigya 336
Fritsch (E.) 46
Fudâli (Fudâlî) 118, 194, 237, 238
Fulbert (Aziz) 349
Fulda 180
Fulgence, Aziz 336
Fustat 74

G
Gagnebet (R.) 35, 337, 407, 408, 410, 411, 437, 488, 606, 607, 608, 612
Gallay (Paul) 318, 319, 332, 337
Galya 336
Gamaliel 50, 325
Gandillac (Maurice de) 274, 333
Garcin de Tassy 194
Gardeil (A.) 35, 453, 455, 464, 548, 564, 565, 568, 592, 619, 630
Gardet, Louis 11, 14, 15, 16, 17, 35, 61, 68, 81, 86, 91, 96, 100, 105, 113, 146, 150, 313, 354, 366, 413, 428, 473, 504, 635
Garrigou-Lagrange 441, 455
Gaudefroy-Demonbynes 44
Gauthier (Léon) 36, 66, 113, 193, 393, 395, 398, 416, 417, 429, 622
Gazali, Ebu Hamid (Ghazâlî,Abû Hamid) 11, 17, 21, 34, 43, 46, 81, 91, 94, 97, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 127, 130, 139, 140, 142, 149, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 188, 189, 192,

193, 194, 199, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 232, 251, 269, 281, 285, 300, 303, 304, 311, 321, 323, 330, 332, 335, 349, 350, 351, 354, 356, 369, 376, 386, 394, 395, 398, 399, 417, 419, 424, 425, 429, 430, 457, 463, 464, 470, 472, 483, 485, 493, 510, 511, 513, 514, 520, 529, 534, 535, 540, 541, 554, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 574, 606, 622, 623, 629, 633, 636, 637, 640, 641, 655
Gazze 74
Georgios Scholarios 345
Gerbert 349, 361
Ghellinck (J. de) 244, 360
Gilbert de la Porrée 371, 378, 403, 431
Gilbert de Nogent 353
Gilson (Etienne) 31, 35, 145, 183, 315, 324, 338, 367, 372, 387, 388, 389, 390, 400, 411, 412, 415, 421, 425, 426, 432, 433, 435, 471, 472, 474, 650, 667
Glorieux (P.) 395, 396, 397
Glotz 44
Goichon (A.M.) 34, 113, 120, 121, 512
Goldziher (I.) 35, 47, 49, 50, 53, 54, 59, 62, 68, 69, 72, 73, 74, 79, 83, 89, 97, 105, 106, 120, 131, 155, 197, 208, 580, 586, 588, 635
Gonet 436
Goodenough (F.R.) 302
Grabmann (M.) 246
Gratien 244
Gregorios (IX.) 276, 284, 285, 286, 287, 294, 297, 308, 309, 310, 311, 314, 318, 319, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 345, 348, 360, 371, 374, 393, 431, 466, 508
Gregorios Palamas, Selanik Başpiskoposu 294, 330, 345, 431, 466
Guidi (Michelangelo) 76, 648
Guillaume de Moerbeke 360
Guillaume de St.-Thierry 370, 371, 380
Gundissalvi (Dominicus) 150, 279, 356, 358, 387
Gunsalve, *Burgos* piskoposu 358

H
Haarbrücker 205
Hacı Kalfa (Hâjji Khâlife) 194
Hadrianus (Roma İmparatoru) 62
Halep 112, 194, 257, 279, 535
Halphen 44
Hammâd 68
Hanbeliler, Hanbelilik 12, 21, 22, 23, 57, 59, 79, 87, 88, 91, 92, 95, 117, 134, 135, 136, 138, 303, 327, 349, 468, 505, 575, 577, 578, 588, 635, 677, 678
Hanefiler 74, 88, 95, 96, 97, 112, 490, 491, 492, 493, 497, 521, 528, 529, 531, 536, 554, 561, 598
Hanotaux 129, 416
Hariciler 53, 58, 60, 61, 77, 94, 209, 214, 692
Hârizmi (al-Hwârizmi) 79, 139, 158, 159, 160, 161, 162
Harnack 240, 329
Harran 75, 281
Harun Reşid (Harûn al-Rashîd) 69, 71, 346, 347
Hasan el-Basrî (Hasan al-Basrî) 77
Hattâbi (Hattâbî) 70
Havran 269
Havva 52
Hayali (Khayâlî) 194
Hayyât (al-Khayyât) 76, 90, 215
Hegel 364, 437, 669
Helenizm 45, 46, 265, 272, 313, 325, 331, 340, 346, 625
Hell (J.) 194, 199
Heller (Bernard) 45
Hemedan 113

Herakleitos 141
Heraklius, Bizans imparatoru 282
Hereford 354
Herevi (al-Harawî) 21, 57, 135, 137, 138, 677, 678
Hermann, Alman 358
Hermes 437, 507
Herodotos 317
Heykel Paşa (Haykal Pasha) 493, 514
Hıristiyan teolojisi 13, 15, 17, 18, 19, 27, 29, 66, 132, 134, 136, 187, 240, 265, 266, 313, 321, 376, 426, 427, 444, 487, 499, 500, 569, 595, 604, 605, 610, 613, 633, 634, 639, 653, 675, 677
Hızır (Khidr) 582
Hicaz 44, 58, 73, 97
Hilarius, Aziz 336, 337
Hilduin 348
Hillel 526
Himyer 44
Hindistan 76, 95, 117, 120, 121, 132, 202, 590
Hipokrates 273
Hippon
Hira 268, 274, 278
Hitti 44, 48, 205, 208
Hocedez 361
Hodeiri (al-Khodeirî) 98, 205, 217, 252, 647
Homeros 140, 314, 317
Hommel (F.)
Horasan 97, 105
Horeb 310
Horovitz (S.) 56, 321
Horten (Max) 36, 86, 96, 99, 112, 116, 194, 227, 232, 352, 388, 393, 480
Hubeyş (Hubaysh) 273
Huderî (Khudarî) 44, 48, 72
Hugues de St. Victor 179, 181, 182, 244
Hume (David) 523
Humus 274
Huret (Roland) 476
Huseyn b. Ali b.Ebi Talip (Husayn b. 'Alî b.Abî Tâlib)
Husic (İsaac) 350, 420
Hüseyn, Taha (Husayn Tâhâ) 39, 44, 49, 69
Hüsrev 278

I-İ
Irak 57, 58, 73, 96, 97, 123, 353
İbas 272, 278
İbn el-Nedim (Ibn al-Nadîm) 139, 149, 161, 162, 276, 333
İbni Arabi, Muhyiddin (Ibn 'Arabî, Muhy al-Dîn) 335
İbni 'Asâkir 85, 87, 88, 90, 91, 92, 98, 202, 443
İbni Dureyd (Ibn Durayd) 71
İbni Hanbel, Ahmed (Ibn Hanbal, Ahmad) 55, 74, 84, 87, 88, 91, 125, 129, 135, 137, 138, 198, 202, 443, 504, 526, 582, 677
İbni Hazm (Ibn Hazm) 38, 46, 80, 91, 112, 135, 138, 192, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 259, 288, 289, 311, 354, 391, 428, 550, 654
İbni İshâk (Ibn Ishâq) 195
İbni Kayyim el-Cevziyye (Ibn Qayyim al-Jawziyya) 68
İbni Rüşt (Ibn Rushd) 19, 27, 100, 102, 113, 122, 131, 156, 166, 281, 299, 300, 302, 304, 311, 351, 352, 355, 357, 358, 359, 360, 364, 365, 375, 386, 388, 390, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 425, 426, 428, 429, 430, 464, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 499, 505, 511, 529, 580, 622, 627, 655, 669
İbni Sina (Ibn Sînâ) 14, 19, 27, 106, 113, 114, 115, 116, 122, 144, 149, 150, 225, 234, 279, 302, 310, 311,

314, 322, 324, 330, 339, 349, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 366, 370, 372, 375, 381, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 398, 399, 403, 413, 414, 415, 416, 417, 425, 426, 427, 430, 432, 433, 442, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 499, 511, 512, 525, 543, 580, 627, 646, 649
İbni Teymiyye (Ibn Taymiyya) 12, 49, 59, 79, 117, 125, 127, 135, 137, 138, 214, 327, 574, 575, 589, 654, 677, 678
İbni Tufeyl (Ibn Tufayl, Abubacer) 351, 357, 429, 478
İbni Tumert (Ibn Tûmart) 97, 354
İbrahim, Peygamber 12, 45, 46, 118, 146, 211, 489, 496, 677
İhvân-ı Safâ 155
İkrime ('Ikrima) 55
İlya 269, 279, 310
İmam Malik (Mâlik b. Anas) 579
İncil 22, 45, 46, 50, 137, 138, 161, 176, 306, 309, 310, 587, 609
İngiltere 117, 121, 354
İran 48, 60, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 97, 105, 114, 121, 122, 128, 268, 269, 274, 277, 278, 279, 313, 314, 320, 478
İrenaeus, Aziz 284, 288, 289, 317, 325, 326, 327, 329, 336, 338
İsa, Peygamber 12, 45, 46, 66, 71, 195, 197, 202, 244, 247, 250, 267, 274, 277, 281, 302, 305, 306, 325, 327, 333, 347, 438, 477, 494, 497, 498, 577, 582, 597, 620, 625
İsaac (A. T.) 36, 349, 350, 355, 357, 420
İsidore, Sevilleli (Aziz) 139, 148, 179, 180, 336
İsmail (R.) 47, 50
İsmaililer 11, 480
İspanya 48, 69, 102, 179, 322, 336, 347, 350, 351, 353, 354, 358, 371, 429
İsraeli 349, 355
İstanbul 34, 48, 52, 90, 98, 112, 120, 122, 205, 208, 232, 257, 258, 270, 290, 312, 431, 580
İşaya 51
İtalya 319, 344, 353, 357, 358, 419
İvanka (E. von) 334
İznik 243, 290

