

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
KELAM BİLİMDALI

KELAM PROBLEMLERİNİN BİLGİ SOSYOLOJİSİ
ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

Fatma Dağ

Danışman

Prof. Dr. Erkan YAR

Elazığ–2008

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
KELAM BİLİMDALI

KELAM PROBLEMLERİNİN BİLGİ SOSYOLOJİSİ
ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

Fatma Dağ

Bu tez, / / tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman

Prof. Dr. Erkan YAR

Üye

Üye

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik ol unur.

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

Doç. Dr. Ahmet AKSİN

ÖZET

Yüksel Lisans

Kelam Problemlerinin Bilgi Sosyolojisi Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

2008, Sayfa: VI+110

Tarihsel süreçte ortaya çıkan kelam problemlerinin neliğini çözümlmek, bu problemlerin ortaya çıktığı sosyal yapıları çözümlmekle mümkündür. Bilgi sosyolojisi her ne kadar bilginin ortaya çıkışına etki eden sosyal yapıları incelese de, inançlar da bu alanda kabul edilmelidir. İnancın içerisinde olduğu sosyal, politik, ekonomik, kültürel vs. alanlar inançların biçimlenmesine etki etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Bilgi sosyolojisi, Kolektif Bilinç, Kelam

ABSTRACT

Master Thesis

The Assesment Of Teological Problems İn Te rms Sociology Of Knowledge

University of Firat

The Institute of Social Sciences

Basic İslamic Science

2008, Page: VI+110

To analayzed of he theological problems that occoured at historical process is need analayzing social ctructures. The sociology of kn owledge is search the occouring knowledge. On the other hand it search social structers that effect ococuring knowledge. Every belief ocur in the social, political, economical and cultural fenomen.

Key Words: Knowledge, Sociology of Knowledge, common conscious, teogology

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

BİLGİ NEDİR?	5
A. BATI FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ	12
B. BİLGİ KURAMININ TEMEL PROBLEMLERİ	14
a. Doğru Bilginin İmkânı	14
b. Doğru Bilginin İmkânsızlığı	24
C. KELAM İLMİ AÇISINDAN BİLGİ	26

II. BÖLÜM

BİLGİ SOSYOLOJİSİ	35
A. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN NELİĞİ VE TARİHÇESİ	35
B. BİLGİ SOSYOLOJİSİ TARTIŞMALARI	46
C. BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DİL	57

III. BÖLÜM

SOSYAL TEOLOJİ VE BAZI KELAM PROBLEMLERİ	63
A. KELAM İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI	63
a. Siyasi Faktörler	68
b. Sosyal Faktörler	72
B. BİLGİ SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN BAZI KELAM PROBLEMLERİ	77
a. el-Menziletü beyn'e-l Menzileteyn	78
b. Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi	85
c. Kader Meselesi	95
SONUÇ	103
BİBLİYOGRAFYA	105

ÖNSÖZ

Günümüz disiplinlerinin bilgiye bu kadar vurguda bulunması manidardır. Bu temellendirmede felsefenin ortaya çıktığı ilk dönemlerden günümüze kadar uzayan düşünce serüveni ile disiplinlerin kat ettiği yol birbirleriyle paralellik arz etmektedir.

Felsefi düşüncenin en temel ve en çetrefilli problemlerinden olan bilginin, fizikten metafiziğe, toplum bilimlerinden doğa bilimlerine kadar her disiplini ilgilendiriyor olması, hem bu bilimlere hem de felsefeye yeni yeni boyutlar kazandırmıştır. Düşünce ufku bir yandan felsefeyi şekillendirirken bir yandan da insana hizmet vasıtası olan bilimlerin ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Her şeyden evvel insana dönük bir felsefi anlayışın filizlenmesi, insana dönük dini bir anlayışın da ufkunu açmıştır.

Dinin kutsal değerleri, kendisini oluşturan toplumsal zeminde, kolektif bilinç denilen toplumsal akla göndermelerde bulunan kavramlarla yeni bir izaha kavuşmuştur. “Dini tasavvur ne kadar toplumsaldır?” şeklindeki sorular sosyal teoloji disiplini ışığı altında açıklamalara kavuşturulmuştur.

Bu çalışma kelam ilminde bilgi değeri taşıyan hükümlerin sosyolojik bir düzlemde ele alınması gerektiği yönünde hazırlanan çalışmalardan faydalanılarak oluşturulmuştur.

Fatma Dağ

Elazığ–2008

GİRİŞ

Simmel'e göre; “ Din, gerçeğin kaosu karşısında insanın sayısız ihtiyaçlarından birine cevap teşkil eden mümkün sayısız dünyalardan birini oluşturmaktadır”. Toplum ve ulûhiyet karşısında bireylerin tutumlarındaki benzerliğin asıl nedenini, bağımlılık duygusunun hâkim olduğu din tanımlarına göndermede bulunarak açıklamaya çalışan Simmel, din adına bir araya gelmiş grup ve kurumların, bir arada yaşayan bireylerin yerine getirilmesi gereken ihtiyaçları için bir çözüm olduğuna değinir.¹ Dinin, sosyal hayattaki pek çok olguyu besleyen ve şekillendiren yapısı, kendiliğinden oluşmuş bir buluntu değildir. Sosyal hayat denilen karşılıklı ilişkiler ağı, yaşam ve ölümün ilham verdiği doğa, insan zihninde pek çok uzantısı olabilecek duygu ve düşünceler ne sadece dinle ne de başka sosyal olgularla açıklanabilir. Belki din, bu olguların ürünüdür. Yaşayan insana yaşadığını hissettiren olgu, bağımlılık duygusu psikolojik etmenlerin baskısı altındadır. Psikolojik yapıyı da baskı altında tutan etmenin sosyal hayatla belirlendiğini düşünürsek, din tüm toplum şekilleri içerisinde, aynı etkiyi yaratan olguların başındadır ve toplumun kendi üst düzeyinde oluşturmuş olduğu bir tür anlaşma ve yakınlaşmadır. Din sadece Tanrı'yla yakınlaşmayı sağlamaz. Asıl fonksiyonu bireyleri yakınlaştırmaktır. Bu yüzden din toplum içindir. Yani insan için.

Peki dinler nasıl şekillenir? Bilgi mi öncedir, din mi? Din mi öncedir, yoksa dini cemaat ve topluluklar mı? Bu sorular bilgi nedir, bilginin kaynağı nedir, bilginin imkânı mümkün müdür? sorularıyla kendine bir yol arayan bilgi sosyolojisi geleneğinin yöntem ve tavrını ortaya koyar. Hayatımızı saran pek çok düşüncenin varlığı içerisinde gözlerimizi açarız. Yaşadığımız bu şeyler, başlangıçta doğal

¹ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. İstanbul, 2003, s. 164–167

dünyamızın doğal bir parıltısı gibi görülür. Kendi gerçekliğimizi oluşturduğumuz gerçeklik fikrine ulaşabilmek için resmin tamamına bakmamız gerekmektedir. Bu gerçekliği bize bir nebze aralayan şey, sosyal olgulardır. Din ise bu olguların en başında gelir.

Doğal din diye bir olgunun mümkün olmadığını, bilgi sosyolojisi penceresinden görebiliriz. Burada doğallığı belki de sadece insani olan duygulara atfederek açıklayabiliriz. Herkes bilir ki bütün insanlar aynı anatomik ve fizyolojik yapıya sahiptir. Aynı hastalığa yakalanmış, farklı toplumların insanlarına, aynı tedavi uygulamak suretiyle tedavi mümkün olur. Bunun kadar gerçek olan hiçbir şey yoktur. İş toplumsal yapılara gelindiğinde aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Her toplumun bir dünya görüşü, bir yaşam stili bulunmaktadır. Bu yüzden toplumsal olgulara, bilgi sosyolojisi penceresinden bakıldığında, evrensel bir dünya görüşünün olmadığını fark ederiz. Bilgi ve bilgiyi oluşturan her olgu, toplumlar kadar değişkendir ve rölatiftir. “Düşünme tarzları ve bakış açıları belirli bir dünya görüşü içinde düşünme tarzları ve bakış açılarıdır.”²

Mutlak bir doğru inşa edemediğimiz hayatta, mutlak bir yanlışlıktan da söz edemeyiz. Geçmişimizi anlamadan da şimdiki hayatımızda mevcut olan şekilleri anlayamayız. Bu nedenle bilgi sosyolojisi, tarihsel yaşamımızın bir tevilini bize sunmaktadır. Doğal yaşamımız, gerçekten de bu kadar doğal mıdır, bunu anlarız. Din ise bu perspektifte en fazla malumat taşıyan olgudur. Din duygumuzun kaynağı ne kadar ilahi ve ne kadar insani, bunu ancak din üzerinde birleşmiş toplumların oluşturduğu fikri gelenekte görebiliriz.

Birinci bölümde işlediğimiz konular tamamen felsefidir. Çünkü bilgi, öncelikle felsefenin konusu olmuştur. İnsanın hakikate erişme fikri kendi geçmişi kadar eskidir. Bu hakikat ilk filozofların gözünde sadece varlık alanının bir merakından doğmuş olup, varlığı bilmemizi mümkün kılacak bir hakiki bilginin varlığı sorgulanmıştır. Varlığı bilmemiz için gerçek bilgiye ihtiyacımız vardır. Gerçek bilgi mümkün müdür anlayışı felsefenin bilgiye giden yolunu belirlemiştir. Bazılarının gerçek bilgiye ulaşılmanın mümkün olduğu yönündeki tavrı, Tanrıya ulaşmanın ve

² Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay. İstanbul, 1992, s.21

ilk varlığı tespit etmenin imkânına sirayet etmiştir. Bilgiyi mümkün gören filozofların genel bakış açılarında evrensel bilgi olarak pek çok malumatın olduğunu görürüz. Bunlar dini evrensel doğrular içerisine hasrederek üst düzey bir olguya taşımış ve insan ve toplum gerçeğini yabana atmışlardır. Felsefenin ilk şöleni Tanrısal konulardır. İnsansız Tanrı anlayışlarının sıralandığı bu fikirler, bütün toplumlar tek bir toplummuş gibi hareket ederek, üst düzey bir evrensellik fikrini oluşturmuşlardır.

Toplumlar değişkendir. Bu değişkenler toplum içerisinde de aynı doğrultuda hareket etmezler. Felsefenin evrensel düzeye çıkarılmış bilgi anlayışı, değişen koşullar çerçevesinde zamanla daha insani ihtiyaçlara cevap vermeye başlamıştır. Fransız devriminin insanileşmeye giden yolu aralaması, felsefeye konu olan bilgi anlayışının da insanileşmesine katkı sağlar. Pozitivizm, pek çok bilimi etkilerken insanın bakış açısını en fazla etkiler. Mutlak din, doğal din, doğal bilgi anlayışları elle tutulur bir gerçekliği barındırmadan hakikat olarak söylemler dâhil edilmez. Felsefi düşünceler pozitivist bakış açısına uygun veriler gösterebilmelidir. Evrensellik duvarı, pozitivizmle yıkılmış olur. Her düşünce insanileştirilerek, biraz da duygusuzlaştırılmıştır. Akıl sadece bilmekle yetinemez. Çünkü akıl gerçeği elde edecek tek araç değildir. Doğal din, o kadar da doğal değildir. Bütün bunlar fizikte ilerleme kaydeden Newton'un çekim yasası ve dünya merkezli fiziki buluşuyla Kopernik devrimlerinin etkisi ile tarihe gömülmüştür.

