

İslâm Kelâmı: Gelenekçilik ve Akılcılık

Binyamin Abrahamov

çev. Emine Buket Sağlam

İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, 150 sayfa.

Oryantalistlerin İslâm'ı anlama adına kendi dinî ve felsefî kültürlerinden dercedilmiş bir kavram haritası kullandıkları âşikârdır. Oryantalizm eleştirilerinin özünü, onların kendi din ve dünya telakkilerinden hareketle iman, vahiy, kitap, peygamber, sünnet ve hadis gibi mefhumlara müslüman zihnindeki anlamlarının çok dışında anlamlar yüklemeleri ve oryantalist araştırmalarda rastlanan İslâmiyet'e yönelik tenkit, teklif ve tahkirlerin bu kavram dünyasından hareketle yapılması oluşturur. Müslümanların gerek bu araştırmaların ortaya attığı istifhamları izale etmek adına gerekse İslâm dünyasının ve müslümanların içinde bulunduğu durumla ilgili yeni arayışlar etrafında bu kavram dünyasına yaptıkları müracaatlar, modernleşmenin her evresinde, müslümanlar tarafından heyecanla karşılanan yeni meseleler ortaya çıkarmıştır.

“Akılcılık” ve “gelenekçilik” de oryantalist çalışmaların ürettiği bu zihin dünyası içinde oryantalistlerin İslâm dünyasını tasnif ve tahlil çabalarını ifade eden önemli kavramlardandır. I. Goldziher, G. Makdisi, M. Watt gibi müsteşrikler tarafından İslâm düşünce tarihini kurgulamak amacıyla kullanılan bu kavramlar, Binyamin Abrahamov tarafından müstakil bir çalışmaya konu edilmiş ve yazarın *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1998) adıyla yayımlanan eseri uzun bir aradan sonra *İslâm Kelâmı: Gelenekçilik ve Akılcılık* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

İsrail'deki Bar-Ilan Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Prof. Binyamin Abrahamov, İslâm felsefesi, kelâm tarihi ve Ehl-i sünnet dışındaki mezhepler üzerine araştırmalar yapmış ve özellikle Şii-Mu'tezilî kelâmî düşüncesinin yakınlaşmasında kilit rolü oynayan ve Zeydî kelâmının en mühim siması sayılan Kâsım b. İbrahim üzerine çalışmış bir akademisyen. İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Arabî gibi klasik İslâm düşüncesi tarihinde iz bırakmış birçok âlimle ilgili irili ufaklı çalışmaları bulunan Abrahamov'un burada üzerinde duracağımız kitabı, İslâm düşünce geleneğinde “akıl” denildiğinde öncelikle akla gelen İslâm felsefe geleneğini de kapsamayı vaat ederek, 3./9. asırla 10./16. asır arasında İslâm düşüncesinde yaşanan akılcılık-gelenekçilik mücadelesini ele almayı hedefliyor.

Oryantalistlerin kendi kavram dünyalarında hususi bir mânaya sahip olan “akıl” ile ilgisinden dolayı Mu'tezile'ye karşı teveccühleri dikkat

çekicidir. H. Stanier, Goldziher, Ernest Renan, H. A. R. Gibb gibi birçok müsteşrik hem Yunan felsefesi ile irtibatlı hem Hıristiyan ilâhiyatıyla muhatap olan Mu'tezile'yi İslâm'ın kendileri tarafından takdir edilen yüzü olarak takdim etmişlerdir. Bu konuda H. A. Wolfson'un çabaları dikkat çekicidir. Bu durumun bir yanığı olduğunu itiraf ederken Watt'ın söyledikleri ise süreci takip etmek adına dikkate şayandır: "Mu'tezile, Batılı araştırmacıların dikkatini ilk olarak 19. asır liberal düşünceleriyle olan benzerliğiyle çekti. Bu benzerlik o kadar çoktu ki Mu'tezile'nin temelde müslüman olduğunu unutup onları liberal düşüncelerin tam bir benzeri olarak görme eğilimi mevcuttu".¹ Nitekim Abrahamov da aynı vurguyu akılcılığın esaslarına başlarken yapacaktır. Watt'ın bu duruma karşı çıkışı, oryantalistlerin yeni bir aşamaya geçişini temsil eder. Bu devrin aklı başında bir değerlendirmesini yaptığımızda ilk karşılaşacağımız husus, oryantalistlerin heteredoks bizim "Ehl-i sünnet dışı" saydığımız unsurların düşünce ve faaliyetlerini ortaya çıkarmak için çok ciddi bir çaba harcadıklarıdır. Netice itibarıyla, Mu'tezile ve Şîa başta olmak üzere birçok konu büyük ölçüde ebadından ve evsafından koparılıp iri ve diri hale getirilmişlerdir.