J

Jacques, Venedikli 37, 145, 187, 269, 272, 337, 339, 344, 359, 402, 415, 432, 439, 452, 487, 533
Jacquin, (A.M.) 367, 368, 369, 370
Jalabert 61, 62
Jean (XXI) 37, 64, 66, 246, 269, 270, 272, 275, 282, 283, 308, 309, 330, 332, 335, 343, 348, 356, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 370, 380, 381, 382, 387, 388, 390, 399, 400, 401, 403, 429, 436, 453
Jean de Jandun (Jandunlu Jean)
Jean de la Croix, Aziz 309, 335
Jean de St 436
Jean de St. Thomas 436
Jeffery (A.) 52
Jehudah, Ha-Levi
Jerom (Aziz) 304, 312
Joachim de Flore 391
Journet (Charles) 441, 506
Jugie (M.) 36, 269, 282, 283, 289, 430, 431
Julianus (Dönek, Roma İmparatoru) 62
Julien (Ch. M.) 48
Justinus (Aziz) 289, 314, 316, 324, 325, 326, 327
Juynboll 586
Jüstinyen 278

K

Ka'b al-Ahbâr (Ka'b al-Akhbâr)
Kabe 69
Ka'bi (Ka'bî) 207

Kabil 120
Kaderiler 65, 78, 87, 93, 197, 198, 213, 257, 656
Kadıköy 268, 269, 272, 278, 289
Kahire 12, 13, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 57, 60, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 80, 81, 90, 91, 96, 98, 101, 105, 108, 111, 112, 113, 117, 120, 121, 123, 124, 129, 132, 133, 135, 137, 138, 144, 149, 150, 157, 161, 169, 175, 195, 199, 200, 202, 205, 208, 213, 217, 222, 227, 230, 232, 237, 252, 257, 279, 300, 303, 311, 314, 316, 321, 322, 348, 398, 416, 417, 420, 424, 457, 459, 470, 471, 473, 479, 483, 493, 504, 520, 533, 535, 553, 570, 603, 628, 629, 647, 648, 664
Kalde 278
Kant (Kantçı) 440, 443, 500
Kapadokya 276, 284, 285, 286, 288, 291, 293, 294, 308, 317, 318, 320, 324, 329, 331, 334
Karaitler 420, 422
Kâsım (Qâsim, Ebubekir'in amcası) 56
Katolik 13, 14, 15, 16, 17, 29, 176, 194, 240, 243, 268, 269, 271, 274, 278, 280, 281, 327, 328, 329, 396, 397, 427, 430, 439, 451, 466, 468, 469, 494, 495, 506, 548, 562, 566, 567, 569, 586, 588, 592, 593, 604, 630, 651, 652, 670
Kayseri (Filistin'deki) 276, 318
Kevseri (Kawtharî) 31, 73, 88, 91, 94, 95, 112, 200, 205, 252, 257
Kıpti 75, 270, 277
Kierkegaard 439, 468
Kiev 431
Kilwardby 363, 400, 404, 405, 407
Kindi 113, 114, 155, 274, 347, 353, 354, 356, 357, 399, 478
Kisa'i 72
Kitab-ı Mukaddes 45, 46, 51, 66, 180, 187, 245, 275, 288, 299, 303, 309, 312, 313, 317, 327, 332, 385, 404, 405, 415, 454, 467, 566, 567, 569, 571, 573, 587, 597
Klinge 272
Kokovtzov 350
Konfüçyüs 668
Konstantin 132, 371
Köln 415, 565
Köprülü 252
Kraus 208, 225, 272, 273, 316, 357, 638
Kremer 48, 199
Ksenokrates 481
Kudüs 45, 106, 270, 289, 584
Kûfe 53, 58, 71, 113, 268, 273, 581
Kundurî 101
Kur'an 12, 16, 17, 22, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 89, 91, 93, 98, 100, 103, 109, 110, 114, 116, 121, 123, 127, 129, 130, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 146, 148, 156, 157, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 190, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 204, 206, 210, 212, 216, 218, 219, 227, 238, 242, 255, 257, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 306, 307, 311, 313, 322, 333, 353, 354, 355, 370, 382, 400, 431, 443, 457, 465, 467, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 485, 488, 489, 490, 491, 496, 501, 504, 505, 506, 507, 510, 514, 515, 516, 526, 535, 545, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 555, 560, 561, 562, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 588, 589, 590, 591, 594, 595, 596, 600, 601, 602, 604, 606, 614, 623, 624, 625, 629, 630, 634, 635, 636, 638, 639, 641, 656, 657,

658, 677
Kureyş 60, 70
Kurtuba 48, 113
Kuteybe 62, 68, 72
Kuzey Afrika 48, 102, 118

L
Labaume 52
Labourdette 36, 441, 454, 455, 456, 509, 604, 609, 612, 668
Lagrange 66, 301, 441, 455
Lakâni 100, 118, 119, 192, 230, 237, 238, 239, 251, 383, 482, 491, 549
Lammens 46, 59, 62, 269, 282, 283, 586
Lane-Poole 44
Lanfranc 363
Lang 548, 565
Laon 370
Laoust 36, 38, 47, 59, 60, 79, 91, 115, 117, 132, 214, 570, 574
Laplace 36, 332
Latran 245
Laurent 430
Lavaud 246
Lebreton 66
Leibniz 467, 510, 596
Leon 36, 388, 393, 395, 416, 417, 429, 437, 622
Leroy 31
Le Strange 48
Levi della Vida 44, 59, 60
Loenertz 430
Lombard 192, 243, 244, 291, 352, 377, 378, 382, 385, 405, 431, 498, 618
Lossky 37, 295, 431, 467, 502
Lubac 37, 301, 302, 303, 306, 329
Lucaris 431
Luciani 36, 38, 100, 102, 103, 113, 118, 194, 220, 237, 421, 470, 520, 521, 532, 540, 544, 549
Lukianos 275, 31
Lullus 523
Luther 431, 434, 435, 439, 468, 494, 500, 587, 593

M
Mabillon 348
Macaristan 360
Macdonald 37, 69, 76, 78, 85, 95, 96, 105, 139, 194, 280, 295, 358, 481, 586
Madkour 37, 70, 101, 142, 144
Magnin 68, 721
Magrib 97, 350, 351, 357
Maimonides 17, 37, 100, 101, 279, 351, 354, 355, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 480, 481, 506, 538, 614, 655
Malikiler 74, 88, 98, 102, 119, 554
Malouf 279, 281
Mandonnet 34, 37, 285, 353, 385, 394, 398, 399, 563, 564
manikeist 64, 76, 78, 217, 218, 284, 316, 328
Mansion 357, 414, 721
Manuel 44, 353, 431, 475
Marcel 436
Marcilius 401
Marcion 45
Marçais 35, 44, 48, 346
Margoliouth 62
Maritain 13, 14, 37, 145, 183, 187, 337, 339, 409, 415, 432, 439, 452, 487, 533, 609
Marrou 148
Marston 389
Martin 147, 354, 377, 417, 419, 424, 425
Marx 364, 669
Massignon 12, 13, 14, 31, 37, 63, 72, 74, 76, 99, 101, 106, 117, 134, 135, 138, 140, 193, 215, 281, 348, 354, 502, 525, 529, 583, 647, 664, 672
Matteo 46
Maturidi 25, 43, 95, 96, 97, 112, 115, 194, 316, 322, 348, 351, 383, 429,

460, 482, 490, 492, 493, 514, 521, 550, 554, 561, 603, 610, 632, 635, 648, 654
Maximus 270, 284, 286, 287, 289, 290, 294, 329, 341, 348
mazdeist 63, 64, 67, 296, 316
Mazdeistler 64
Mecuc 52, 202
Mecûsiler 63
Medine 43, 44, 47, 49, 53, 58, 62, 69, 73, 74, 101, 198, 572
Mehdi 69, 278
Mehmesâni 72
Mehmet Ali Paşa 124
Mehren 113, 393, 395, 443
Mekke 53, 62, 69, 101, 120, 305, 572, 584, 636, 688, 691, 696
Mekki 12, 106, 483, 534
Melanchton 548, 587
Melkiler 159, 272
Memluklular 97
Me'mun 69, 75, 83, 314, 346
Menasce 31, 37, 64, 76, 522, 638
Merakeş 113
Meridier 297, 508
Mesnard 435
Mes'ud b. Şeybe
Mes'udi 59
Mevsili 68
Mez 48
Mezopotamya 63, 75
Mısır 13, 48, 96, 97, 106, 118, 120, 121, 123, 125, 132, 133, 194, 221, 269, 270, 271, 277, 279, 280, 281, 306, 312, 314, 317, 351, 645, 647
Michel 34, 128, 269, 358
Michel Scot 358,
Mieli 140, 155
Mill 651
Minucius Felix 317
Mitra 328
Moghila 431
Moğol 48
Monneret de Villard 350, 353, 355, 361, 430, 431
monofizit 62, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 277, 289, 425
Monofizitler 268, 269, 273
monotelit 270, 281, 284, 289
Montagne 49
Mu'aviye 47, 58, 59, 61, 85, 94, 282, 283
Muberred 71
Mufeddel 72
Muhammed 16, 34, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 57, 60, 61, 65, 70, 72, 94, 111, 119, 120, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 195, 196, 198, 201, 203, 211, 218, 223, 224, 226, 238, 241, 242, 251, 269, 270, 271, 353, 354, 465, 475, 479, 483, 490, 491, 496, 534, 547, 554, 569, 570, 581, 582, 583, 590, 602, 626, 629, 631, 634, 640, 641, 642, 646, 647, 649, 654, 655, 657, 658
Muhâsibi 52, 106
Muhtedi 67
Muktefi 68
Munk 37, 420, 421, 422, 425, 480
Mûsâ 66, 85, 88, 351
Musta'in 68
Mu'tasım 83, 271
Mu'temid 271
Mu'tezililer 12, 49, 65, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 93, 94, 96, 97, 128, 133, 137, 138, 209, 216, 226, 255, 300, 316, 322, 333, 340, 425, 426, 427, 460, 462, 467, 480, 492, 505, 512, 514, 515, 516, 517, 549, 576, 577, 578, 580, 584, 600, 623, 638, 646, 660, 683
Muvahhitler 48, 357, 464, 478, 630
Müslim 195, 582, 629