Doğa ve Doğa'nın yasaları gecenin içinde saklıydı

Tanrı Newton olsun dedi ve her şey ışıdı.³

Bu duygular bilimin, düşünce gelenekleri ve kilisenin karşısındaki zaferi belgelemektedir. Akabinde bilim dünyasının metotları sosyal düşünce geleneklerine yansıtılmak suretiyle, felsefi düşüncelerde bir geçiş dönemi yaşanmıştır. Felsefeye konu olan bilginin, sosyoloji içerisinde tarihi seyri bu şekilde başlamıştır. Aslında bilgi felsefi düşüncenin eseridir. Ama bu gelenekte toplumun soyutlandığı görülür. İnsansız bilgi anlayışı bilginin sosyal bir olgu olduğu düşüncesi ile topluma mal

³ Bierstedt, Robert, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", çev: Uygur Kocabaşoğlu, Bottomore, Tom, Nisbet, Robert, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I. çev: Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s. 29

edilmiştir. Marx, Mannheim, Scheler, Weber, topluma dayalı bilginin kurucularıdır. Felsefi düşünce geleneğinin fenomoloji örüntüsünden de etkilemek suretiyle Durkheim ve Freud din, dil ve toplum görüşlerinde bilgi sosyolojisi geleneği açısından önemli bulgular ışığında açıklamışlardır. Marx, tarihi çözümlemelere giderek inşa ettiği toplum görüşünü, bilginin göreceliği ve toplumsallığı üzerinde temellendirmiştir.

Üçüncü bölümde işlemek istediğimiz asıl konu yer alır. Bilginin toplumun ürünü olduğuna duyduğumuz yakın inancın tezahürü ile İslam dininin ortaya çıktığı toplumda nasıl teşekkül ettiğini belirlememiz gerekmektedir. Bu konuda en fazla İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın nasıl teşekkül ettiğine bakmamız gerekirdi. Bu konu belirli bir çalışmayı gerektirdiği için biz, sadece bu din içerisinde özel bir yeri olan ve söylem geleneğini oluşturan kelimelerin ortaya çıkışı ile bu ilim içerisinde tartışılan bazı problemlerin oluşumunu anlamak istedik. Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki düşünce geleneğinin, İslam dininde en önceki toplumsal düşünceyle paralellik arz edip etmediğine tartışılan hemen her problemde bakmaya çalıştık gerçekte bu etkilenmeyi görebildiğimiz gibi, bunlara ilaveten başka toplumsal olguları da tespit ettik. Bunlarda biri siyasi tavrın etkisi ile ala kalı idi. Diğerleri ise geçmişten gelen kabile üstünlüğüne dayalı yapısı ve yeni toplumların ve başka dini geleneklerin içerdiği söylemlerdi. Bu çalışmanın pek de yeterli olduğu anlayışına sahip olmasak da en azından İslam düşüncesine konu olan ve hatta akide esasları içerisinde zikredilen bazı konuların, toplumsal olay ve yapıların etkisi ile zuhur ettiğini görmüş olduk.

I. BÖLÜM

BİLGİ NEDİR?

Bilgi, bilen varlıkla (felsefe dilinde özne veya süje ile) bilinmesi istenen veya bilinen varlık (felsefe dilinde nesne veya obje) arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide bilinenin mi yoksa bilenin mi ağır bastığı, bilginin imkânı ya da imkânsızlığı, kaynağı, alanı, kapsamı, sınırları, vb. türünden sorular felsefenin bilgi teorisi veya epistemoloji diye bilinen dalının konusunu oluşturur.

Hepimizin az çok kendisine sahip olduğumuz bilgi türü olan gündelik bilgi, (empirik bilgi) eski deyişle amiyane bilgidir. Gündelik yaşam içerisinde tecrübelerimize dayanan bu bilgi, sıradan deneylerden çıkardığımız sonuçlardır. Bu tür bilgi kaynağını temelde insanın aynı biyolojik yapıya sahip olmasından ve benzer toplumsal koşulların oluşturduğu yaşamın içerdiği verilerden alır. Örneğin herkes yağmurun ıslattığını, ateşin yaktığını bilir. Bu tür bilgiler özel bir araştırmaya tabi tutulmadan, farkında olunmaksızın kazanılan sistemsiz bir yapıya sahiptir.

Gündelik bilgi ve sağduyuya dayalı olan bu tür bilgilerin açığa çıkarılmasında “bilimsel bilgi, gündelik bilgiden farklı olarak bilimsel yöntemlerle doğruluğunun tespit edildiği güvenilir bir bilgi türü” olarak tanımlanır.¹

Felsefi bilgi tanımlanması zor olan bir bilgi türüdür. Zor olmasıyla birlikte denilmiştir ki, “felsefenin en önemli problemi, bizzat felsefenin ne olduğu problemidir.” Felsefi bilginin ne olduğu noktasında mutabık kalınan bir tanım olmadığından, onu anlamamanın en doğru yolu filozofların kendilerine bakmaktan

¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara, 1994, s.16

geçer. Çünkü bu tür bilgi, sonuçlardan ziyade sonuçlara varma biçimi açısından kayda değerdir. Bu tür sonuçlar için doğru ve kesin hükümlerden kaçınmak gerekir . Her bilimde doğrulanması mümkün bir hakikat söz konusuysen, felsefede bizi ortak bir düşünceyi karşılayan bir gerçeklik yoktur. Onun yerine filozofların kendi düşüncü şekilleri, metotları ve sistemleri vardır. Bu yüzden ki, “felsefenin kendisinin öğrenilmesinin mümkün olmadığı ancak felsefe yapmanın öğrenilebileceği” hususunda Kant’ın önemli bir tespitinden söz edilebilir.

Jaspers tarafından “bilgelik sevgisi” olarak iddia edilen felsefe, bilimsel düşünceyle bir takım kavram ve soyutlamaları da kulla narak bunların yardımıyla ilke ve yasalar geliştirir. Böylece filozofun da bir parçasını teşkil ettiği dünyayı anlamak ve kavramak adına, her türlü bilgi, deney, algı ve sezgi sonuçlarından hareketle “düşünülmüş, çözümlenmiş, aydınlığa kavuşturulmuş bir ma lizemeyle” dünyayı yeniden kurar.²

Felsefe, eski Yunanca’da sevmek anlamına gelen “philein” ile bilgelik anlamına gelen “sophia” sözcüklerinin “philosophia” olarak birleştirilmesiyle oluşturulmuş “bilgelik sevgisi” olarak tanımlanan disiplinin adı olmuş tur. İlke olarak “düşünümesi olanaklı her şeyi düşünen, var olan her şeyi bütün yönleriyle sorgulayan, alabildiğince çok yönlü araştırmaları kapsayan, hem bilginin hem de yaşam bilgeliğinin peşinden koşma etkinliği” olarak bilinir. Eski Yunanca’da felsefeden bir çıkar gözetilmeksizin bilginin peşinden yine sadece bilginin kendisi için koşmak anlaşılmıştır. Yine bu dönemde henüz diğer bilgi alanları arasında belirli bir sınır söz konusu olmadığı ve kesin tanımların yapılmadığı göz önünde tutulursa, “doğa bilgisinden matematik bilgisine, doğa ötesi bilgiden yaşam bilgisine” dek her türlü bilgiye duyulan tutku genelde felsefe olarak tanımlanmış ve böyle anlaşılmıştır.³

Felsefenin ilgilendiği belli başlı disiplinler vardır. Bunlar bilgi felsefesi veya bilgi teorisi, bilim felsefesi, varlık felsefesi veya ontoloji, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi, sanat felsefesi veya estetik felsefesi ve din felsefesi gibi disiplinlerdir.

² Arslan, age, s.1

³ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002, s.219

Felsefe bir yandan bu disiplinlerin ortak özelliklerini paylaşıırken öte yandan onların geliştirilmesi ve yönlendirilmesine katkıda bulunur. Örneğin bilimin amacı bilgi iken, doğru bilginin imkânı, kaynağı ve sınırı hususunda kendisinse yol gösterecek felsefi araştırmalara ihtiyaç duyar. Çünkü felsefede bilimde olduğundan daha fazla bir yaratıcılık söz konusudur. Onun duyum, sezgi ve bilgi birikimine bütün disiplinlerin ihtiyacı vardır.

Daha anlamlı bir dünya görüşü sunmak adına, üzerinde düşünülmesi mümkün her şeyi düşünen ve varlığa hitap eden her şeyi kendine konu edinen felsefenin en çok üzerinde durduğu konu bilgidir. Bir bütün olarak felsefe tarihine bakıldığında onun amacını, yöntemini, kapsamını ve içeriğini belirlemek adına pek çok filozof tarafından bir dolu felsefi tanımının yapıldığı görülür. Tıpkı felsefenin kendisi gibi bilginin kendisi hakkında da filozofların fikir birliği ettiği bir tanım söz konusu değildir. Bu durumun felsefede kimi zaman birbiriyle çelişen, kimi zaman örtüşen konularda gerek filozoflar arasındaki yöntem farklılıklarının bulunmasından ve gerekse birçok önceliğin filozoftan filozofa değişmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Elbette diğer disiplinler içinde bu durum söz konusudur.

Bilgi felsefesi, felsefenin başat konusu olarak pek çok kavramla karşılanmıştır. Bu konu M.Ö. beşinci asırda yaşamış sofistlere (Protagoras, Gorgias, Prodicus) kadar dayandırılır. Ancak bilgi teorisi olarak 19. asrın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve felsefede ayrı bir disiplin olarak incelenmeye başlanmıştır.⁴ Bilgi teorisi, epistemoloji ve gnoseoloji kavramlarının hepsi bu disiplin için kullanıla gelen terimler olmuşlardır.

Epistemoloji ve gnoseoloji terimleri arasında Kıta felsefesi ve Anglosakson düşünce yapısı arasındaki uyumsuzlıktan, İngilizce, Fransızca ve Almanca da bu terimlerin kullanım farklılığından kaynaklanan bir anlam kargaşası söz konusudur. Bunların Eski Yunanca'daki kökenlerine bakıldığında bu durumun normal olduğu görülmüştür. Bunun karşısında bu diller anlam kargaşasını giderebilecek bazı yollar denemişlerdir.