Yedi bölüm olarak tasnif edilmiş olan kitabın ilk üç bölümü ("Gelenekçiliğin Esasları", s. 17-37); "Gelenekçilikte Aklın Yeri", s. 39-50; "Akılcılığa Karşı Gelenekçilik", s. 51-72) gelenekçilik ve gelenekçilik içinde aklın yerini ortaya koymayı hedeflerken, "Dördüncü Bölüm" ("Akılcılığın Esasları", s. 73-86) ve "Beşinci Bölüm" ("Akılcıların Gelenekçiliği Tenkitleri", s. 87-100) akılcılığın esaslarına ve akılcıların gelenekçiliğe karşı geliştirdikleri argümanlara ayrılmış. "Akılcılık ve Gelenekçilik Arasındaki Uzlaşma" başlıklı "Altıncı Bölüm"de (s. 101-106) ise akılcılık ve gelenekçilik arasında bir uzlaşma olup olmadığı ve bu uzlaşmanın hangi dengeler üzerine kurulduğu etrafında bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuç bölümü niteliğindeki "Yedinci Bölüm"ün (s. 107-108, alt başlığı "Özet") ardından, akılcılığı ve gelenekçiliği desteklediği düşünülen dört metin eklenmiş; Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin Akîdesi ("EK 1", s. 109-118); Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muhtasar fî usûl'id-dîn* adlı eserinin girişinden bazı pasajlar ("EK 2", s. 119-121); Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserlerinden bazı pasajlar ("EK 3", s. 123-126); Kâsım b. İbrahim'e nispet edilen *Kitâbü Usûl'l-âdl ve't-tevhîd*'den bazı pasajlar ("EK 4", s. 127-128). Kitap "Kaynaklar" (s. 129-144) ve "İndeks" (s. 145-150) ile sona eriyor.

Bölüm başlıkları muhtevalı bir çerçeve görme duygusu uyandırır da, "Gelenekçiliğin Esasları" bölümünde ele alınan ve gelenekçiliği temsil ettiği söylenen metin ve kişiler göz önünde bulundurulduğunda, kuşatıcı bir

1 bk. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac and Company, 1948), s. 61.

yaklaşımından ziyade karşımıza daha önce ifade ettiğimiz kaygıları akla getirecek bir tablo çıkıyor. Şâfiî oldukları belirtilen Lâlekaî ve et-Teymî'nin Ehl-i sünnet akaidini izah ve şerh amaçlı kaleme aldıkları eserlerden hareket eden Abrahamov, sözü yine Hanbelî-Selefi çizginin akılla ilgili tahlil ve tenkitlerine getirip klasik oryantalist reflekslere dönüş yapıyor. Akıl karşıtı kabul ettiği aşırı uçtaki gelenekçiliği sadece Hanbelîler'le sınırlı görmeyip Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî âlimlerin de bu çizgi içerisinde değerlendirilmesini teklif ederek Ehl-i sünnet'i zımnen bu kategoriye yerleştirmiş oluyor. Kitabın değişik yerlerinde karşımıza çıkan bu refleks vahiy meselesi ve hadis literatürü konusunda Yahudi ve Hıristiyan kültürüne yaptığı vurgu, zenâdikanın hadis ve sahâbe üzerinden yürüttüğü muhalefeti ciddiye alması gibi hususlarda kendini gösteriyor. Reddiye geleneğinin esas aldığı ve birçoğu din dışı sayılan -kendisi bu geleneği dikkate almayacağını ifade etmişti- isim ve fikirleri esas alması da bu refleksin tezahürlerindedir.