N
Nabih Faris 108
Naccariler 93, 94

Nader 76
Nallino 76, 77
Napoli 344, 353
Napolyon 120
Narses 278
Nau 33, 38, 269, 271
Nazzâm 67, 76, 78, 84, 480, 481, 648
Neckham 360
Nemesius 290
Nesefî 96, 115, 252, 351, 482, 550, 554, 556, 559, 561
Nestorius 278
Nesturiler 159, 256, 268, 269, 270, 272, 274, 281
Neumark 420
Nicholson 38, 69, 106
Nicolas 344, 431, 438, 439
Nişabur 97, 101, 107
Nöldeke 38, 52, 53, 54, 208
Nusaybin 271, 272, 278, 279, 280
Nuveyri 68
Nyberg 76, 80, 215

O-Ö
Obermann 105
Ohsson 194
Origenes 274, 275, 276, 284, 285, 288, 289, 293, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 317, 328, 329, 330, 331, 335, 360, 365
Osman 47, 50, 53, 58, 60, 61, 70, 112, 120, 121, 122, 123, 126, 130, 150, 197, 202, 204, 219, 321, 383, 572, 573
Oxford 38, 48, 225, 344, 404, 405, 408, 432
Öklides 142
Ömer bin Abdülaziz 107

P
Paduva 429
Pantaenus 317
Paris 15, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 48, 49, 52, 61, 62, 66, 69, 72, 102, 105, 107, 113, 120, 121, 124, 129, 140, 142, 145, 148, 183, 193, 194, 225, 244, 246, 268, 269, 271, 272, 274, 279, 285, 297, 301, 309, 318, 332, 338, 344, 348, 349, 353, 358, 362, 364, 365, 367, 370, 388, 390, 392, 395, 397, 398, 399, 404, 409, 411, 421, 431, 432, 435, 441, 452, 476, 506, 508, 526, 565, 664, 667, 670
Pascal 104, 107, 146
Patton 74, 83
Paul 16, 45, 50, 273, 279, 316, 318, 332, 350, 357, 638
Peckham 388, 400
Pellat 353
Pepin 348
Pérès 49, 69
Pers
Philippe 244, 498, 499
Philon 45, 66, 147, 301, 302, 304, 308, 309, 311, 328, 575
Pierre 37, 64, 192, 243, 244, 291, 328, 353, 354, 355, 382, 388, 399, 431, 435
Pierre Damien 328
Pierre le Vénérable 353, 354, 355
Pierre Lombard 7, 192, 243, 244, 382, 431
Pines 98, 99,
Platon 19, 45, 66, 141, 144, 151, 177, 179, 273, 285, 286, 287, 311, 315, 317, 321, 322, 328, 334, 339, 347, 355, 371, 374, 386, 472, 474, 475, 476, 481, 486, 528, 667, 668, 674
Platonov 44
Plotinos 285, 286, 321, 334, 339, 476
Plutarkhos 147
Pococke 194
Porfirios 158, 272, 273, 287, 323, 334, 347, 476
Pretzl 52, 53, 98, 99, 238
Proclos 274, 355, 356, 357, 476

Protestan 15, 29, 223, 319, 401, 431, 435, 436, 439, 451, 465, 466, 467, 468, 469, 494, 495, 496, 501, 510, 515, 548, 567, 571, 587, 590, 593, 597, 604, 609, 610, 618, 627
putperest 45, 159, 160, 274, 316, 317, 419, 421, 422, 423, 638
Pythagoras 311, 321

Q-R
Quadri 475
Raban Maur 139, 180
Rabeau 467, 468, 469
Râfizi 53, 93
Raymond Martin 354, 377, 417, 419, 424, 425
Renan 121, 122, 272, 395
Rıza 37, 38, 47, 59, 131, 132, 589, 590
Richard 372, 373, 382
Richard de St.-Victor
Ricoldo de Montecroce
Rigaud 406, 407
Ritter 34, 79, 90, 205, 207, 232
Roland 4, 406, 476
Roma 44, 45, 46, 73, 76, 147, 148, 176, 282, 319, 327, 346, 355, 430
Roscelinus 361, 363
Rummâni 70
Rusa'i 71
Rusya 121
Ryckmans 44

S
Saba 44
Sabii 44, 75, 686
Safariler 48
Safi Ebu l-Feda'il b. el-Assâl
Sahabe 53, 55, 58, 72, 125, 165, 168, 170, 211, 560, 582, 586, 588, 589, 591, 630
Sahir el- Kelemâvi 60
Sahte-Aristoteles 356, 366
Sahte-Dionizos 284, 287, 288, 294, 302, 303, 329, 333, 348, 360, 366, 379, 387
Sahte-Macaire 295
Salahaddin 314, 483
Sale 46
Salman 419
Salomon 37, 350, 358
Samanoğulları 48
Sarachek 418
Sarkis 38, 115, 116, 117, 208
Sarton 38, 75, 140, 150, 155, 158, 161
Sâsâni 69, 271, 278
Sauter 272
Sauvaget 44, 45
Sauvaire 62
Sbath 279, 280
Schacht 74
Schlatter 38, 495, 515, 597, 610, 618
Schleiermacher 240, 468, 593
Schmölders 105, 549
Scholarios 345, 430, 431, 466
Schürer 45, 728, 769
Screiner 728
Sebai 68, 313, 314, 728, 760
Sekafi 71, 728
Selanik 431, 713, 728
Selçuklular 48, 97, 728
Se'lebi 728
Selib Sami Paşa 728
Semerkand 728
Semerkant 95, 96, 348
Sens konsili 728
Senûsi 38, 94, 100, 118, 192, 194, 230, 237, 238, 239, 251, 383, 470, 482, 484, 544, 556, 557, 558, 559, 560, 579, 632, 637, 638, 645
Septimus Severus 317
Sergius 270, 272, 273, 274, 282
Severus 269, 271, 272, 274, 277, 279, 317
Severus Sebokt 272
Seville 148, 179, 180
Seybold 62

Seyyid Ahmed 46
Sibeveyhi 71
Sicilya 344, 353, 357
Siger de Brabant 37, 386, 394, 395, 396, 398, 399
Slane 36, 52, 86, 111, 116, 174, 175, 420, 457, 484, 503, 527, 584
Smith 105
Snouck 195
Sofistler 209, 549
Sokrates 141, 311, 391, 481, 549
Sophronius 62, 270, 289
Soto 563
Spencer 188, 189
Sperber 195
Steenberghe 344, 395
Steinschneider 75
Stoa 286, 308, 321, 334
Stolz 444
Stoudion 346
Strack 45, 729, 741
St. Victor Okulu 352, 360, 363, 371, 372
Subki 101, 102
Sukkeri 71
Sumnânî 39, 112, 257, 527, 531, 535, 537, 539, 540, 541, 548, 553, 554, 555, 557, 560, 561
Suriye 13, 57, 58, 59, 63, 96, 97, 106, 120, 123, 150, 268, 269, 270, 271, 277, 280, 306, 314, 350, 353
Suyuti 39, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 70, 98, 486
Sünni 12, 15, 54, 60, 80, 115, 199, 209, 224, 232, 314, 478, 479, 490, 545, 546
Süryani 63, 70, 75, 155, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 281, 302, 312, 313, 314, 353, 366, 476, 647
Sweetman 32, 268
Synave 418
Szigeti 361
Şafii 21, 88, 95, 105, 106, 107, 114, 115, 119, 492, 526, 529, 554, 588
Şam 17, 27, 43, 47, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 67, 68, 75, 85, 113, 265, 269, 270, 282, 283, 284, 313, 344
Şamlı Yuhanna 62, 64, 65, 192, 243, 244, 265, 274, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 324, 341, 342, 344, 377, 378, 385, 413, 414
Şarlman 347
Şehristânî 38, 53, 114, 115, 116, 118, 192, 205, 208, 213, 214, 215, 223, 225, 226, 251, 258, 288, 289, 415, 419, 420, 470, 481, 483
Şelebi 232
Şibli 106
Şii 24, 50, 53, 54, 60, 61, 71, 106, 115, 116, 128, 156, 205, 208, 209, 212, 214, 218, 321, 478, 510, 517, 531, 646
Şirâzi 12
Şu'ubi 48, 69