⁴ Yüksel, Emrullah, "Amidi ve Bazı Kelamcılarda bilgi Teorisi", Kelamda Bilgi Problemi, Sempozyum, Arasta Yay. Bursa, 2003, s. 3-6

İngilizce konuşulan ülkelerde bu anlam bulanıklığını gidermek için iki ayrı yöntem uygulanır. Bunların ilki gnoseoloji kavramını etkisiz eleman gibi gösterip epistemoloji ve “theory of knowledge”i bilgi kuramı olarak özdeşleştirmek şeklindedir. Bununla birlikte İngilizce kullanılan hemen her sözlükte gnoseoloji kavramının karşısına epistemolojinin eş anlamlısı şeklinde yazıldığı bir de modası geçmiş sıfatı eklendiği görülür. Diğer ikinci yöntem ise “epistemoloji”, “gnoseoloji”, ve “theory of knowledge” terimlerini bir potada eritip bilgi felsefesi ile karşılaştırmaktır. Türkçe’de de kabul edilen yöntem bu ikinci görüş doğrultusundadır.

Ancak Fransızca’da durum daha farklıdır. Gnoseoloji ve epistemoloji arasında açık bir ayrıma gidildiği görülür. “Epistemoloji bilimlerin ortaya koydukları sorunları irdeleyen, tek tek bu bilimlerin yöntemlerini, ilkelerini, varsayımlarını ve sonuçlarını eleştirel bir gözle sorgulayan bilim kuramı” na karşılık gelir. Gnoseoloji sözcüğü ise tam olarak bilgi kuramı kavramını karşılayan ve felsefi terimlerde teknik olarak bu kavram tercih edilmektedir.

Almanca’da ise bilgi kuramını tam olarak karşılayan sözcük “erkenntnistheorie” kavramıdır. Epistemoloji bilgi ve bilim öğretisi olarak kullanılırken gnoseoloji kavramı erkenntnistheorie kavramıyla birlikte daha yaygın bir kullanıma sahiptir.⁵

Bilgi kelimesi Arapça’da ilim ve marifet kelimeleriyle karşılanır. Cahiliye döneminde “ilim, kişinin bir şey hakkında kendi tecrübesiyle kazandığı bilgiye karşılık gelir. İlmin karşıtı olarak da tecrübeye dayanmayan, güvenilmeyen anlamında “zan” kelimesi kullanılır. Kur’an bu düşünceye paralel zannı ilmin karşısında ele almıştır.

“Onların kesin bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar .” (45/24)

“Onların çoğu ancak zanna uyarlar. Zan ise gerçek karşısında hiçbir yarar sağlamaz...” (10/36)

⁵ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, s. 218

Bu hususta kelimciler ve fakihler “ilim” ve “zann” ı birbirinden ayırt etmeye çalışmışlardır. İlmi, marifeti, dirayeti üst bir seviyede sıralarken, zan ve salt inancı daha alt bir seviyede sayarlar. Kadı Abdülcebbar’a göre “marifet, dirayet ve il im birbirine benzerdir. Bunların anlamı ruhun yatışması, gönül ferahlığı ve kalbin mutmain olmasıdır.”⁶

Batı felsefesinde bilginin ne olduğu sorusunu onun kaynağına inerek açıklamaya çalışan iki tür akım gelişmiştir. Bunlardan ilki insan bilgisinin tek kaynağının duyular yoluyla gerçekleşen deneyimler olduğunu söyleyen deneycilerdir. Bu anlayışın başını çeken filozoflar Locke, Berkeley ve Hume’dur. Diğer taraftan bilginin kaynağını deneycilikten daha bağımsız bir şekilde akılda mevcut olduğunu söyleyen rasyonalistler yer alır. Bu görüşün en önemli savunucuları olan filozofların başında da Aristoteles, Platon, Sokrates, Descartes, Spinoza, Leibnez, Augustinus gelmektedir. Her iki akım da daha çok doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. Nitekim bu konuda gerçek bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri süren septsizizmden de söz edilebilir.

Bilindiği gibi felsefe sözcüğü philosophia kelimesinin Arapça karşılığıdır. Bilgeliliğin sevgisi olarak bilinen felsefe Arapça’da hikmet kavramıyla bilinmektedir. Filozof, “hikmet sevgisi olan kişi” ye ve aynı zamanda; “ kesin olan akli delillerle hakikatleri beşeri gücü nispetinde idrak eden âlim ve hâkim kişi” ye denilmektedir. Sonraları kelimcilerin kullandıkları ıstılahta bu kelime “kelamcı” ve “mütakellim” kavramları ile karşılanmıştır.⁷ İslam kelimcileri ise bilginin gerçek olduğu hususunda kelam kitaplarında mevcut olan “eşyanın hakikatleri sabittir. Aslı vardır. Bilgimiz o sayede gerçekleşir” ilkesinden hareket ederler.⁸

Her bilgi kuramı “bilgi nedir?” sorusuna verilmiş bir cevabı aralar. Genel olarak bilginin ne olduğu hakkında herkesin verebileceği bir cevap bulunsa da ayrıntılara inildiğinde birçok sorunla karşılaşılır. Örneğin bilginin karşısının gerçekte neye karşılık gelebileceğini tartışmak bile başlı başına yeni bir felsefi problemdir. Bilgiyi

⁶ Cabiri, Muhammed Abid, *Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, s.282

⁷ Harputi, Abdullatif, *Kelam Tarihi*, çev: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005, s.111

⁸ Yüksel, Emrullah, Agm, s.4

bir bilme hareketi olarak tanımlarsak onun karşısına bilmeme edimini öne sürmek de mümkün olacaktır. Çünkü bilgi bir süreç gerektirir ve bu süreç sonunda edinilen şey bilgi olur. “Şu halde bilgi süreci bir harekettir. Bu sürecin son noktası bilginin aktüel halidir.”⁹ Şayet bu süreç sonucunda bir edinim yoksa açığa çıkan bu yeni durumu bilgisizlik olarak tanımlamak mümkün olur mu diye bir soru çıkabilir karşımıza. Bu beyandan agnosizm kavramını irdelemek gerekir. Agnosizm eski Yunanca’da “bilgisizlik” anlamına gelen agnoia’dan türetilmiştir. Olumsuzluk bildiren “a” öneki ile bilgi kelimesini karşılayan gnosis ‘ten türeyen bu kelime “genel olarak bir şeyin ne olduğunu bilmeme, bilgi yokluğu, o şeyin bilgisinden yoksun olma durumu, cehalet” kavramlarına karşılık gelir. Kişinin duyu organlarında algılama gücünü etkileyecek herhangi bir aksaklık bulunmamasına rağmen, anlama yetisindeki yetersizliği, gördüğü şeyleri anlamlandırma becerisinin yoksun oluşunu ifade eder.

Bilgi şayet duyularla elde edinilen bir edinim olarak kabul edilirse duyu yoksunluğu bilgisizliği doğuracaktır. Oysa filozoflar bilginin kaynağı hakkında farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bununla birlikte Sokrates’ten bu yana felsefi bir tutum olarak öne çıkan bu düşünce kişinin bildiklerinden şüphe duymasıyla hiçbir şey bilmediğine dair almış olduğu bir tavrı gösterir. Böylece bu düşünce gerçek bilgiye ulaşmanın tek çıkar yolunu ‘bilgisizliği kabul etmede’ bulur.¹⁰ Bu tavır temel alındığında agnosizmi bilgi teorisinin karşısına oturtmak mümkün görünmemektedir. Bir disiplin olarak bilgisizliğin nedenlerini, niteliğini ve koşullarını irdeleyen agnoloji de felsefi bir dal olarak karşımıza çıkar ki, bilginin ne olduğu açıklanabilirse bilgisizliğin kendisi hakkında da pek çok şey söylenebilir. Ancak bilgisizliği ortaya çıkaran da yine bir bilgidir. Bu yüzden salt bilgisizlik, hakkında konuşulmayan şeydir denebilir.

Hicri I. asrın sonu, II. asrın başında müslümanların bazen bireysel bazen de bir grup etrafında çalışmalar göstererek düşünce okulları kurmaya başladıkları görülür. Kelam ilminin, Mutezile adı altında birleşen kişilerin kendi düşüncelerini bir takım formlara dökerek ortaya çıkardıkları faaliyetler manzumesinden oluştuğu

⁹ Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay. İstanbul,2001, s.68

¹⁰ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, s.225

bilinmektedir.¹¹ Mutezilenin altın çağı olarak bilinen Memun , Mutasım ve Vasık dönemi, tercüme faaliyetlerinin dorukta olduğu bir dönemdir. Bu dönemde pek çok felsefi eserin Arapçaya tercüme edilmesiyle bu ilmin tartıştığı problemler, kelamın da problemleri arasında yer almaya başlamıştır.¹² Bilgi teorisini ilk olarak kelam ilmi içerisinde tartışanlar Mutezili âlimler olmuşlardır. Mutezililer dışında Maturidi kelamcılardan Ebu Mansur el-Maturidi (ö.333/944) den başlayarak bu konu bağımsız bir başlık altında incelenmeye başlanmıştır. Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö.508/1115), Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevi (ö.493/1099), Nureddin es-Sabuni (ö.580/1184) bu konuda eserler bırakmış diğer Maturidi kelamcılarındandır. Öte yandan Eş'ari kelamcılarından “Kadı Ebu Bekr el-Bakillani (ö.403/1012), Abdulkahir el-Bağdadi (ö.429/1037), İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meali el-Cüveyni (ö.478/1085) Ebu Hamid el-Gazzali (ö.505/1111), Fahrud-din er-Razi (ö.606/1210), Seyfuddin el-Amidi (ö.631/1233), Kadı el-Beyzavi (ö.685/1286), Adudüddin el-İci (ö.756/1355) Sa'duddin et-Taftazani (ö.793/1390) Seyyid Şerif el - Cürcani (ö.816/1413)” bu konu hakkında eser bırakmış kelamcılardandır.

Kelamcılardan bazılarının bilgi tanımları şöyledir.

Mu'tezileden Ebu'l- Kasım el-Belhi el-Ka'bi' (ö.319/931)'ye göre “bilgi, bir şeye inanmaktır.” Cübbai (ö.303/915–916) için bilgi: “bir şeye zaruri olarak veya delil olarak veya delil ile olduğu gibi inanmaktır.” Ebu'l -Haşim b. el-Cübbai'ye göre bilgi: “bir şeye nefsin kararlılığı ile beraber olduğu gibi inanmaktır.”¹³

Görüldüğü üzere Mu'tezili âlimler bilgi ile iman kavramlarını özdeşleştirerek bilgi tanımlarına gitmişlerdir. Böylece iman kavramını taklitten ziyade hakiki bir bilgi düzeyine çıkarırlar.