İslâm tarih tecrübesinde daha çok fikhî bir karşılığa sahip ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımını belirgin bir şekilde kullanmıyor Abrahamov. Klasik akıl-vahiy çatışmasını aşmayan ve onlara da bulaşmayan bir metotla yaptığı izahların bu ayırma yaslanmaması, kendisi için yerinde bir tercih. Nitekim böyle bir tercihte bulunsaydı kelâm ilminin bizâtîhi mevcudiyetini tartışmaya açmış olurdu. Bu tercihine rağmen kelâm karşıtı literatürü gelenekçilik lehine kullanması ise savunmayı vaat ettiği argümanın önünde bir engel olarak duruyor. Teolojik bir çerçeveye arayışı, meselenin fikhî değil kelâmî olduğu intibahını güçlendirirken, kitapta "belli bir fikhî ekolün belli bir kelâmî okula atfedildiğini söylemeyi" imkânsız görmesi, daha sonraki safhalarda icmâ ve kıyas gibi meseleler üzerinden yürüttüğü tahlilleri sakat bırakıyor. Oysaki fikhî ekollerin kelâmî okullarla olan münasebeti bellidir ve George Makdisî'nin Eş'arîliği mahkûm etmek adına kullandığı bu münasebet,² 10. asra kadar itikadî veya fikhî bir fikrin izini sürmenin en mühim şartıdır.

Klasik kelâm karşıtlığı ile ilgili literatürü alıp bir gelenekçilik inşa etmek ve bunun siyasî, içtimaî, ahlâkî tezahürlerini İslâm tarihinin seyrine bakmadan değerlendirmeye çalışmak, ayrıca ele alınması gereken bir meseledir. Literatür karşıtlığı da olan kelâm karşıtlığını, klasik ilim geleneğinde farklı bir yerde duran ve müslüman halkın itikadını ve aklını korumayı hedefleyen avam-havas gibi bir ayırma müracaat etmeden, kelâmî spekülasyonların zıddına söylenen şeyleri akılla ilgili bir tasnifin miyarı haline getirmek, iyi niyetle söylersek, sehivdir.

2 Makdisî'nin fikhî ekoller ve kelâmî okullar arasında kurduğu münasebet hk. bk. G. Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2007), s. 37-78.

Abrahamov'un fıkıh ile gelenek arasında keskin bir ilişki kurmaması ise bu noktada artı bir değer olarak duruyor. Fikhî ekoller yok sayılarak yapılan tasnif ve tahlillerde kelâm esas alınacak ise bizâtihi kelâm, akılcılar safında kalan bir şey değil midir? Abrahamov bu soruya "Evet" cevabı vermiyor. Zira kelâm karşıtı literatürü ve heteredoks vahiy ve hadis telakkisini bir tarafa alarak klasik hadis rivayet metotlarını ve ilimlerin kendi içindeki sıhhat kriterlerini, vahiy ve sünnetten ibaret gördüğü gelenekçiliğin karşısında akılcılık olarak konumlandırıyor. Goldziher'e telmihen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi "hadis kelâmcısı" kabul ederken, akla verilen aletlik vasfı diğer taraftan "Akılcılığın Esasları" bölümünde Mu'tezilî bir çerçeveye indirgenerek Ehl-i sünnet kelâmı tasnif dışı bırakılıyor (s. 73-86). Eş'arîliğin Şâfilik üzerinden geleneğe sirayet ettiği tezini fazla ciddiye almadan kelâm üzerinden izi sürülecek bir akıl-gelenek ayrımını, Sünnilik ve karşıtlığı şeklinde formüle etmeye kalkışması -ki metinde genel olarak gözüküyor- ne kadar yenidir? Makdisî'nin Eş'arîlik üzerinden incelediği akılcılık-gelenekçilik ayrımına³ bir şey katmadan, Sünniler ile Mu'tezile ya da filozoflarla kelâmcılar arasında vuku bulan ve literatürde sıkça yapılan tasnifi kullanmak ne kadar yenidir? Kendisi bu problemi Eş'arî gelenekten bazı isimleri sadece mesele düzeyinde bu çerçevenin dışında tutarak aşmaya çalışıyor. Bu durumda Abrahamov karşımıza Fahreddin er-Râzî'ye istinaden "Bir âlim hem gelenekçi, sonrasında da aklî olabilir" ilkesiyle çıkıyor (s. 108). Hanbelîliğin aşırı gelenekçi yapısını diğer Sünnî fikhî mezheplerle takviye ederek tahayyül ettiği Ehl-i sünnet-gelenekçilik ilişkisini bu şekilde aşmak, yapılan yanlış düzeltme imkânı mı verir yoksa Ehl-i sünnet'i gelenekçilikle özdeşleştirme çabasının bir parçası mıdır?