T
Taberi 47, 54, 577, 578, 580
Taftazânî 39, 96, 115, 116, 118, 192, 194, 229, 232, 233, 239, 251, 291, 295, 383, 482, 645
Taglib 269
Talha 58, 94
Talmud 45, 56, 63, 526
Taşköprüzade 52
Tempier 398, 399, 400
Teophilos 313, 317
Tertulianus 309, 327, 328, 336, 379
Tevrat 22, 45, 46, 63, 137, 138, 161, 590, 592
Themistius 355, 357, 359, 363, 390, 393, 398
Theodor 272, 275, 276, 289, 298, 299, 300, 312
Theodoret 299, 300, 307
Theodoros 281
Theodotion 312

Thierry 347, 371
Thomas 15, 17, 35, 38, 66, 78, 105, 108, 140, 183, 184, 185, 186, 192, 220, 226, 233, 235, 243, 244, 246, 247, 248, 274, 285, 291, 328, 330, 338, 339, 343, 350, 357, 359, 362, 364, 368, 369, 370, 375, 377, 378, 380, 381, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 442, 443, 453, 454, 464, 471, 487, 498, 499, 508, 515, 545, 563, 565, 568, 594, 606, 608, 609, 610, 615, 619, 620, 640, 651, 661, 665, 667, 668, 669
Timotheus 273, 278, 289
Tixeront 329, 337
Tkatsch 44
Tlemsen 118
Toledo 279, 344, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 371, 378, 386, 390, 398, 419
Tor Andrae 271
Toussaint 66
Trente konsili 494, 495
Tritton 18
Tunus 35, 68, 116, 190, 232, 251, 313
Tûs 105, 107, 115
Tûsi 115
Türkiye 95, 121, 194

U
Ukberi Ebu'l Bekâ
Umman 71
Urfa 269, 272
Überweg-Geyer 272

V
Vahabi 49, 589
Vajda 39, 40, 76, 102, 349, 350, 420, 421, 429
Valla 437
Varro 347, 348, 379
Vâsık 67
Vâsitî 70
Vatikan 14, 350, 455, 566, 611
Vaux 39, 113, 194, 358, 359, 363, 386, 387, 388, 389, 391, 395, 400, 414
Vehb bin el-Münebbih 56
Velid 65
Ventura 349, 422
Victorinler 181, 352, 365
Vignaux 363
Vitoria 437, 563, 564
Vyver 355

W
Weir 69
Wellhausen 59, 69, 195
Wensinck 11, 39, 57, 90, 95, 103, 105, 195, 196, 198, 199, 200, 208, 216, 222, 237, 491, 493, 496, 502, 549, 550, 552
William 434, 609, 660
Wolff 237
Wolfson 18, 301, 302, 328, 419
Wulf 400
Wust 85

Y
Yahudi 45, 46, 50, 56, 63, 66, 67, 75, 131, 153, 155, 159, 160, 195, 197, 209, 217, 218, 219, 271, 280, 283, 293, 301, 325, 349, 350, 351, 354, 355, 358, 371, 418, 420, 424, 429, 472, 477, 481, 506, 508, 577, 590, 592, 595, 638, 650
Yahya 68, 269, 270, 272, 273, 425, 481, 582
Yakup 269, 272, 277
Yecuc 52, 202
Yeremya 51
Yeşu 51
Yuhanna 62, 64, 65, 192, 243, 244,

265, 267, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 306, 324, 341, 342, 344, 360, 361, 377, 378, 385, 413, 414, 425, 431
Yuhanna Philoponus 272, 279, 425
Yunanistan 314, 317, 320, 371, 481
Yunanlılar 268, 319, 325, 430
Yunus 211

Z
Zâhiri 91, 138
Zambaur 44
Zemehşeri 70, 79, 577, 580
Zenon 278
Zettersteen 71
Ziegler 194
Zubeyr 94
Zwingli 435

III. Zikredilen Eserler ve Makalelerin Listesi
Yazarların adlarının alfabetik sırasına göre

Yazarların Notu: Çevirilerinde Arapça veya yabancı eserlerin adlarını zikrettiğimiz biçimde bıraktık.

A

Abbâs Mahmûd
Al-Islam wa l-tajdîd fî Mısr (Adams'ın çevirisi),

'Abd al-Bâqî (Muh. Fu'âd)
Tafsîl âyât al-qur'ân al-hakîm (Labauma'nın çevirisi),

'Abd al-Jalîl
Le Coran et la penseé musulmane (ETI),

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, bkz. Baghdâdî.

'Abd al-Rahîm b. 'Alî
Kitâb nazm al-farâ'id,

'Abd al-Rahmân al-Akhdarî
Sullam,

'Abd al-Râziq (Mustâfâ)
İntroduction â la philosophie musulmane,
Abduh'un *Risâla*'sinin Fransızca'ya çevirisi ve giriş,

'Abd al-Râzzâk al-Hasanî
al-Sâbi'a qadîman wa hadithan,

'Abd al-Sami' al-Batal
Risâlat al-mash 'alâ l-khufaayn wal-jawrabayn wa l-salât fî l-na'layn,

'Abd al-Wâhid al-Marrâkûshî
al-Mu'jib fî talkhîs akhbâr al-Maghrib,

'Abduh (Muhammed)
Commentaire de Dawwânî,
Face âl'Islâm et â la question musulmane (mak.),
Al-faylasûf Abû l-Walid Muhammad Ibn Rushd,
L'Islâm et le christianisme face â la science et â la civilisation,

Risâlat al-tawhîd,
Risâlat al-Wâridât (Traités des inspirations mystiqus),
Tafsîr,
(Afgani'nin Farsça yazılmış) Réfutation des Matérialistes'inin Arapça'ya çevirisi,
Abélard (Pierre)
Dialectica,
Historia Calamitatum,
Introd. Ad theologiam,
Sic et non,
Theologia christiana,
Tractatus de unitate et trinitate divina,
Abû l-'Atâ' al-Baqarî
Les confessions de Ghazâli,
Abû l-Barakât b. Kabar
La lampe des ténèbres (Misbâh al-zulma),
Répınse aux musulmans,
Abû l-Baqâ' al-'Uqbarî
Al-Tabyîn fî masâ'il al-khilâf bayn al-basriyyîn wal-kûfiyyîn,
Abû l-Husayn al-Malatî
Radd ahwâ wa l-bida,
Abû Rîda
Al-Hadâra al-islâmiyya fî l-qarn al-râbi' al-hijrî (Mez'in çevirisi),
İbrâhîm b.al-Sayyâr al-Nazzâm wa arâ'uhu al-kalâmiyya al falsafiyya,
Madhhab al-dharra 'ind al-muslimî (Pinès'in çevirisi),
Abû 'Udhba
Al-Rawda al -bahiyya,
Ebû Zahra (Muhammad)
Muhâdarât fî l-nusrâniyya (Les étapes parcourues par les croyances des chrétiens),,
Actes des Apôtres,
Adam de Paris
Liber de intelligentiis,
Adams (Charles)
Islam and Modernism in Egypt,
Afghânî (Jamal al-Dîn)
La réfutation des matérialistes,
Agricola (Rudolphe)
De inventione dialectica,
Alî Hasan Abd al-Qâdir
al-Madhâhib al-islâmiyya fî tafsîr al-Qur'ân (Goldziher'in *Richtungen*'inin çevirisi),
Albert le Grand
Commentaires des Métaphysiques,

Commentaire des Sentences,
Somme theologicae (Albert'e mal edilen),
Aleandrre du Pont
Le Roman de Mahon,
Alonso (Manuel)
Averroès (textos documientos),
Andalus dergisinde yayınlanmış makaleler,
1). *Notas sobre les traductares toledanos Domingo Gundisalvi Juan Hispano*,
2) *La fuentes literarias del "Liber de Causis"*,
Amer (Ali)
The spirit of Islâm,
Amidî
Abkâr al-abkâr,
Amîn (Ahmad)
Afghânî üzerine makale (*Fayd al-Khâtir*'de),
Duhâ al-islâm,
Fajr al-islâm,
Zuhr al-islâ,
Amîn (Uthman)
Muhammed Abduh,
Le stoicisme chez les Arabes,
Anbârî
Al-Insâf fî masâ'il al-khilâf bayn albasriyyîn wa l-kûfiyyîn,
Ancona (A. D.)
La leggenda di Maometto in Occidente (mak.),
Andrae (Tor)
Mohammad, sein Lben undsein Glaube,
Der Ursprung des Islams und das Christentum (mak.),
Anselme de Cantorbery (Saint)
Cur Deus homo,
De fide Trinitatis,
Monologion,
Proslogion,
Aristote
L'âme (De anima),
Analytiques (Premiers et Secondes),
Catégories,
De coelo et mundo,
De generatione et corruptione,
Histoire des Animaux,
Métaphysique,
Météores,
Organon,
Perihermeneias,