Ehli Sünnet âlimleri ise Mu'tezilenin aksine bilgi ile imanı ayrı kategorilere yerleştirirler. Seyfuddin el-Amidi ve Ebu'l-Hasan el-Eş'ari bilgi hakkında üç tane tanım ileri sürerler. “Bilgi, ona sahip olan kimsenin bilgin olmasını gerektirir”;

¹¹ Karadaş, Cağfer, *Mutezile Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci*, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı:3, Sebat Ofset Matbaa, Konya, 2004, s.7–8

¹² Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1967, s.61

¹³ Yüksel, Emrullah, A.g.m, s.3–5

“Bilgi, kendisinde bulunan kimseye bilgin ismini gerektirir”; “Bilgi, bilineni olduğu gibi anlamaktır”.¹⁴

Kadı Ebu Bekir el-Bakillani (ö.403/1013) “ilim; malumu olduğu hal üzere bilmektir” şeklinde tanımlar. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelamının bilgi nazariyesini de ortaya koyan şu ayrımı yapar. Ehl-i Sünnet kelimcileri için bilgi iki kısma ayrılır. İlki Kadim olup, ezeli Allah’ın ilmidir. Bu tür bilgi sadece Allah’a mahsus olan bilgi olup Onun olmuş ve olacak olan her şeyi ezelden bilmesidir. Yani yaratılmamış, muhdes olamayan bilgidir. Diğer bilgi türü ise yaratılmışlara ait olan ilimdir. Ki bu tür bilgi insan ve cine ait bilgidir. Mahlûkata ait bu bilgi de ikiye ayrılır; A) Zaruri (zorunlu) bilgi, B) İstidlali (mükteseb) bilgi.¹⁵

Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Ebu Bekr b. Furek (ö.(406/1015)’e göre insanın aklını kullanması, kıyas yapması bilgi ür etmesi gerekir ki, tevhidin gerçek bilgisine ulaşmanın yolu budur. Akıl doğruyu yanlıştan ayıran tek araçtır. Ona göre bilgi, “ona sahip olan kimseden fiilin sağlam ve muhkem meydana gelmesi doğru olan niteliktir” şeklindedir. Ebu Mansur el-Maturidi’ye göre bilgi tanımı şöyledir: “Bilgi öyle bir niteliktir ki, kendisinde bulunan kimseye zikri mümkün olan her şey onunla görünür”. Tahkikin gerçekleşmesi için taklidin iptalinden söz eden Maturidi, bu hususta Eş’ari kelimcilerle aynı görüşü paylaşır.¹⁶

A. BATI FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ

Batı düşünce tarihinde bilgi kuramı John Locke (1632 –1704) ile birlikte felsefede özel bir disiplin haline gelmiş ve 19. yüzyılda sistemli bir şekilde incelenmeye başlanmıştır. Bilindiği gibi bilgi kuramının kökeni gnesoloji ve epis temoloji kavramlarına dayandırılmaktadır. En genel anlamıyla bilgi kuramı özne ile nesne arasındaki bağ olarak tanımlana gelmiştir.

Herakleitos ve Parmanides’ten bu yana bilginin yöntemli bir düşünme ürünü olduğu hususunda bir açıklama söz konusudur. Bilgi nin kendi konusuna uygun olup

¹⁴ Yüksel, Emrullah, Agm, s. 4

¹⁵ Gölcük Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yay. İstanbul,1998, s.127

¹⁶ Yüksel, Emrullah, Agm, s. 5

olmadığı da yine düşünceyle denetlenir.¹⁷ Bilgi kuramının kendisi tüm bilimlerde var olan bilginin nasıl elde edildiğini ve bu bilginin ne olduğunu araştırma faaliyetini üstlenir. Böyle olunca da var olan bilginin mahiyeti hakk ında pek çok soruyla karşı karşıya gelir. Var olan bilginin sınırlarını, doğruluğunu, kaynağını, değerini imkân ve imkânsızlığını, açığa çıkaracak sorulardır bunlar. Böylece çıkarsadığı bilginin nasıl bir bilgi olduğunu kritize eder.

Bilginin kaynağı ve değeri nedir? Bilginin sınırı nedir? Kaç türlü bilgiden bahsedebiliriz? Bilgi mümkün müdür? Neyi bilebiliriz? Bu tür sorular bilgi kuramının hareket noktasını teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında bilgiye dair temelde sorulması gereken bu soruların onun değeri ve kaynağı ile ilgili olduğunu görürüz. Özne ile nesne arasındaki ilişkinin niteliğini konu alan sorular bilginin değeri hususuyla alakalıdır. Bilginin kullandığı değerler alanı , onun eylem alanını etkiler. “Neyi, ne derece bilebiliriz, bilgide iyi ve doğru var mıdır?” şeklindeki sorular bilginin değerler alanı açısından ele alınır. Bilginin nasıl elde edildiğini ve onu oluşturan etkenler alanını konu alan sorular ise bilginin kaynağı ile ilgilidir. Bilgi teorisinin temelde en çok üzerinde durduğu bu problem bilginin temel kaynaklarını akıl, deney ve sezgi şeklinde verdiği cevaplarda aramıştır. Böyle olunca da bilginin kaynağı hakkında verilen her yanıt pek çok felsefi düşünce tarafından doğrulanmaya çalışılmıştır. Ele alınan ölçütler dikkate alındığında ortaya çıkan felsefi akımlar şunlardır:

- “Akla dayalı bilgi, doğru bilgidir (Rasyonalizm).
- Deneye dayalı bilgi, doğru bilgidir (Empirizm).
- Duyulara dayalı bilgi, doğru bilgidir (Sensualizm).
- Olgulara dayalı bilgi, doğru bilgidir (Pozitivizm).
- Sezgiye dayalı bilgi, doğru bilgidir (Entuisyonizm).
- Fenomenden bahseden bilgi, doğru bilgidir (Fenomenoloji).
- Bilginin doğruluğu, sağladığı yarara bağlıdır (Pragmatizm).”¹⁸

¹⁷ Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay. Ankara, 2003, s.44

¹⁸ Uyanık, Mevlüt, *Age*, s. 47–48

Bu yaklaşımlar öznenin nesneyi bilmesini çeşitli şekillerde açıklamaya çalışırlar. Sonuçları bakımından elde edilen bilgi ya doğru bilgidir, ya da geçerli olmayan bir bilgidir. Bilgi kuramı açısından “yanlış bilgi” tabirini kullanmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bilgi kuramında doğruluk ilkesinin, bilginin niteliğinin ve onun nesnesine olan uygunluğunun eş zamanlı biçimde ortaya çıkması hükmüne dayalı olduğu bilinmektedir. Yani felsefede doğruluk tasavvuru “düşünce ve nesnesi arasındaki uyum” esası üzerine kurulmuştur. Bu uyumun söz konusu olmadığı bilgi, kendi içinde tutarlı kabul edilmediği iç in sadece geçerli olmayan bilgi olarak tasvir edilir. Bilginin gösterdiği alan ister kabul edelim ister etmeyelim bizim bakış açımızdan her zaman için daha bağımsız bir şekilde hareket eder. Önemli olan bu düşüncenin bizimle olan uyumu değil, kendi nesnesi yle olan uyumudur. Bu konuyla ilgili olarak kendisine sürekli bir hakikat araştırmasını şiar edinen Descartes’in, birbirleriyle çelişen düşünce ve gelenekleri gözlemledikten sonra şüpheyi metodunda uygulamaya başladığını göz önünde tutmak gerekir.¹⁹

B. BİLGİ KURAMININ TEMEL PROBLEMLERİ

a. Doğru Bilginin İmkânı

Bilginin kaynağı ile ilgili ortaya konan yaklaşımların doğruluğunu tartışmak bir yana, bilgi kuramı temelde her hangi bir bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı konusuyla ayrıca ilgilenmiştir. “Özne, nesne yi gerçekten bilebilir mi?” “Bilginin imkânından söz edilebilir mi?” “İmkân dâhilinde olan bilgi kesin bir bilgi midir?” şeklindeki sorulardan hareket ederek bu problemle ilgili felsefede olumlu ve olumsuz pek çok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Şöyle ki bilgin in mümkün olduğunu savunan filozoflar felsefe tarihinde “dogmatik filozoflar” olarak anılmışlardır.²⁰ Dogma diğer adıyla inak felsefe okullarınca “sorgulanmaksızın benimsenen apaçık doğru” olarak öne sürülen öğretilere karşılık gelmektedir. Bu öğretiler çoğ unlukla her türlü eleştiriye kapalı, doğruluğu su götürmez düşünceler olup, ya büyük bir düşünürün yetkesine ya da dinsel yetkelere dayandırılmakla birlikte dokunulmaz kabul edilmişlerdir.²¹ Ayrıca öne sürülen bu düşünceler evrensel hakikatler olarak

¹⁹ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil Yay. Erzurum, 2000, s.45

²⁰ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Age, s.28

²¹ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Age, s.403

benimsenerek mutlaklaştırılmışlardır. En ufak eleştiriye dahi tahammül edemeyen, rasyonel ve mantıksal açıklamaları görmezden gelen, çoğunlukla duygusal ve kişisel eğilimlere hitap eden, salt bir inanma şekli olarak kabul edilen dogmatizm, epistemolojide kuşkuculuğun tam karşısı olarak kullanılmıştır.²² Tanrısal ilkelerin ve büyük düşünürlerin anıtsallaştırılmış öğretilerinin olduğu gibi kabul edilmesi de elbette felsefenin özgür düşünce alanını zedelemiştir. Bu konuda Kant, Descartes’la beraber pek çok filozofun içinde bulunduğu büyük bir daireyi işaret ederek hepsi için “dogmacı” ifadesini kullanır. Ona göre dogmatizm, gerçek bilgiye ulaşmış olduğuna inanan bir kişinin bu bilgiye nasıl ulaştığını kritize edememesi yani “eleştirel sorgulamayı” yapamamasıdır.²³

Bilginin mümkün olmadığı yönündeki yaklaşımlar ise felsefede şüphecilik diğer adıyla septisizm olarak dogmacılığın karşısında yer alır. Septisizm, düşünülebilecek herhangi bir konuda kesin bir bilginin olmadığını, olsa bile eldeki olanaklarla bu bilgiye ulaşmanın mümkün olamayacağını savunan anlayıştır. Kant sorgulanmaksızın kabul edilen anlayışları dogmacılık olarak değerlendirirken şüpheciliği onun dışında tutar. Çünkü şüphecilik “özel nedenlerle” diğer yaklaşımların kabullerini reddetme esasıyla hareket eder. Bu iddiaların temel aldığı ölçütleri hedef alarak güvenilir olmadıklarını ortaya koymaya çalışır.²⁴ Kant, insan aklının sınırlarını ve onun bilgisinin olanaklarını eleştirel yöntemiyle açıklamaya çalışmıştır. Onun usçuluk ve deneycilik arasında izlediği bu yol kendisini dogmacılıktan uzak kılmışsa da bazı düşünürler tarafından akli bilginin kaynağı olarak değerlendirmesi açısından dogmacı filozoflar arasında sayıldığı da görülmektedir. Buna rağmen Kant’ın, izlediği yolla kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü etkilediği hatta felsefenin akış yönünü değiştirdiği izlenimi de mevcuttur.²⁵

Doğru bilginin imkân dâhilinde olduğunu savunan yaklaşımlar şunlardır: Rasyonalizm, Kritizm, Entuisyonizm, Pozitivizm, Analitik Felsefe, Pragmatizm ve Fenomenoloji.

²² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul, 2000, s. 269

²³ Ulaş, Sarp Erk, Age, s. 404

²⁴ Ulaş, Sarp Erk, Age, s. 466

²⁵ Arslan, Ahmet, Age, s.29

Rasyonalizm

Rasyonalizm, deneyci anlayışa karşı bir tutum olarak, her şeyin gerçekliğini akla dayandıran felsefi bir tutumdur. Bilginin zihinde doğuştan yani “a priori” olarak var olduğunu savunur. Doğuştan gelen bu düşüncelerin tümdengelim yöntemiyle mantıksal çıkarımlarda bulunularak en sonunda doğru bilgiye ulaşılacağına inanılır. Bilginin ezeliğini iddia eden bu anlayış batı felsefesinde Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Hegel, İslam felsefesinde Farabi tarafından savunulmuştur.

Çağının skolâstik felsefe geleneğine sırt çevirdiği gibi Aristocu geleneği de yadsıyarak felsefeye yeni bir çıkış açan Descartes, metodik şüphesi ile septiklerden ayrılır. Yeni Çağ felsefesinin ve analitik geometrinin kurucusu olarak kabul edilen Descartes için doğru bilgiye ulaşmak mümkündür. Ona göre şimdiye kadar bilimlerde hakikati arayanlardan sadece matematikçiler kesin bilgilere ulaşmışlardır. Epistemoloji konusuna da matematiğe yaklaştığı gibi çözüm arayarak kesin ve doğru bilgiye ulaşmak için bu bilimlerin kullanılması gerektiğini ifade eder. Bu metodun işleniş hakkında uzun uzadıya *Metot Üzerine Konuşma* adlı kitabında bahseder. En dikkate değer metotlarından biri hiç şüphesiz basit olandan bileşik olana ulaşma metodudur. Her şeyin çözümünün akılda var olduğunu ileri süren Descartes, “basit ve mutlak nitelikler bu şekilde mükemmelen bilinince bütün insan bilgisi, bunlar diğer şeylerin oluşmasına nasıl hizmet ediyorlar, burasını açık şekilde görmekten ibaret kalır. Diğer şeyleri meydana getiren kısımlar ise birbirleri ile öyle zorunlu bağlarla bağlanmışlardır ki, bu bağları idrak etmek için sezgi yeterlidir”²⁶ şeklindeki çözüm yolundan bahseder. Descartes’ın bilimlere yaklaşımında kullandığı ilk aracın şüphe etmek olduğu bilinmektedir. Bu şüphe olayların gelişiminde kesin disini objektif kılan metodik bir şüphedir. Analiz ve sentez yolunu da kullanarak en son karar merkezini yine akla devreder. Çünkü akıl sezgi yoluyla bu tür bir işlemten sonra doğru karar verme gücünü gösterecektir. Böylece şüphe etme hususunda asla taviz vermeyerek düşünmenin var olmakla aynı apaçıklığı gösterdiğini ortaya koyar.

²⁶ Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev: İbrahim Ethem Mesut, Babil Yay. Erzurum, 2000, s.57-59

Karşı konulması güç gelenek ve göreneklerin yaptırımlarına bağlı kalmaksızın hareket etmeye çalışan Sokrates de akla ve objektif düşünmeye ayrı bir önem vermiştir. Her ne kadar düşüncelerini kaleme almamışsa da onun öğretileri öğrencileri kanalıyla günümüze kadar ulaşmıştır. “Bir şey biliyorum o da hiçbir şey bilmediğimdir” şeklindeki öğretisi onun sofistlerden etkilendiğini gösteren bir bulgudur. Sokrates bilginin doğuştan var olduğunu öne sürmekle beraber bunu diyalog yöntemiyle ortaya koyar. Homeros ve Hesiodos olmak üzere bunlar gibi o dönemde söylemlerine inanılan halk ozanlarının öğretilerine uymak yerine yaşama dair soruların tek doğru adresinin “kişisel sorgulama”larda olduğunu savunur.²⁷ Felsefede bu yönüme doğurtma yöntemi denir ki karşıdaki kişiye sorular sorup ona doğruyu buldurarak ve düşündürerek zihninde var olan gerçekliği açığa çıkarma şeklindeki diyalektik bir yöntemdir.

Empirizm

Bilginin tek doğru kaynağının deney ve duyum olduğunu savunan bu yaklaşım, rasyonalizmin tam karşısında durur. İnsan zihninde doğuştan gelen bir bilginin olmadığını ileri süren bu görüşün en basit düzeyde savunulduğu ilk çağ felsefesi döneminde Epikuros bulunmaktadır. Duyumları bilginin ölçütü kabul eden Epikuros’tan daha sistemli bir söylem Aristoteles’e ait olup onun öğretileri hocası Platon’un ideler dünyasını yadsır şekildedir. Ancak bu deneyci ve duyumcu yaklaşımı epistemolojide tartışan ve sistemleştiren John Locke geliştiren ise David Hume olmuştur.²⁸

Doğuştan bilgi edinim yollarının hepsine karşı çıkan Locke için insanları diğer varlıklardan ayıran ve duyular âlemine egemen kılan en önemli ayırt edici unsur insanın anlama yetisi olduğu yönündedir. Bu duygu ise tıpkı göz gibi işlevini sürdürürken kendinin farkında değildir. İnsanların inanç, varsayım ve onaylarında bir kökenden bahsetmek yerine onun “kavrama yetilerini ilgili oldukları nesneler alanında ele almak gerekir.”²⁹ Bu amaç doğrultusunda öncelikle insan zihninde var

²⁷ Ulaş, Sarp Erk, Age, s. 1318

²⁸ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Age, s.45

²⁹ Locke, John, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II*, Çev: Meral Delikara Topçu, Öteki Yay, Ankara, 2000, s. 30

olduğuna inanılan idelerden hareket ederek anlama yetisinin bu bilgileri nasıl edindiğini araştırır. Böylece bu kişinin anlama yetisindeki idelerle hangi bilgilere ulaştığını ve elde edilen bu yeni bilginin ne kadar kesin olduğunu ortaya koyarak onun “inanç ve sanı”larının kaynağını ortaya koymaya çalışır. Locke için bilgi sonradan insan zihninde oluşur. Bir insanın dünyaya geldiği anda zihni boş bir levha gibidir. Hiçbir şekilde kavramlar ya da harfler onun zihnine damgalanmamıştır. Ki öyle olsa tüm insanların evrensel olarak kabul ettikleri bir dil olurdu. Locke’a göre “duyular öncelikle tikel ideleri alırlar ve henüz boş bir oda olan zihni doldururlar. Zihin bir kısmını tanıdıkça, belleğe yerleşir ve adlandırılırlar. Sonraları, daha ileri giden zihin onları soyutlaştırır ve aşama aşama genel adları kullanmayı öğrenir. Bu şekilde zihin konuşma yetisinin malzemeleri, yani ideler ve dil ile donanmaya başlar.”³⁰ Bilgi hakkındaki düşüncelerini tamamen empirizme dayandıran Locke’un iç ve dış deneyim olmak üzere tecrübeyi iki ye ayırdığı görülür. Onun anlama yetisi olarak belirlediği iç deneyim, dış dünya hakkında beş duyu olmaksızın her hangi bir aktifliğe sahip değildir. Ancak beş duyu yardımıyla olup bitenleri tecrübe eder.³¹

Newton’un deneysel yönteminden hareket ederek yeni bir insan bilimi kurmayı amaçlayan Hume da empirizmi savunan bir düşünürdür. İnsanın bilgi konusunda kendi zihninden öteye geçemeyeceğini ve bu bilginin de ancak duyu ve deneyimlerden elde edilen bulgulara indirgenebileceğini ifade eder. Zihindeki algılar ı “izlenimler ya da güçlü algılar ve ideler ya da zayıf algılar” olarak belirleyen Hume’a göre bir konu hakkında açığa çıkan his, sevgi ya da korku izlenimlerdir. Bu izlenimler o an içinde bulundukları durum nedeniyle oldukça canlı ve güçlüdür. Ancak bu güçlü izlenimler düşünölmeğe başlandığında onlara ait idelere sahip oluruz ki, bu ideler izlenimlerin aksine zayıf algılardır. İdeler ve izlenimlerin birbirlerine bağlı olmaları birer rastlantı olmayıp zaman içerisinde onları bir araya getiren birleştirciler ortaya çıkar. Onları birleştiren bu nitelikler“benzerlik, zaman ve mekânda süreklilik ve neden-sonuç”lardır. Hume bunlar arasında en çok neden - sonuç bağlantısını önemsemekle beraber dış dünya üzerine bilgimizin oluşumunu bu bağlamla temellendirir. Aynı şekilde evrenin ya da maddenin varlığının asla akılla

³⁰ Locke, John, *Age*, s. 56–57

³¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, *Age*, s.601

kanıtlanamayacağını da söyleyerek kendi zihninde de var oluşu tasdik eden ne bir izlenim ne de bir idenin bulunmadığını söyler.³²

Kritisizm

Grekçe’de, “kritike” etme kelimesinden türeyen bu kavram “eleşt irme, ayırt etme, değerlendirme yargılama” gibi anlamlara sahiptir.³³ Türkçede eleşt iricilik olarak karşılanan bu kavram İmmanuel Kant’ın felsefede açtığı yolun etkisiyle şekillenmiştir. Bilindiği gibi Kant, Orta Çağın tartışmaya gerek duyulmadan kabul edilmiş doğrularını birer dogma ve bunları sorgulamaksızın kabul edenleri de dogmacı olarak tanımlamıştır. Kant için bir şeyi tenkit süzgecinden geçirmeksizin kabul etmek ise felsefi bir ayıptır.