Abrahamov'un yapmaya çalıştığı şey, akılcılık içinde gelenekçilik gibi farklı kompartmanlar açarak yeni bir yaklaşım ortaya koymak. Fakat kitapta bu çabayı gölgeleyen bazı teknik ve ıstılahî eksiklikler, dahası metodolojik sorunlar göze çarpıyor. Öncelikle karşımıza Batı düşüncesinin kutsal olan aklın muadili bir arayışın doğurduğu Mu'tezile sempatisi ve Ehl-i sünnet'i "Hanbelî-Selefi" geleneğe hapsedme ve geri kalan yekûnu oradan görme ve gösterme arzusu çıkıyor. Oryantalistlerin iddialarının "yeknesak bir Sünnilikten söz edilemeyeceği" noktasına gelmesi için biraz zaman geçmesi gerekmiştir. Mezhep literatürü kullanılarak "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" tabirinin teşekkülü üzerinden yürütülen spekülasyonlar, zamanla Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın ana gövdesini Ehl-i hadis ve Hanbelîliğin oluşturduğu telkini etrafında yoğunlaşacaktır. Makdisî'nin Eş'arîlik tahlillerine bu gözle bakılabilir. Mu'tezilî düşüncenin tahlil ve tebcili modernist İslâm düşüncesinin Batılı

3 bk. Makdisi, *a.g.e.*, s. 37-78.

anlamda akılla yan yana gelmesinde önemli bir rol oynadı ve hâlâ oynamaktadır. Diğer taraftan Hanbelîlik-İbn Teymiyye çizgisinin İslâm modernizminin seyrinde ve günümüz din dilinin -gerek ilâhiyatçıların kullandığı akademik dil gerekse popülist dil- belirlenmesinde ciddi tesir ve tahrifatının olduğu ortadadır. Hem Mu'tezile'ye hem de İbn Teymiyye çizgisine gösterilen oryantalist ilgiyle İslâmcı-modernist din dili arasındaki müşareket, yeni geliştirilen oryantalist dile karşı dikkat ve rikkati kavileştirmeyi gerektirecek safhadadır.

Oryantalistlerin küllî kaideler vazetme istidatları, Abrahamov'un eserinde de bir şekilde devam ediyor. Halbuki bu eser için zikri gereken diğer bir nakısa, Türk-İslâm kültür coğrafyasının ürünlerinin bu tasniflerde yer almasıdır. Abrahamov'un Sünnîlik, kelâm ve hatta fıkıh üzerinden yaptığı tahlil ve tasniflere bu coğrafyanın ürünleri niçin mevzubahis olmuyor? Oryantalizmin modern devirlere ait "dil bahanesi" bu bağlamda geçerli olamaz; zira bu devrin eserleri zaten Arapçadır. Dipnotlarda rastlanan Madelung atıfları bu konuda oldukça yetersiz kalıyor. Fıkıh-gelenek arasında keskin bir ilişki kurmayarak akılcılık adına yeni bir vadi açması beklenen Abrahamov'un ehl-i re'yi dikkate almaması şaşkıncıdır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin akılla ilişkisi ve fikhî sahada ehl-i re'yin en önemli temsilcisi Hanefîliğin itikadî çerçevesi dikkate alındığında, bu başlığı taşıyan bir çalışmanın muhtevasının Türk-İslâm kültür coğrafyasının ürünlerinden mahrum kalması başlı başına bir talihsizliktir.

"Bu akılcılık arzusuyla kim nereye varacak?" sorusu üzerinde fazla durmadan devam edelim: Hadisçilerin gelenekçiliğin en üst seviyesini temsil ettiğini iddia eden Abrahamov diğer taraftan gelenekçiliği Kur'an-sünnet-icmâ ile üç esasa bağlıyor. Bu durumda bütün Ehl-i sünnet gelenekçi oluyor. Buna bir de "bid'at karşıtlığı" ekleniyor ve bir anda tekrar ehl-i hadis-Hanbelî geleneğe dönüş yapılıyor. Mâlumun ilâmı niteliği taşıyan "Felâsife-Mu'tezile-Mâtürîdiyye-Eş'ariyye-Cebriyye" tasnifi ufak değişikliklerle şu hale geliyor: Gulât-ı Felâsife, Mu'tezile, Eş'ariyye (Mâtürîdîler dışta bırakılıyor), Hanbelîlik (İbn Teymiyye), ehl-i hadis. Abrahamov klasik fikirlerin tekrarından kaçınmak için ilimler arasındaki tasnifleri muğlak bıraktığı gibi, bu tavrını sadece mezhep ve fırkalar için değil, şahıslar için de esas kabul ediyor.