Physique,
Poétique,
Politique,
Rhétorique,
Sophisme,
Topiques,
Aristote (Pseudo-)
Liber de Causis,
Secretum secretorum,
Théologie (Uthûlûjiyya),
Arnou (P.)
Platonisme des Pères (DTC),
Ash'arî (Abû l-Hasan)
Maqâlât al-islâmyyîn,
İbâna 'an usûl al-diyâna (Exposé des sources (ou fondements) de la religion),
Asin Palacios (Miguel)
Abenhazam de Cordoba su Historia critica de las ideas religiosas,
El Averroismo teologico di Santo Tomas de Aquino (mak.),
Le Espiritualidad de Algazel su sentido cristiano,
El justo medio en la creencia compendio de teologia dogatica (Gazali'nin *İktisâd*'ının çevirisi),
Los origenes de la teologia escolastica (mak.),
Athenagore
Apologie,
Supplique au sujet des chrétiens,
Attâr
Tadhkirât al-awliyâ',
Augustin (Saint)
De civitate Dei,
Confessions,
De doctrina christiana,
De libero arbitrio,
De Ordine,
Epistolae,
In Psalmos,

B
Bacon (Roger)
Opus Majus,
Baghdâdî (Abd al-Qâhir)
Farq bayn al-firâq,
Kitâb usûl al-dîn,
Bahya b. Paqûda
Hidâya ilâ farâ'id al-qulûb (Les devoirs des coeurs),

Bâcûrî (İbrâhîm)
Hâshiyâ... 'alâ jawharat al-tawhîd (Commentaire de la Jawhara),
Balâdhûrî (Ibn Ishaq)
Futûh,
Bannânî
Commentaire du Sullam,
Bâkılânî (qâdî Abû Bakr)
I'jâz al-qur'ân,
Tamhîd,
Bardenhewer
Geschichte der Allkirchlichen Literatur,
Bardy (G.)
La littérature patristique des "Qaestiones et responsiones" sur l'Ecriture sainte (*RB*),
La règle de la foi d'Origène (mak.),
Théodoret (DTC),
Bar Hebraus (Grégoire Abû l-Faraj)
Chronique ecclésiastique,
L'entretien de la sagesse,
Batrth (Karl)
Kirchliche Dogmatik,
Baumstark (A.)
Aristoteles bei den Syrern,
Griescishe Philosophen und ihre Lehren in den syrischen Literatur,
Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles,
Baydâwî
Anwâr al-tanzîl,
Tawâli' al-anwâr,
Beaurecueil (S. De)
Ghazzâlî et Saint Thomas d'Aquin (*BIFAO*),
Beçker (C.H.)
İslâm (mak.),
Islamstudien,
Papyri Scholl-Reinhardt,
Bédoret (H.)
Les premières traduction tolédanes de philosophie (mak.),
Bel (A.)
La religion musulmane en Berbèrie,
Bergson (Henri)
L'intuition philosophique (*La Pensée et le mouvant* içinde),
Billerbeck bkz. Strack
Blachère (Régis)
Le Coran,
Boer (T) de)

Geschichte der Philosophie im Islam,
Ikhwân al-Safâ'(EI),
Mantiq (EI),
Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Asgleich durch Ibn Roschd,
Bonsirven (J.)
Exégèse rabbinique et exégèse paulienne,
La judaisme palestinienn au temps de J.C. Sa théologie,
Bouyges (M.)
Le plan du C. Gentes de Saint Thomas (Archives),
Bréhier (E.)
Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,
Histoire de la Philosophie,
Brockelmann (C.)
Barhebraus (EI),
Geschichte der arabischen Literatur,
Broglie (de)
De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas (RSR),
Browne (E.G.)
A litterary history of Persia,
Browne (L.E.)
The eclipse of Christianity in Asia,
Brunet et Mieli
Histoire des sciences,
Brunner (Emil)
Die christliche Lehre von Gott,
Natur und Gnade, zum gespräch mit Karl Barth,
Offenbarun und Vernunft,
Buhl (F.)
Al-Kor'ân (EI),
Bushârî Maqdâsî
Ahsan al-taqâsîm,

C
Caetani (l.)
Studi di storia orientale,
Cajetan
Commentaire de la première question de la Somme,
Cano (Melchior)
De Locis theologicis,
Capelle (G. C.)
Amaury de Bène,
Cardahi (Chucri)
La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islâm (mak.),

Casanoca (P.)
Mohammed et la fin du monde,
Cassioore
Dialectica,
Cayré (F.)
İnitiation à la philosophie de Saint Augustin,
Précis de patrologie,
Cardon (Louis)
La Croix de Jésus,
Charles (Henri)
Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire (ETI),
Le christiansme des arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire,
Cheickho (Louis) bkz. *Traités*.
Chenu (M. D.)
Contribution à l'histoire du traité de la foi (mak.),
Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII. Siècle (mak.),
Un Essai de méthode théologique au XII. Siècle (RSPT),
Position de Théologie (RSPT),
La théologie comme science au XIII. Siècle,
Chidiac (Robert)
Réfutation excellente (Gazali'nin *Radd al-Jamîl*'inin yayın ve çevirisi),
Chouraqui (A.)
Bahya'nın *Les Devoirs des Coeurs*'ünden seçilmiş parçaların çavirisi ve takdimi (mak.),
Chronique de Saxe,
Chwolson (D)
Die Szabier und der Szabismus,
Cicéron
Hortensius,
Topiques,
Clément d'Alexandrie
Pédagogue,
Protreptique,
Stromates,
Comte (A.)
Cours de philosophie positive,
Congar (M. J.)
Théologie (DTC),
Coran.

D
Dânî
Kitâb al-taysir fî qırâ'at al-sab' (Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen),
al-mukni' fî rasm masahif al-amsâr ma' kitâb naqf (Orthographie und Punktierung des Korans),
Daniélou (J.)
Platonisme et théologie mystique,
Doualibi (Marouf)
La jurisprudence dans le droit islamique,
Devvâni
Commentaire des Aqa'id de Ijî,
Commentaire de Tahdhib de Taftazani,
Dechanet (J. M.)
Guillaume de Saint-Thierry,
Denys (Pseudo-)
Hiérarchie céleste,
Théologie mystique,
Destrez (J._A.)
Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite (mak.),
Devdesse (Robert)
Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe,
Diehl (Charles) ve Marçais (Georges)
Histoire du moyen âge, le monde oriental de 395 à 1081,
Dozy (R. P. A.)
Histoire des Musulmans d'Espagne,

E
Egihnard
Vita Caroli,
Elie bar Shidïa
Na'îm al-Akhira,
Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe,
Epiphane(Saint)
Panarion,
Erasme
Essai sur le libre arbitre (Pierre Mesnard'ın çevirisi ve girişi),

F
Fagnan (E.)
Histoire des Almohades (çeviri),
Fârâbî
Accord de Platon et d'Aristote,
Fusûs al-Hikam,

De Intellectu,
İntentions de Platon et d'Aristote,
Ihsâ' al-ulûm,
Al-madîna al fâdîla (la cité modèle),
Risâla fî laql,
De ortu scientiarum,
De scientiis,
Alfârâbîs philosophische Abhandlungen (Dieterici tarafından yayınlanmış dokuz risalenin Arapça metni),
Festugière (A.)
L'enfant d'Agrigente,
L'ıdéal religieux des Grecs et l'Évangile,
Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur,
La philosophie chrétienne,
Fıqh Akbar I,
Fıqh Akbar II,
Fränkel (S.)
Die aramäischen Fremd wörter im Arabischen,
Friedländer
Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa Nihal (mak.),
Fritsch (Erdmann)
Islam und Christentum im Mittelalter,
Fudâlî
Aqida,

G
Gagnebet (R.)
La nature dela théologie spéculative (RT),
Le problème actuel de la théologie (mak.),
Gandillac (M. De)
A propos de Grégoire de Nysse (mak.),
İntr. à la trad. Des Oeuvres complètes du Pseudo-Denys,
Garcin de Tassy
Exposition de la foi musulmane,
Gardeil (A.)
Le Donné révélé et la théologie,
Lieux théologiques (DTC),
Gadret (Louis)
Humanisme musulmane d'hier et d'aujoud'hui,
La mesure de notre liberté,
Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane (RT),
Raison et foi en Islam (RT),
Gaudefroy-Demonbynes ve Platonov

Le monde musulman jusqu'aux Croisades,
Garrigou-Lagrange (R.)
De Revelatione,
Gauthier (Léon)
Introduction à l'étude de la philosophie musulmane,
La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la philosophie,
Ghazâlî (Abû Hâmid)
Ihyâ ulûm al-dîn,
İktisâd fî l-itiqâd,
Maqâsid,
Maqsad al-asnâ,
Mihakk al-nazar,
Mishkât al-anwâr,
Mizân al-amal,
Al-munkıdh min al-dalâl,
Mustasfâ',
Radd al-jamîl,
Risâlat al-laduniyya,
Risâlat al-qudsiyya,
Tahâfut al-falâsifa (Destructio philosophorum),
Ghellinck (J.de)
L'entrée de Jean de Damas, dans le monde littéraire occidentale (mak.),
Le mouvement théologique au XII. Siècle,
Gilson (Ėtienne)
Avicenne et le point de départ de Duns Scot (Archives),
Dante et la philosophie,
L'esprit de la phlosophie médiévale,
Héloise et Abélard,
Introduction â l'étude de Saint Augustin,
Le moyen âge et le naturalisme antique,
La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne (Archives),
La philosophie de Saint Bonaventure,
Pourquoi saint Thomas a critiqué Saint Augustin?,
Réflexion sur le controverse saint Thomas-saint Augustin (mak.),
Roger Marston, un cas d'Augustinusme avicennisant (*Archives*),
Les sources-gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,
Olorieux (P.)
Siger de Brabant (DTC),
Goichon (A.-M.)
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,
Introduction à Avicenne,
Introduction à la traduction de al-Radd alâ l-dahriyyîn,
Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,
Goldziher (I.)