Felsefenin en önemli problemi olarak kabul edilen bilgi problem i ve bu problemin ilk tartışmalarını oluşturan bilginin kaynağı ile ilgili sorunlar, felsefe tarihinin en eski okulları kabul edilen rasyonalist ve empirist düşünceler arasında çatışmalara neden olmuştur. Bu iki kadim okulun önemli temsilcileri olduğu gibi her iki yaklaşımı orta bir noktada birleştirme çabaları da ortaya çıkmıştır. Aristoteles, Leibniz ve en sonunda bu amaç doğrultusunda en büyük başarı sağlayan Kant, bu orta yolun temsilcileri olarak ünlenmişlerdir.³⁴ Kant felsefesi iki aşamalı olarak geliş me göstermiştir. Henüz eleşt irel bir yaklaşımı geliştirmeden önce Leibniz ve Wollf’un öğrencisi olan Kant, bu dönemlerinde rasyonalist geleneği benimsemiştir.³⁵ Ona göre bilgi akıl ve düşünme gücünün ürünüdür. Ancak bu düşünme gücünün yerini şüph e etme alır ki, Kant’da bu kanıyı oluşturan kişi empirist düşünür David Hume’dur. Kant bu düşünürün “kendisini metafizik uykusundan uyandırdığını” ifade eder.³⁶ Kant felsefesinde bilginin ortaya çıkmasında hem deneyden gelen tecrübeye hem de zihinden gelen akli yaptırımlar ihtiyaç vardır. Dış dünyadan gelen bu tecrübe zihnin işleyişi ile açığ a çıkar. Bu konuda “ deneysiz kavramlar boş, kavramsız deneyler

³² Cevizci, Ahmet, Age, s. 462–463

³³ Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Age, s. 68

³⁴ Taşkın, Ali, “İmmanuel Kant’da Bilginin Kaynağı Problemi”, www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/347pdf , 02.02.2008

³⁵ Uyanık, Mevlüt, Age, s. 68

³⁶ Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Eriş Yay. Ekim 2007, s.241

kördür” şeklindeki ifadesi bilgiye bakış açısını ortaya koyar.³⁷ Kant felsefesinin daha çok akılcı mı yoksa daha çok deneyci mi olduğu noktasında pek çok görüş ortaya çıkmıştır. Ancak öncelikle Hume’dan etkilenen Kant, Descartes’ın akılcılığında da olumlu yönden etkilenmiş, hatta onun matematikte zihni işleyiş şekline hayran olmuştur. Bundan başka asıl etkilendiği şey, o nyedinci ve onsekizinci yüzyılların bilimsel ilerleyişinden özellikle de fizikten etkilenmiştir. Ona göre bilim, “ancak Hume’unki gibi felsefi bir kuşkuculuk benimsendiği zaman, sorgulanabilen felsefi bir disiplindir. Bilim adamı da kendisinden önceki bilim adamlarının ulaştığı sonuçları kabul eden, ancak bunlara ek olarak yeni şeyler ortaya çıkardığında deneysel yöntemlere başvuran kişidir.”³⁸ Hume için bilgi edinmenin tek yolu deneydir. Ancak bu deney ve duyum da hiçbir zaman nesnel gerçekliği yansıtmaz, sadece bu konuda bir izlenim verir. Bu yüzden deney ve duyumlar “evrensellikten ve zorunluluktan” yoksundurlar. Örneğin soğğun ardından donmanın gelmesi, bu husustaki tecrübelerimizi ve anlığımızı pekiştirirler ki bu yüzden bu durumu evrensel ve zorunlu kabul ederiz. Oysa bu durumun tersinin olmaması anlamına gelmez. Bu açıdan Hume nesnel gerçekliğin yanı sıra bilimin nedenselliğini de yadsımıştır. Kant da kendi düşüncelerini bu temel üzerine kurarak ortaya çıkarmıştır.³⁹

Kant’ın rasyonalizm ve empirizm arasında orta bir yol bularak düşüncelerini ifade ettiği eleştiriciliği, “bilgilerimizin deneyime dayandığı konusunda bir kuşku yoktur ancak; tüm bilgilerimizin deneyimle başlamasına karşın, bundan tümünün deneyimden kaynaklandığı sonucu çıkmaz” şeklindeki yorumuyla da katı deneyciliğe mesafe koyduğu anlaşılmalıdır. Metafiziği bilimlerin kraliçesi kabul eden biri için deneyimlerle de elde edilemeyen, aklın kendisini soru sormaktan alamadığını bilmesi açısından önemli bir ifadedir bu. Bir bakıma onu deneycilerden daha üstün kılan şey, akli kendi çıkmazlarından yine akıl sayesinde çıkarmaya çalışması olmuştur. Bu yüzden onun felsefesi dogmatizm ve septisizmin arasında bir sentez olarak kabul edilmiştir.⁴⁰

³⁷ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Age, s.47

³⁸ Cevizci, Ahmet, Age, s.534–535

³⁹ Hançerlioğlu, Orhan, Age, s.241

⁴⁰ Taşkın, Ali, Agm. s.281

Pozitivizm

Pozitivizm, temelde modern bilimi esas alarak insanlığın ilerleyişinin önünde engel teşkil ettiğine inandığı metafiziği ve dini, bilim öncesi düşünüş şekilleri olarak gören öğretinin adıdır. Tamamen empirik geleneğe yaslanan pozitivist düşünce, gözlem ve deneyin aleyhinde olan metafiziksel anlayışları reddetmiştir.⁴¹ Bu akıma göre sadece olgular bilinebilir ki bu düşünüşün bilgi kuramsal temelinde Locke, Berkeley, Hume, Kant; toplumsal temelinde ise Saint-Simon ve A. Comte bulunmaktadır. Ancak A. Comte, bu yaklaşımın asıl kurucusu kabul edilmektedir.⁴² Bilginin alanı ve metafiziğin imkânı hakkında Kant'dan daha farklı bir pozisyonda duran bu akım, tecrübe edilmemiş, insanın duyusu dışında kalan tüm şeylerin karşısında yer almıştır. Şöyle ki pozitivizmin asıl iddiası, metafiziğin herhangi bir değerinin olmadığı yönündedir. Her türlü metafizik iddiayı reddeden Comte, pozitivist düşüncesinin felsefe, doğa, toplum ve ahlak bilimlerinin her birinde yeniden yorumlanmasını ve pozitivist temele oturtulmasını zorunlu görmüştür.⁴³

Pozitivizmde algılanabilir olan tek dünya olguların dünyasıdır. Bu açıdan olguculuk ancak insanın algılayabileceği verilerden hareket ederek bir şeyler ortaya koyabilir.⁴⁴ Denebilir ki pozitivizm oldukça bilimperest bir anlayışa sahiptir. İnsanların teolojik, metafizik ve pozitivist aşamalar dan geçtiğini iddia eden Comte'un üç hal teorisi felsefe gibi önemli bir bilimi pozitif sonuçlara indirgemesi açısından da sert eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁵

Sezgicilik (Entüisyonizm)

Batı felsefesinde sezgiciliğin en önemli temsilcisi Henri Bergson'dur. Bilgi ve gerçekliğin deney ve gözleme ihtiyaç duyulmaksızın kavranabileceğini ileri süren Bergson, bunun için tek aracın akıl ve sezgi olduğunu ileri sürer. Gerçeklik Bergson'a göre sürekli oluş halindedir. Bu oluş da elbette bir sürece tabidir. İnsanın hareket halinde olan bu gerçekliği bilmesi de ancak zekâ ve sezgiyle olur. Onun için

⁴¹ Cevizci, Ahmet, Age, s.1060

⁴² Uyanık, Mevlüt, Age, s.70

⁴³ Arslan, Ahmet, Age, s.51

⁴⁴ Türközer, Bahir Güneş, "Sosyolojik Hukuk Düşüncesinin Oluşumu", w3.gazi.edu.tr/web/bahir/sosyolojik.pdf. 05.02.2008

⁴⁵ Uyanık, Mevlüt, Age, s.71

bilmenin birbirinden ayrı iki yolu vardır ki ilki; “her şeyi zamansal ve uzamsal bağları içerisinde somut ve durağan gören, zekâya dayalı çözümlemeci yol; ikincisi, içten duyma yolu olup, şeylerin özüne dolaysız ulaşabilen ve şeyleri kendi devinimleri içerisinde bütüncül olarak kavrayabilen sezgidir.”⁴⁶

On dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan Bergsonculuk, fikri alanlara getirdiği genişliği ve sisteminin kuşatıcılığı ile her ülkede ilgiyle karşılanmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden pozitivizm, relativizm gibi çeşitli düşünce akımlarının neden oldukları hakikati elde etmenin imkânını reddeden görüşlere karşı “sezgi metodunu ortaya koyarak, ümidi yeniden getiriyor olmasıdır.” Nitekim Bergsonculuk determinizmin katı fikirlerinin aksine insanın özgürlüğünü savunan anlayışlara rehber olmuştur.⁴⁷

Bergson’un felsefesi bazı çevrelerde bilime karşı görülmüşse de o sezgiyi aklın tamamlayıcısı olarak belirlemiştir. Somut halde zekâ sezgiden, salt sezgi de zekâdan farklı olmasına rağmen, her ikisi de birbirini tamamladıkları takdirde ancak bu şekilde anlamlı bir devinim ortaya çıkarabilirler. Bergson sezgiyi bilgi etme yollarının hepsinden üstün tutmakla birlikte belirsizliğe kolaylıkla düşülebileceğini de ayrıca belirtir. Ancak bu belirsiz bilgi, belirli bilgi hakkında önemli pek çok sorunu da çözebilir.⁴⁸

İslam felsefesinde sezgicilik batı felsefesinden çok daha önce Gazali (1058 –1111) tarafından ortaya konulmuştur. Şüpheli olarak da bilinen Gazali benimsediği metodik şüphesi ile Batı düşünürlerinden çok daha önceye dayanan öğretiler ortaya koymuştur.⁴⁹ Gazali’nin sekiz asır öncesine dayanan öğretileri, aklın metafizik dışında diğer konularla ilgili olarak hüküm verebileceği yönündedir. Metafizik konuları açıklamak için farklı yollar arayan Gazali, sezgiyi akıl yürütme yolları içerisinde ikinci bir yol olarak ortaya koyar. İnsanın nereden doğduğunun farkında olmadığı sezgi, düşünce öncüllerinden hareket ederek konular üzerinde hiçbir

⁴⁶ Ulaş, Sarp Erk, Age, s.206

⁴⁷ Bayraktar, Levent, Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi Ve İlk Temsilcileri, <http://leventbayraktar.files.wordpress.com/2007/06/levent-bayraktar.pdf>, s.1–4, 05.02.2008

⁴⁸ Köz, İsmail, Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi, Kelam Araştırmaları Dergisi, 3:1, Ocak 2005, Kader Yay. s.51–52

⁴⁹ Uyanık, Mevlüt, Age, s.74

vasıtaya gerek duymadan sonuçlara varma işidir. Gazali'nin Bergson'dan tek farkı sezgiyi akıl yürütme işlevi olarak kesin görmesidir. Çünkü Bergson için sezgi belirsizlikler içerir.⁵⁰

Sezgiciliğe, metafizik alanına kayan konuları n açıklanması adına ortaya çıkmış bir akım olarak bakılabilir. Her ne kadar düşünürler tarafından ne tür bir şey olduğu tam olarak açıklanamasa da aklın açıklamada zorlandığı konulara kanıt getirmeksizin, doğrudan ulaşmanın yolu bu yetiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Batıda Bergson'un temsil ettiği bu akım metafizik bilgiyi kurtarmaya yönelik önemli bir girişim olarak görülmüştür.