Yayımlandığı sene (1998) göz önünde bulundurulduğunda, belli bir heyecanı da içinde barındıran bu kitap, ele aldığı konuları et-Teymî, Lâlekâî ve Kâdî Abdülcebbar şârihi Mânekdîm (Zeydî-Mu'tezilî) gibi birkaç isimle sınırlı bir çerçevede temellendiriyor izlenimi vermektedir. Eş'arî, Kâdî Abdülcebbar, Râzî gibi yaygınlık derecesi yüksek isimler arada karşımıza

çıkmasına rağmen, yaklaşık altı asrı hedef alan bir tasnifte eser ve isim düzeyinde yaygınlık yanında, ekol ve okullar üzerinden belli bir çerçeve beklemek okuyucunun hakkı. Klasik tasniflere bağlı kalmadan ve Ehl-i sünnet olup olmamasına bakmadan hadis ahz kıstasları, icmâ ve kıyas gibi fikhî metotlar üzerinden yapılan arayışlar bu ilimlerin kendi iç dinamiklerini yok sayan bir metotla ele alınmış izlenimi veriliyor. Bu yola girildiği zaman başka sahalara açma imkânı verecek içtihat, maslahat gibi imkânların yoklanmamış olması da başlı başına bir kayıp.

Watt'ın karşı çıktığı şekilde İslâm'da saf akılcılığın olmadığı meselesine aynen iştirak eden Abrahamov, İslâm coğrafyasındaki İslâm dışı sayılan felsefi geleneğe mensup isimlerle sınırladığı saf akılcılık dışında bir imkân arayışında olacağını beyan ediyor ama eserin sonunda insanlık tarihi boyunca felsefi olarak gerilere götürülebilen bir usul olarak karşımıza çıkan akılcılığın Aydınlanma tecrübesiyle aldığı mesafe de göz önüne bulduğunda İslâm'ı ve İslâm dünyasını anlama adına ne kadar izah edici olduğu sorusu baki kalıyor. Peki, kendi mecrasında bir seyri olan ve felsefi mânada bir çabayı ifade eden akılcılığı alıp İslâm düşüncesini akılcılık-gelenekçilik arasındaki mücadeleye hasretmek mümkün mü? Altı asır boyunca siyasî, içtimâî ve fikrî çok önemli dönüşümler yaşamış İslâm dünyasının bu değişim ve dönüşümünü akılcılık ve gelenekçilik zaviyesinden izah etmeye kalkışanlar her şeyden önce kuşatıcı bir araştırma yapmak zorundadırlar. Râzî gibi önemli isimlerin akılcılığı ve gelenekçiliği hakkında karar verilemeyip mesele bazında (nübüvvet gibi) akılcılık ve gelenekçilik ayrımı ihdas edilerek haklarında farklı bir çözümleme yapılmaya çalışılması, tam da oryantalist bakış açısından kaynaklanan bir zaaf olarak karşımıza çıkıyor.

İslâmiyet'te saf akılcılık olmadığı konusunda şüphe yok. İslâmiyet'te ehl-i hadis ile ehl-i re'y ayrımı üzerinden bir fikrî ve hukukî ayrışma da söz konusu. Kelâm ilminin kendi seyri içerisinde uzun süren bir meşruiyet meselesinin varlığı da su götürmez bir gerçek. Ama bütün bunlar kendi mecrasında değerlendirilmesi ve bütün İslâm dünyasının devir, siyaset ve insan unsuru ile birlikte ele alınması gereken meselelerdir. İlimlerin tasnifi esas alınmadan, bu ilimlerin dinî ve içtimâî hedefleri gözetenmeden yapılacak tahlil ve tasnifler eksik kalmaya devam edecektir.

Rıdvan Özdiñç*

* Dr.