Die Shuûbiyya unter den Muhammadeern in Spanien,
Le dogme et la loi de l'Islam (Fransızca'ya çeviri),
Le livre de Mohammad Ibn Toumert,
Muhammedanische Studien,
Die Richtungen der islamischen Koranauslegung,
Streitschrift des Ghazâlî gegen die Bâtiniyya-Sekte,
Über die Benennun der Ichwân al-safâ',
Goodenough (E. R.)
An introduction to Philo Judeus,
Grabmann (M.)
Einführug in die Summa Theologica *des Heiligen Thomas,*
Die Geschichte der scholastischen Methode,
Graf (Georg)
Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire,
Geschichte der arabischen christlichen Literatur,
Grégoire le Grand (Saint)
Moralia,
Grégoire de Nazianze (Saint)
Carmina,
Discours théologiques,
Lettres (PG et traduit Paul Gallay),
Grégoire de Nysse (Saint)
La création de l'homme (giriş, çeviri ve notlar Daniélou-Laplace),
Discours catéchétique,
Nature de l'homme (tabîat al-insân),
Vie de Moïse (giriş ve çeviri Daniélou),
Guidi (M.)
La lota ira l'Islam e il manicheismo,
Guillaume de la Mare
Correctorium fratris Thomae,

H
Hâjjî Khalîfa
Kashf al-zunûn,
Halphen (L.)
Les barbares,
Herevi (al-Ansârî)
Dhamm al-kalâm wa ahlihi,
Hartmann (R.)
Damas (EI),
Haykal Pasha
Hayât Muhammad (Vie de Mahomet),
Heller (J.)
Von Mohammad biz Ghazâlî,

Heller (Bernhard)
La légende biblique dans l'Islam, récents travaux et nouvelle méthodes (REJ),
Hilli (Allâma)
Khulâsat al-aqwâl,
Hippolyte (Saint)
Réfutations de toutes les hérésies,
Hitti (Ph. K.)
History of the Arabs,
Hocedez
Les trois premières traductions du "De orthodoxa fide" (mak.),
Hommel (F.)
Arabie (EI),
Horovitz (J.)
Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern,
Horten (Max)
Falsafa (EI),
Muhammedanische Glaubenslehre (Die catechismen des Fudâlî und des Sanûsî übersetzt und erlläutert),
Die philosophischen Ansichten von Râzî und Tûsî,
Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im İslam,
Die spekulative und positive theologie im İslam nach Râzî und Tûsî,
Texte zum Streit zwischen Glauben und Wissen im İslam,
Hugues de St. Victor
Die Sacramentis christiane fidei,
Didascalion (Eruditionis didascalicae libri VII),
Hunayn b. Ishâq
Ijtimâ 'ât al-falâsifa (Sentences de Philosophes),
Husayn (Tâhâ)
Fîl-adab al-jâhilî,
Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr,
Husik (İsaac)
A history of medieval Jewish Philosophy,

I-İ
Ibn 'Asâkir
Tabyîn kadhib al-muftari fî mâ nusiba ilâ l'imâm Abî Hasan al-Ash'arî,
Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî
Miftâh al-falâh,
Ibn al-Athîr
Kâmil,
Ibn al-Farra'
Tabaqât,
Ibn Fûrak

Kitâb i'tiqâd al-muwahhidîn,
Ibn Gabirol (Salomon)
Fons Vitae,
Ibn Hazm
Kitâb al-Fisâl wa l-milal,
Latâ'if (*Fisâl*'in eki),
Ibn al 'Ibrî
Ta'rikh mukhtasar al-duwal,
Ibn al-Jawzî
Tablîs Iblîs,
İbni Haldun
Muqaddima (*Prolégomènes*),
Ibn Khallikân
Wafayât al-a'yân,
Ibn Miskawayh
Tahdhib al-akhlâq,
İbni Nedim
Fihrist,
Ibn Qayyim al-Jawziyya
Akhbâr al-nisâ',
Ibn Rushd (Averroès)
Commentaires (*Aristoteles üzerine*),
Fasl al-maqâl,
Kashf 'an manâhij al-adilla,
Kitâb bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid,
Risâla fî 'ilm al-kadîm,
Tahâfut al-Tahâfut,
Ibn Sa'd
Tabaqât,
Ibn Sînâ (Avicenne)
Kitâb al-ishârât wa l-tanbîhât,
Kitâb al-Ma'âd,
Mantik al-mashriqiyyîn(logique des Orientaux),
Najât,
Al-Qanûn fî l- tıbb,
Risâla fî l-hudûd (Epitre des definitons),
Risâla fî l-'ıshq,
Shifâ(Sufficentia),
Tis'u Rasâil,
Traités mystiques (Mehren neşri),
İbni Teymiyye
Bughyat al-murtâd,
Fatâwâ,
Hisba,

Minhâc al-sunna al-nabawiyya,
Sharh al Akida al-isfahaniyya,
Ibn Tufayl (Abubacer)
Hayy ibn Yaqzân (Philosophus autodidactus),
Ibn al-Wazir
Al-Awâsim wa l-qawâsim,
Ijî (Adud al-Dîn)
Al-Mawâqif fî ilm al-kalâm,
Iqbâl (Muhammad)
Six lectures on the reconsturction of religious in İslam,
İrénée (Saint)
Adversus haereses,
İsfahani
Kitâb sharh matâli al-anzâr... alâ matn tawâli al-anwâr,
İsfarâ'inî
Tafsîr fî l-dîn wa tamyîz al-fırqa al-nâjiya an firaq ül-hâliqîn,
İsidore de Sévile
Etymologies,
İsmaël (rab.)
Siphra Lev.,

J
Jacquin (A. M.)
Les "rationes necessariae" de Saint Anselme (mél. Mond.),
Jâhiz
Kitâb al-hayawân,
Jawâd Alî
Yuhanna al-Dimashqî,
Jawâliqî
Al-Muarrab min al-kalâ al-ajamî alâ hurûal-mujam,
Jean Chrysostome (Saint)
In Psalm,
Jean Damascène (Saint)
Exposé et explication de la foi,
Source de laConnaissance,
Chapitres philosophique,
De haer. Liber,
D e fide orthodoxa,
Jean d'Espagne Toledo başpiskoposu
Liber de Causis primis et secundis (De İntelligentiis),
Logica,
Physica,
Tractatus de Anima,
Jean de Saint Thomas

Isagoge ad theologiam D. Thoae,
Jean de Salisbury
Metalogicon,
Jeffery (Arthur)
Materials for the History of the text of the Qur'an,
Jehudah Ha-Levi
Khuzarî,
Jerôme (Saint)
Praef. in Paral.,
Journet (Charles)
L'Eglise du Verbe Incarné,
Introduction à la thèologie,
Jugie (M.)
Eutychès, Jean Damascène, Monophysites, Scholarios, Sévère d'Antioche (DTC, makaleler),
George Scholarios et Saint Thomas d'Aquin (Mél. Mand.),
Theologia dogmatica christianorum orientalium,
Julien (Ch. A.)
Histoire de l'Afrique du Nord,
Jurjânî
Kitâb al-tarifât,
Şerh el-Mewâkıf (Commentaire d'Ijî),
Juwaynî (İmam el-Harameyn)
Burhân,
Kitâb al-irshâd ilâ qawâti al-adilla fî usûl al-ıtiqâd,
Shâmil,
Juynboll (Th. W.)
Hadith (EI).

K
Kâlâbadhî
Kitâb al-ta'arruf li madhhab ahl al-tasawwuf,
Khâtib Baghdâdî
Ta'rikh Baghdâd,
Khayyât
Kitâb al-intisâr,
Khudârî
Muhâdara fî l-ta'rih al-umam al-islâmiyya li'l dawla abbasiyya,
Ta'rikh al-tashri al-islâmî,
Khwârismî
Mafâtih al-ulûm,
Kindî (Abd al-Masîh)
Apologie,
Kindî (Abû Yûsuf)

De Intellectu,
Rasâ'il,
Klinge (G.)
Die Bedeutung der syrischen Teologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den İslam (mak.),
Kraus (Paul)
Beiträge zur islamischenKetzergescichte (RSO),
Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotin (RHR),
Razis opera philosophica,
Kremer (A. von)
Geschichte der herrschenden İdeen im Islam,
Kulturgeschichte des Orientes unter den Chalifen,
Kurd Alî
Al-qadîm wa l-hadîth,

L
Labaume
Le Koran analysé,
Labourdette (M.)
La théologie, intellgence de la foi (RT),
Lagrange (M.-J.)
Commentaire de l'Evangile selon Saint Jean,
Le Judaïsme avant Jésus-Christ,
Lammens (Henri)
Le califad de Yazid I (MFOB),
Le chantre des Omiades,
Études sur le règne de Muâwiya,
Études sur le siècle des Omiades,
L'Islam, croyances et institutions,
Lane, Poole (S.)
The Muhammadan dynasties,
Lang (A.)
Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,
Laoust (Henri)
Le Califat ou l'Imâma suprême,
Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-dîn Ahmad b. Taimiya,
Le rêformisme orthooxe des salafiyy (REI),
Lakâni
Jawharat al-tawhîd,
Lavaud (M. B.)
Introduction â la théologie de Saint Thomas (Jean de Saint Thomas'ın *Isagoge ad theologiam D. Thomae*'sinin çevirisi),