Pragmatizm

Charles Peirce (1839–1914) tarafından kurulan ve Amerikalı psikolog William James tarafından geliştirilen Türkçeye iş ve eylem olarak çevrilmiştir.⁵¹ Bu öğretiyi bir tür anlam kuramı olarak değerlendiren Peirce'e göre bilgilerimiz o bilgiyi hissettirecek etkilerden oluşurlar. Örneğin “güç kelimesinin zihinlerimizde çağrıştırdığı düşüncenin, hareketlerimizi etkilemekten başka işlevi yoktur ve bu işlevler etkilerinden başka bir güç ile ilişkilendirilemez. Sonuçta gücün etkilerini biliyorsak, bir güç vardır denildiğinde ima edilen olay hakkında bilgi sahibiyizdir ve bundan öte bilinmesi gereken bir şey yoktur.”⁵²

Bu öğreti J.S. Mill'in faydacılık öğretisiyle Kant'ın metafizik nesnelerinin bilinemeyeceği şeklindeki görüşünden yararlanmıştır. Bu yüzden pragmatizm yararlılık faydacılık olarak biline gelmiştir. Bu bakış açısına göre pragmatizmi fayda ve başarı sağlayan bilgi doğru bilgidir şeklinde kendisini bir çeşit doğruluk ölçütüyle tanımlayanlar olmuştur. Oysa pragmatist düşünceye faydacı teorisinin yanı sıra “anlam teorisi, araştırma teorisi, gerçek teorisi ve etik teorisi” şeklinde düşünce çerçevelerinin her biriyle bakmak gerekir. Pragmatizmin geniş çevrelerce tanınması William James tarafından sağlanmıştır. Peirce'den farklı olarak James, Pragmatizmi metafizik konulara da uygulamıştır. Ayrıca Peirce'in aksine pragmatist yaklaşımı,

⁵⁰ Köz, İsmail, Agm. s.52

⁵¹ Uyanık, Mevlüt, Age, s.75

⁵² Doğan, Nejat, “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı:20,Ocak-Haziran 2003, s.84

bilim adamlarının hayatlarındaki rolünün ak sine, günlük yaşam içerisinde sıradan insanların hayatlarına yöneltmiştir. Bunun sebebi de nesnelere gösterebileceğimiz tepkilerin doğal dünyamızda önemli etkilere neden olacağı yönündeki inancıdır. Bu yüzden James “felsefenin tek işlevi, bu veya şu dünya görüşünün gerçek olması durumunda, bunun insanlar için gibi kesin bir fark yaratacağını bulmak olmalıdır” demiştir.⁵³

Pragmatist yaklaşım, ezeli değerler olarak görülen güzellik, iyilik ve doğruluk şeklindeki kavramların insanlara ait bir yaratı olarak değerlendirdiği için, asıl anlamda felsefenin peşinden koşması gereken amaçlar olmadığını iddia eder. İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden bu yaklaşım aslında oldukça hümanisttir de. Eğitim açısından pragmatist yaklaşım, çocuk eğitiminde hayatın bizzat deney selliğinden söz ederek her türlü hedefi dayatma yoluyla insan hayatına kazandırmanın doğru olmadığını ifade ederler. Eğitimin öz ifadesi yaparak öğrenme formülüyle ifade edilir. Bu açıdan pragmatizm belirli yaklaşımlarıyla pek çok düşünürü etkilemiştir. Özellikle John Dewey’in eğitim ve öğretim alanından etkilenen İktbal onun pragmatizmine katılırken dini otorite verilerindeki gelişme prensiplerine uygunluğunu da test etmiştir.⁵⁴

b. Doğru Bilginin İmkânsızlığı

Doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eden ler sofistler ve septiklerdir. İlk çağ felsefesinin ana temasını oluşturan “doğanın kaynağı ve ilk madde” oluşturduğundan bu dönem felsefesine doğa felsefesi, filozoflarına da doğa filozofları denilmiştir. Thales’e göre su, Anaksimandros’a göre aperiön, Anaksimenes’e göre hava, Heraklitos’a göre ateş olan ilk madde, Protagoras’a göre de sayıdır.

⁵³ Doğan, Nejat, Agm. s. 84–85

⁵⁴ Faruqi, Abdullah, *İktbal’in eğitimle ilgili düşünceleri*, Çev: Ahmet Koç, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, sayı:2, 2003, s: 198–199

Sofistler

Milattan önce beşinci yüzyılda ortaya çıkan sofistler, insanın evrendeki yerinden bahsederek felsefenin konusunu insana, yani yeryüzüne indirmişlerdir . Sofist adı kamusal ve kişisel konularda özellikle gençlere güzel davranışlar kazandırmayı amaçlayan, iyi vatandaşlar yetiştirmeyi ödev edinen bilge insanlara verilen bir isim olarak kullanılmıştır.⁵⁵

Sofistik düşünce geleneği ortaya çıkmadan evvel Herakleitos (540–480) ve Parmenides (540-?) duyular hakkında bir takım şüpheci yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Bütün duyusal şeylerin bir akış içerisinde olmaları nedeniyle bilimin hiçbir şekilde konusu olamayacağını ileri süren Herakleitos’un bu yargısı tartışmaların temelini oluşturmuştur.

Bilgi probleminde akla gelen ilk felsefi yaklaşımın sofistler olduğu bilinir. “Sophistes” kelimesinden türeyen kelime “uzman, öğretmen, sanatçı” şeklindeki anlamlara karşılık gelmektedir. Başlangıçta Pythagoras (580 –500), Sokrates (469–399), Platon (427–347), gibi otorite sahibi filozoflar için kullanılan bu isim, “hoca” karşılığı şeklinde sonraları Protagoras (482–411), ve Gorgias (483–375) gibi bu akıma öncülük eden kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Ücret karşılığı bilg iyi öğretmelerinden dolayı zamanla sofist kelimesi olumlu anlamını yitirmeye ve bilginlik taslayan kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Sokrates, Platon ve Aristoteles’in her zaman eleştirilerine maruz kalan akım, bu olumsuzluklara rağmen felsefe tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Bilgiyi elit bir tabakadan ziyade halka indirmeye çalışan sofistler dönemin ilk maddesi ile ilgili tartışmalardaki uyuşmazlıklara dikkat çekerler. Bu tartışmaların ağırlık noktasını oluşturan ilk madde ile ilgili değişim veya değişmezlik kavramları, sofistlere göre her iki durumda da doğru bilgiye ulaşmayı imkânsız kılar. Onlar için değişim yoksa bilgi de olmaz, bir şeyin başka bir şeyi doğrulaması mümkün değildir. Şayet değişim varsa yine bilgi mümkün olmaz. Çünkü nesneler elimizden kaçıp giderken kalıcı olmayan şeyleri başka şeylerle doğrulayamayız derler.

⁵⁵ Ulaş, Sarp Erk, Age, s.1315

Bilginin toplumdan topluma, çağdan çağa değişebileceğini iddia eden ve hiçbir zaman evrensel doğruların olmayacağını iddia eden rölativizm ya da görecelik olarak bilinen akımın menşeyinin sofistlere dayandırıldığı düşüncesi bu akımla arasındaki ortak görüşlere dayandırılmıştır.⁵⁶(58)

C. KELAM İLMİ AÇISINDAN BİLGİ

Yunan felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesi II/VIII. yüzyıllara rastlar. Bu dönemde Kelam ilminin, yeni fikri akımların etkisinde kalarak kayda değer bir şekilde ilerlediği görülür. Bu yeni felsefi düşünüş şekli, sistemini oluştururken Yunan felsefesinde akli formların işleyişine mutabık kalarak, İslam dinin bizzat içinde barındırdığı düşünme potansiyeli ve gelenekten gelen zengin malzemeyle oldukça orijinal eserlerin meydana getirilmesine olanak sağlamıştır. Yunan felsefesinin ortada bıraktığı metafizikle ilgili konularda bizzat İslam dininin kendi kaynaklarından yola çıkarak oldukça şuurlu çalışmalar ortaya koyan Müslüman düşünürler, Yunan filozoflarıyla kendileri arasında ayrışan noktaları da belirleyerek düşünce yapılarını akli formlara dökmüşlerdir.⁵⁷

İslam coğrafyasının doğu-batı uzantısında gelişen felsefi akımların inanç alanına aykırı olan bazı metot ve kurallarının yine felsefi ilkeler kullanılarak reddedilmesiyle kelam ilminin kapıları felsefeye açılmıştır. Söz konusu tartışmaların içeriğinde din ve inanç ritüelleri yer alırken, İslama muhalif fırkalarla yapılan Kelami tartışmalara “kudema kelamı” söz konusu fırka ve filozoflarla yapılan tartışmalara ise “müteahhirun kelamı” denilmiştir.⁵⁸ Emeviler ve Abbasiler döneminde sistemleşen dini düşünce, söz konusu akımların ve tercüme faaliyetlerinin hız kazandığı bir dönemdir ve bu akımlardan gelebilecek her türlü etkiye karşı nakli ilimlerin yanı sıra akli ilimlere duyulan ihtiyaç da ortaya çıkmıştır.⁵⁹

⁵⁶ Taşkın, Ali, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, C.Ü.İ.F. Dergisi, c:VII/1, 2003, Sivas, s. 201 –203

⁵⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev: Mehmed Dağ, Mehmed Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s.181

⁵⁸ Harputi, Abdullatif, *Kelam Tarihi*, çev: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005, s112

⁵⁹ Aydın, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin oluşumu ve Ebu'l -Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001, s. 107

Bilgi teorisiyle ilgili tartışmalarla ilk meşgul olanların Mu'tezililer olduğu bilinmektedir. Şöyle ki Yunan felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesinde Süryanilerin ve Farşlıların etkileri mevcuttur. Süryani kanalıyla İslam düşünce dünyasına giren Yunan felsefesinde Sokrat öncesi filozoflardan ilk kez faydalananların Mu'tezililer olduğu ve bu kişilerden en meşhur olanların da "Ebu'l - Huzeyl, Nazzam (212/835), Cahız (255/868) olduğu bilinmektedir.⁶⁰

İnanç sistemi kesinliğinden şüphe duyulmayan esaslar üzerine kurulmalıdır. Bu yüzden İslam akaidine konu olan meseleleri kendine konu edinen Kelam ilmi, bu meselelerin akli ve nakli içeren konularına ispat edilebilir açıklamalar getirmeyi esas alır.⁶¹ Tercüme faaliyetlerinin etkisiyle ortaya çıkan felsefe ve din felsefesi gibi disiplinlerin, epistemoloji problemiyle ilgili tartışmalarına Kelam ilmi de katılmıştır. Kelam ilminin temel bir problem olarak benimsediği bilgi meselesi nde ele alınan ilk konunun bilginin elde edilmiş yollarıdır.⁶²

Ehl-i Sünnet kelimcileri bilgiyi öncelikle ikiye ayırırlar. Bulardan ilki Allah'a ait bilgi olan kadim bilgidir. Ne zorunlu ne de sonradan akıl ve duyularla kazanılmış olan bu bilgi, bütün bilinenleri kapsayan bir bilgi olup ezeldir ve yaratıcıya aittir. İkinci tür bilgi ise yaratılanlara aittir. Yaratılanların bilgisi de zorunlu bilgi ve sonradan kazanılmış yani mükteseb bilgi şeklinde ikiye ayrılır.⁶³ Bakıllani zorunlu bilgiyi iki kısma ayırır:

Birincisi, "neftse duyulardan birinin zamanımızdaki geçerli adet uyarınca, kendisi ile ilgili olduğu cins veya cinsleri idraki ile oluşan sınıftır." Örneğin görme duyusunu nesnelerin, cisimlerin, varlıkların algılanması bu tür bilgidendir. Bu duyuların b izde zorunlu olarak bulunması bu tür duyu yoluyla algıladığımız her bilgiyi zorunlu kılar. Çünkü bu tür bilme işleminde biz duyularımız doğrultusunda hareket ettiğimiz için, onların işlevlerindeki sonuçlara mahkûmuz. Bu durum nedensellik ilkesine bağlı olarak değişmez.