Lebon
Le monophysisme sévérien,
Lebreton (J.)
Les origines du dogme de la Trinité,
Le Strange (G.)
Baghdâd during the Abbasid Caliphate,
Levi della Vida (G.)
The Arab Heritage,
Lévi-Provençal (Em.)
La civilisation musulmane en Espagne,
L'Espagne musulmane au X. Siècle,
Histoire de l'Espegne musulmane, I,
Lonertz (R.)
Manel Paléologue et Démétrius Cydonès, remarques sur leurs correspondances (mak.),
Lombard (Pierre)
Sentences (libri sententiarum quator),
Lossky (Vladimir)
Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,
La théologie de la lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique (mak.),
Lubac (H. De)
Introduction aux Homélies (d'Origène) *sur la Genèse*,
Introduction sur l'Exode,
Luciani (J. D).
A propos de la traduction de la senoussia (mak.),
Traduction de Juwaynî (*Irshâd*), de Sanûsî (*Sanûsiyya* et *Muqaddimât*) et de Laqânî (*Jawharat*),
Luther (Martin)
Disputatio contra zcholasticam theologiam,

M
Macdonald (D. B.)
EI'deki *bida, Ibn al-Assâl, Ibn Rushd, idjmâ, kalâm* maddeleri,
Muslim Theology,
Madkour (Ibrahim)
L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,
La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane,
Magnin (J.)
La psychologie de l'Oriental, Hachemi Sebai'nin konferansının analizi (*IBLA*),
Maïmonide (Moïse)
Guide des égarés (Arapçası *Dalâlat al-Hâ'irîn*, İbranicesi *Môreh Nebûkhîm*; Latincesi *Doctor Peplexorum*),
Mekki (Abû Tâlib)

Qût al-qulûb,
Mekki (Muhammad)
Hadâ'iq al-fusûl wa jawâhir al-uqûl (teolojik şiir),
Maknasî
(Taftazani'nin) *Maqâsid* 'inin şerhi,
Mandonnet (P.)
Cano (DTC),
Chronologie des questions disputées de Saint Thomas D'Aquin (RT),
Pierre le Vénérable et son activité litteraire contre l'Islam (RT),
Siger de Brabant et l'averroisme Latin,
Mansion (A.)
Le commentaire de Saint Thomas sur le De Sensu et Sensato d'Aristote (Mél. Mand.),
Manuel (Pierre)
La premièr traduction latine du Coran (ETI),
Maqrîzî
Kitâb al-khitat wa l-âthâr,
Marçais (Georges) bkz. Diehl.
Marcus Minucius Felix
Octavius Januarius,
Margoliouth (D.S.)
Cairo, Jerusalem, Damascus,
Mariétan
Le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas,
Maritain (Jacques)
Les Degrés du savoir,
La philosophie bergsonienne,
De la philosophie chrétienne,
Science et Sagesse,
Sept leçons sur l'Être,
Marsile de Padoue
Defensor pacis,
Martin (R._M.)
Arts libéraux (mak.),
Martin (Raymond)
Explanato symboli,
Pugio fidei adversus mauros et judeos,
Masnovo (Amato)
Da guglielmo d'Auvergne a san Thomaso d'Aquino,
Massignon (Louis)
Al-Kindî (EI),
L'aridité sprituelle selon les auteurs musulmans (mak.),
Comment ramener à une base commune l'étude de deux cultures: arabe et la gréco-latine (mak.),

Le Christ dans les Evangiles selon Ghazâlî (REI),
Diwân d' al-Hallâj,
Hulûl (EI),
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,
La Passion d'al-Hosayn ibn Mansoûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam,
Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islâm,
Situation de l'Islâm,
Mas'û b. Shayba
Kitâb al-talîm,
Matteo (I, di)
La divinita di Cristo e la dottrine della Trinita in Maomette e nei polemisti musulmani,
Mehren (A. -F.)
Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Ghazâlî (mak.),
İbn Asâkir'in bir metninin çevirisi ve giriş (mak.),
Mélanchton (Ph.)
Loci praecipui theologici,
Vie de Luther,
Menasce (P.-J.de)
Una apologétique mazdéenne du IX. Siècle, Shkand Gumânîk Vitchar,
Miéli (A.)
La science arabe et son rôle dans l'histoire scientifique bkz. Brunet,
Mondésert (Cl.)
Introduction au Protreptique (de Clément d'Alexandrie),
Monneretz de Villard (U.)
Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,
La vita, le opere e i viaggi di Ricoldo da Montecroce,
Montagne (R.)
L'évolution moderne des pays arabes,
Mubârak (Zakî)
Al nathr al-fannî fî qarn al-râbi,
Mubarrad
Kâmil,
Muhâsibî
Kitâb al-tawahhum,
Al-Ri'âya li-huqûq Allâh,
Munk (S.)
Mélanges de philosophie juive et arabe,
Murtadâ
İthâf al-sâda (*İhyâ*'nın şerhi),
Mûsâ Muhammad (H.)
Tawhîd (mak.),

N
Nabîh Fâris
The arab heritage,
Nedim, bkz. Ibn Nedim.
Nallino (C. A.)
Sull' origine del nome dei Mu'taziliti (RSO) (Tıpkı basımı: *Raccolta di scritti editi e inediti, II,* Roma, 1940, s. 146-169'da),
Nasafî (Abû Hafs 'Umar Najm al-Dîn),
'Aqâ'id
Nasafî (Abû l-Mu'in)
Tabsîrat al-adilla,
Nau (Fr.)
Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII. au VIII. Siècle,
Lexpanbion néstorienne en Asie,
Nawbakhtî
Kitâb firaq al-Shi'a,
Neumark (D.)
Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters,
Nicholson (R. A.)
Literary History of the Arabs,
Nicolas M. J.)
Un nouveau commentaire de la Somme Théologique *(RT),*
Nöldeke (TH.)-Schwally
Geschichte des Qorans,
Nuwayrî
Nihâyat al-arab,
Nyberg (H. S.)
Mu'tazila (EI),

O
Obermann (J.)
Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazalis,
Ohsson (Mouradgea d')
Tableau générale de l'Empire otoman,
Origène
Comm. in Matthaeum,
Homélies sur la Genèse,
Periarchôn,

P
Paré-Brunet-Tremblay
La renaissance au XII. s, les Écoles de l'Enseignement,
Patton (H.M.)
Ahmad ibn Hanbal and the Mihna,

Paul (Aziz)
I. *Ep.aux Corinthiens,*
Pellat (Ch.)
La légende de Mahomet au moyen âge (ETI),
Le Roman de Mahomet (ETI),
Pérès (H.)
La litérature arabe et l'Islam par les textes, les XIX et XX. Siècles,
La poésie andalouse en Arabe classique au XI. Siècle,
Peshitta,
Philippe (P.)
Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après Saint Thomas (BT),
Philon
Commentaires allégoriques des Saintes Lois,
Pinès (S.)
Beiträge zur islamschen Atomenlehre,
Râzî (Abû Bakr Muhammad b. Zakariyâ), EI (Paul Kraus'la işbirliği içerisinde),
Platon
Les Lois,
Phèdre,
La République,
Timée,
Pococke
Specimen hist, arab.,
Porphyre
Isagoge,
Pretzl
Die frühislamische Atomenlehre (mak.),
Die frühislamische Attributenlehre,
Proclus
Eléments de Théologie,

Q
Qârî (Alî)
Sharh al-fıqh al-akbar,
Quadri (G.)
La philosophie arabe dans l'Europe médièvale, des origines à Averroès,
Qutayba
Uyûn al-akhbâr,

R
Raban Maur
De universo,
Râzî (Abû Bakr Muhammad bin Zakariyyâ)

Rasâ'il falsafiyya (*Razis opera philosophica*, yay. Paul Kraus),
Râzî (Fakhr al-Dîn)
I'tiqâd fraq al-muslimîn wa l-mushrikîn,
Kitâb asâs al-takdîs,
Ma'âlim usûl al-dîn,
Mafâtih al-ghayb,
Muhassal afkâr al-mutaqaddimîn wal-mutakhkhirîn min al-'ulamâ wa l-mutakallimîn,
Mulakhkhas,
Nihâyat al-uqûl,
Renan (Erest)
Averroès et Averroisme,
De philosophia peripatetica apud Syros,
Ricoldo da Montecroce
Confutatio Alcorani,
Ridâ (Rashîd)
Al-Khilâfa wa l-imâmat al-uzmâ (*Le Califat ou L'İmâma suprême* adıyla Fransızca'ya Çev. H. Laoust),
Rifâ'î (Ahmad Farîd)
Asr al-Ma'mûn,
Rıfâ'î (Mustafâ Sâdiq)
Ijâz al-Qur'ân,

S-Ş
Sadia bin Yusûf al-Feyyûmî
Kitâb al-amânât wa l-itiqâdât,
Sahîr al-Qalamâwî
Adab al-Khawârij,
Sale
Faith in İslam,
Salman (D.)
Algazel et les Latins (*Archives*),
Senûsi (Abû'Abd Allâh Mah.)
Al-Aqida al-Sughrâ,
Al-Aqida al-Wustâ,
Al-Aqida al-Kubrâ,
Muqaddimât (*Prolégomènes*),
Umm al-barâhîn (*al'aqida al-sughrâ*),
Saracheck (Joseph)
Faith and Reason : the conflit over the rationalism of Maimonides,
Sarton (G.)
Introduction to the history of science,
Sauter
Die preripatatetsche Philosophie bei den Syrern und Arabern,

Sauvaget (J.)
Introduction à l'histoire de l'Orient musulman,
Schindele (St.)
Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne,
Schlatter (Adolf)
Das Christliche Dogma,
Schmölders
Essai sur les études philosophiques chez les Arabes,
Scholarios (Georges)
Apologétique â l'adresse des musulmans,
Schreiner
Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im İslam (*ZDMG*),
Der Kalâm in der jüdischen Literatur,
Schürer
Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu,
Scot Erigène (Jean)
De divisione naturae,
De divina praedestinatione,
Sebaï Hachemi
La Psychologie de l'Oriental (konferans), bkz. Mugnin
(Gilbert de la Porrée'nin bir öğrencisine mal edilen) *Sententia divinitatis, Septante,*
Sergius de Resh'aina
Causes de l'univers selon les principes d'Aristote,
Shâfi'î (Ibn Idrîs al) ye mal edilen
Fıqh akbar,
Şehristâni
Kitâb al-milal wa l-nihal (*Book of religious and philosophical sects-Shahrastanis Religionsparteien und Philosophenschulen*),
Nihâyat al-aqdâm fî ilm al-kalâm,
Sibawayhî
Kitâb,
Siddiqî
Die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch,
Smith (Margareth)
Al-Ghazâlî the mystic,
Snouck Hurgronje (C.)
Une nouvelle biographie de Muhammad (*RHR*),
Sobhî Mahmasânî
Falsafat al-tashri fî l-islâm,
Spencer (H.)
Classification des sciences,
Steenberghe (van)
La Somme théologique de Saint Thomas (Grabmann'ın Fransızca'ya çevi-

risi),
Steenberghen (F. van)
Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédits,
Aristote en Occident,
Steinschneider (M.)
Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen,
Stolz (Dom)
Manuale Theologicae Dogmaticae,
Strack et Billerbec
Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,
Strauss (Leo)
Philosophie und Gesetz,
Subkî
Tabaqât al-Shafi'iyya,
Summa Sententiarum,
Sumnânî (Abû Ja'far Ahmad b. Muhammad)
Bayân an usûl al-imân,
Suyûtî
Itqân ulûm al-qur'ân,
Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl,
Sweetman (Windrow J.)
Islam und christian Theology,
Synave (P.)
La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin (Mél. Mand.),
Szigeti
*Translatio latina Johannis Damasceni saeculo.*XII, *in Hungario confecta,*

T
Tabarî
Annales,
Tafsîr,
Taftazâni (al-Sa'd)
Aqâ'idal-nasafiyya,
Maqâsid al-tâlibîn fî usûl al-dîn,
Tahdhîb al-mantiq wa l-kalâm,
Tahâwî
Bayân al-sunna wa l-jamâa,
Talmud,
Tash Kupri Zâde (Taşköprüzade)
Miftâh al-Saâda,
Théodoret de Cyr
Histoire abrégé de hérésies,
Histoire ecclésiastique,

Théry (G.)
Autour du décret de 1210,
L'entrée du pseudo-Denys en Occident,
Entretiens sur la philosophie musulmane et la culture française,
Tolède, gradnde ville de la renaissance médiévale,
Thierry de Chartres
Prol. de l'Eptateucon,
Thomas d'Aquin (Saint)
Commentaire des Sentences,
De Potentia,
De Spritialibus creaturis,
De Veritate,
İn Boetii de Trinitate,
Quaestiones Quodlibetales,
Summa contra Gentiles,
Summa theologica,
Timothée de Constantinopole
Sur la réconciliation des hérétiques,
Tixeront (J.)
Histoire des Dogmes,
Tkatsch (J.)
EI de *Saba'* ve *Qatabân* maddeleri,
Traités inédits d'anciens auteurs arabes musulmans et chrétiens,
Trois traités anciens de polemique et de théologie chrétienne,
Seize traités théologiques,
Vingt traités théologiques d'auteurs arabs chrétiens,
Toussaint (C.)
Attributs divins (*DTC*),
Tûsî (Nâsir al-Dîn)
Talkhîs al-Muhassal,
Überweg- Geyer
Grundriss der Geschichte der Philosophie,
Vajda (Georges)
Le commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira (*REJ*),
Introduction â la pensée juive du moyen âge,
La théologie ascétique de Bahya Ibn Paqûda,
Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbâside (*BSO*),
Varron (Marcus Térence)
Disciplinarum libri IX,
Vaux (H. de)
Première entrée d'Averroès chez les Latins (*RSPT*),
Notes et textes sur l'avicennesme Latin,
Ventura (M.)
La philosophie de Saadia Gaon,
Vignaux (Jean)

La pensée au moyen âge,
W
Wâhidî
Asbâb al-nuzûl,
Wasiyyat Abî Hanîfa,
Wellhausen (J.)
Das arabische Reich (Weiir'in İngilizce'ye çevirisi),
Skizzen und Arbeiten,
Wensinck (A.J.)
A Handbook of early Muhammadan Tradition,
The Muslim Creed,
La pensée de Ghazzâlî,
Les preuves de l'existence de Dieu dans la theologie musulmane (mak.),
Tashahhud (EI),
Wolfson (H. A.)
Philo, Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam,
Wulf (M. de)
Histoire de la philosophie médiévale,

Z
Zambaur (E. de)
Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam,
Zaydân (Jurjî)
Ta'rikh al-tamaddun al-islâmî,
Ziegler
Türkischer Katechismus der Religion (Nesefi'nin çevirisi),

Ek: Yukarıdaki listeye bibliyografyayı tamamlamak üzere birkaç eser veya incelemeyi eklemek gerekir. Bu eserlere doğrudan atıfta bulunmamamız, onların ele alınan konularla ilgili olarak önemlerini kesinlikle azaltmamaktadır.

Camelot (Th.)
Foi et Gnose (introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie),Vrin, Paris, 1945.
Triton (A. S.)
Muslim Theology, Luza, Londra, 1947 (mükemmel referanslar).
Wolfson (H. A.)
"Kalam arguments for creation in Saadya, Averroes, Maimonides and S. Thomas", *Saadya Anniversary* içinde, 1943.

Not: Baskıya girdiğimiz sırada J. Windrow Sweetman'ın *Islam and Christian Theology*'sinin ikinci cildi yayınlandı. Bu eserin parçacı özelliğine üzülmeliyiz.

Louis Massignon'un elinizdeki kitaba yazdığı önsözde belirttiği gibi, "*İslam Teolojisine Giriş*'te Gardet ve Anawati teoloji problemini ele almakta ve Batı Hıristiyanlarının çabaları karşısında, Müslüman bilginlerin çabalarının yöntemli bir değerlendirmesine yer vermektedir."

Katolik bir rahip ve İslam kültürü üzerine çok sayıda kitabın sahibi olan Louis Gardet ile yine bir rahip ve İslam uzmanı olan G.C. Anawati'nin birlikte yazdıkları bu eser, kendi alanında bir ilktir.

Gardet-Anawati, İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisi arasında gerek tarihsel gerek öğretisel bakımdan sıkı ilişkiler kurmanın, gereğinden fazla veya temeli olmayan yakınlıklar veya eş değerlikler tesis etmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Ancak birçok farklılığın varlığı, Anawati-Gardet'ye göre, İslam kelamı ile Hıristiyan Katolik teolojisi arasında, tarihsel bazı ilişkilerin, paralelliklerin var olduğunu görmemize engel teşkil etmemelidir. Örneğin, kelamın tarihsel olarak gelişmesinde önemli rol oynayan özgür seçim ve kader, Tanrı'nın kelamı olarak *Kur'an*, tanrısal sıfatlar gibi meselelerin tartışılmasında, Müslümanların Hicret'in II. yüzyılında Şam'da Hıristiyan teolojisiyle karşılaşmalarının önemli bir etkisi olmuştur.

Buna karşılık kelamın doğrudan Gazali, dolaylı olarak Maimonides aracılığıyla Aziz Thomas gibi bir geç dönem Hıristiyan teologu üzerinde bile belli bir etkisinin olduğu da kabul edilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Öte yandan, Hıristiyan teolojisinin antik Yunan felsefesinden, kelamın ise İslam'da bu felsefeyi devam ettiren felasifeden etkilenmeleri, onlar arasında bir başka ve son derecede önemli bir temas noktasını ve ortak ekseni oluşturmaktadır.

Elinizdeki kitap, esas olarak İslam dünyasında geliştirilmiş şekliyle kelam düşüncesi ile Hıristiyan dünyasında geliştirilmiş olan Hıristiyan teolojisi arasında yapılan bir karşılaştırmadır. İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisini bir bütün olarak ele alıp onları çeşitli bakımlardan (yapı, yöntem, amaç, doğa vb bakımından) karşılaştıran bir çalışma olması nedeniyle, kendi alanında yol açıcı bir niteliğe sahiptir.

Daha önce Gardet'nin *Müslüman Site -Toplumsal ve Siyasi Hayat-* adlı kitabını da Türkçe'ye kazandıran Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın çevirdiği İslam Teolojisine Giriş, İslam kelamı ve Hıristiyan teolojisi alanındaki çalışmalara bir kapı açmakta, bu özelliğiyle bir kaynak eser olma özelliği taşımaktadır.

AYRINTI • İDEAAYRINTI
ISBN: 978-605-314-012-2
9 786053 140122

50 ₺