⁶⁰ Aydınlı, Osman, Age, s.111

⁶¹ Bağçeci, Muhittin, "Kelamın İlimle İlgisi", *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s. 39

⁶² Yüceer, İsa, "Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış", *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s. 27

⁶³ Yüksel, Emrullah, "Amidi Ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi", *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s.5

İkincisi, “duyularla meydana gelmeyip nefiste doğrudan ve apriori olarak var olan bilgilerdir. Bunlar insanın nefsinin varlığı, ondaki sağlık, lezzet, elem, gam, sevinç, güç, zayıflık, istek, nefret, vb. gibi nefste olan şeyler hakkındaki bilgisidir.” Eş’arilikten pek de farklı olmayan Mu’tazili görüşe göre, zaruri ve iktisabi bilgi birbirinden ayrıdır. Kadı Abdülcebbar, zaruri ilimleri kısımlara ayırır. İlki başlangıçtan beri bizde var olan bilgidir ve bunun içerisine inanmak, nefret etmek, arzu ve istek şeklinde hallerin bilgisidir. Diğeri ise bizde bir vasıta yoluyla oluşan bilgiler olup bunlar beş duyu tarafından oluşan bilgilerdir. Öte yandan kelimciler, “iç ve dış duyuların idrakiyle oluşan bilgiler, mütevatir haberlere dayanan bilgiler ve akli ilkelere; yani iki zıttın aynı anda var olamayacağı şeklindeki akli ilkelere dayanan bilgiler” olmak üzere bilgiyi sınıflandırma hususunda mutabıktırlar.⁶⁴

Bilgiyi zorunlu ve iktisabi olarak yorumlayan kelimciler bilginin kaynakları hususunda da genel olarak şu görüşe sahiptirler. “Esbab-ı ilm” ve “medarikü’l-ulum” başlığı altında zikredilen bu konuda “ilmin kaynakları; sağlam duyular, doğru haber ve akıl” olarak belirtilmiştir.⁶⁵ Burada doğru haberden kasıt “tevatür ve peygamberin haberidir. Kelamcılar açısından akıl ve duyular bilgi edinme yolunun vazgeçilmez unsurlarıdır. Bunların yanı sıra nakil dediğimiz vahiy ve peygamberden gelen doru haber de bilgi kaynağı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶

Felsefede bilgi edinme yolları akıl, duyu ve sezgi olarak belirtilmiştir. Tasavvuf da sezgiyi bilgi edinme yolları arasında zikreder. Mutasavvıflar sezgiyi keşf kelimesiyle aynı anlamda kullanırlar. Bu kelime tasavvufta “basiret, hatır, rüya, marifet, irfan, tecelli, yakın ve ilm-i ledun” şeklindeki açıklamalarla ifade edilmektedir. Keşfin manası ise “gizli bir halin bir kimseye Allah tarafından gösterilmesi ve ilham olmasıdır” şeklindedir. Tasavvuf ehli keşf ve ilham ile kesin bilgiye ulaşılabilceğini iddia ederler. Hatta Gazali’nin en çok tenkit edildiği noktalardan biri de budur. Bilinç dışı bir durum olarak nitelendirilen sezgi, felsefede belirsizlik ifade eden bir durum olarak hiçbir şekilde tam olarak açıklanmamıştır.

⁶⁴ el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akal Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001. s. 284 –285

⁶⁵ Karaman, Fikret, *Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s.14

⁶⁶ Yüksel, Emrullah, “Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s. 6

Kelamcılar ise bu tür ilham yoluyla elde edilen bilgilerde sadece peygamberler ait ilhamı kesin bilgi olarak kabul ederlerken, diğer insanlara ait ilhamın kesinliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁷

Kelam ilminde bilgi edinme yollarından biri olan akıl, İslam dışı bir takım akımların tanınmaya başlanması ile kullanılmaya başlanmıştır. Tabî ki akli kullanma yöntemi sadece bu harici sebeplerle ortaya çıkmış değildir. Kur'an'ın insanı merkeze alan yapısı, din-siyaset ilişkisi, iman-amel münasebetiyle ortaya atılan mü'min, münafık ve kâfir gibi tanımlara dayalı iç faktörlere dayalı sorunlar da tefe kküre dayalı bir yol izlemeyi gerekli kılmıştır. Hicri I. yüzyılın sonlarında tüm bu faktörlerin ortaya çıkması ile ortaya çıkan problemlere cevap arayan ve çeşitli metotlar geliştiren akımlar ortaya çıkmıştır. Bilhassa Kur'an'ın, açıklama bekleyen anlaşılması güç “sembolik dil” yapısını anlamak için akli metodun bir uzantısı olan tevil, ilahi sıfatlara uygun olmayan beyanlara karşı ihtiyaç olarak doğmuştur. Hatta bu tür müteşabih ayetleri teville giderek açıklayanların ilk kez kelam ehlerinden Mu'tezililere ait olduğu bilinmektedir. Teville giderek ayetleri yorumlama işi de bazı müsteşriklere göre ilk kez Müslümanlar tarafından ortaya konulmuş bir tekniktir.⁶⁸ Aklın sistematik bir şekilde kullanılmaya başlaması ve temellendirilmesinde önde gelen isim Mu'tezili düşünür Ebu'l-Huzeyl Allaf (ö.235/849) kabul edilir. Malati'nin kendisini kelamda cedel olarak bilinen diyalektik yöntemin ustası olarak kabul ettiği Allaf, Mu'tezili düşüncenin oluşmasında önemli bir yere sahiptir.⁶⁹ Aynı zamanda Allaf “cevher-i ferd” yani “parçalara ayrılamayan en nihai parçacık: atom nazariyesini” ilk kez ortaya atan kişidir.⁷⁰ Sistematik aklın gelişimine önemli katkılarda bulunan Allaf, akli tevil geleneğini ilk kez sistemli bir şekilde kullanan kişidir. Yine aklın sistematik bir şekilde gelişmesine ön ayak olan Allaf'ın bu konuda yaptığı en önemli katkılardan biri de Allah'ın ve ahlak konusuna giren bütün değerlerin bilinmesi yönünde aklın sorumluluğunu öne sürmesidir.⁷¹

⁶⁷ Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s.78–81

⁶⁸ Altıntaş, Ramazan, *Kelami Epistemolojide Aklın Değeri*, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s.74–75

⁶⁹ Altıntaş, Ramazan, *Agm.* s.80–81

⁷⁰ el-Cabiri, Muhammed Abid, *Age*, s.236

⁷¹ Altıntaş, Ramazan, *Agm.* s.82

Beşeri bilgi ile ilahi bilgi arasına İslam düşünce dünyasında her zam an için bir çizgi çekilmiştir. İlahi bilgi tartışmaları Allah'ın sıfatları konusuna girmekle beraber, kelimciler arasında ezililik ifadesiyle beşeri ilimden ayrılmıştır. Allah'a ait bilgi onun zatında olup kaim olarak vardır. Sonradan ortaya çıkmamıştır. B azı dil ve metot farklılıkları olsa da aşağı yukarı sıfatlarla ilgili selefi anlayışla Mu'tezili anlayış böyledir. Beşere ait bilgi ise sonradan oluşmuş olduğu için ezililik sıfatından mahrumdur. Çünkü ezililik sıfatı sadece yaratıcıya aittir. Beşere ait sıfatlar ise muhdestir. Beşeri bilgi, bilgiyi elde etmede daima başka araçlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden gerek dış dünyada ve gerekse metafizik âlemle ilgili konularda bilgisi sınırlıdır. Kendisine ancak bahşedilen araçların izin verdiği ölçüde bilgiye sahip olabilir. Bu araçlar kelimciler tarafından "havas -ı hamse-i selime, el-haberu's-sadık ve akıl" olarak belirtilmiştir.

Havas-ı hamse-i selime, insanda bulunan sağlıklı beş duydur. Göz, kulak, burun, dil ve deri olan bu organlar sayesinde çevremiz hakkında bilgi ediniriz. Bunların ayrıca sağlıklı olması doğru bilgiyi elde etmeye bizi daha çok yaklaştırır. Akıl her ne kadar bu beş duyu arasında zikredilmese de tüm bu duyuların kendisine bağlı olduğu merkezdir. Bu açıdan aklın sağlığı da doğru bilginin gerçe kleşmesi ve ayırt edilmesinde başka bir ifadeyle akıl yürütme faaliyetlerinin tam ve çelişkiden uzak bir şekilde yerine getirilmesinde önemlidir. Zira bilgiyle uğraşan insanlarda bu gibi bedensel fonksiyonların işleyişinde özellikle de aklın işleyişinde ta mlık aranır. Sağlıklı akıl kelami tabirle "Müstefad" ya da "Kamil/yetkin akıl"dır.⁷²

Diğer bir bilgi edinme yolu olan doğru habere gelince, Kelam ilminde iki tür haber bilgilerimiz hakkında hakiki bir değer taşırlar. Kelam ilminde bilgi edinme yollarından birini teşkil eden yol "el-haberu's-sadık" olarak tanımlana gelmiştir. İki türlü olan bu haberlerden ilki, mütevatir haberdur. Mütevatir kelimesi Hadis terminolojisine ait bir terim olup klasik tanımı şöyledir: "Yalan üzerinde birleşmeleri pratik bakımdan imkânsız olan kalabalık bir topluluğun, yine bu nitelikleri haiz bir topluluktan naklettikleri haberdur." Bir haberin mütevatir bir değer taşıması için bu tanımda geçen şartlara uygun olması gerekmektedir. Ancak bu konuda da bazı

⁷² Tunç, Cihat, "İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi ", *Bilimname* IV, 2004/1, s.49

sıkıntılarının olduğu muhakkaktır. Tanımın içeriğinde haberi nakleden topluluğun sayısı hakkında ortak bir görüş yoktur. Bu sayı üçten başlayarak bir beldeye sığmayacak bir topluluğu içerecek şekilde değişik görüşler içermektedir. Bu arada harbin mütevatir sayılabilmesi için her topluluğun diğer bir topluluktan daha fazla bir sayıya sahip olması gerekmektedir. Eğer topluluğun sayısı artacağı yerde azalma gösterirse bu haber mütevatir olmaktan çıkar. Yine mütevatir haberde aranan şartlardan biri nakledilen görüşün bilinen ve duyulan bir şey olması gerektiği yönündedir. Farazaya ve mantuki çıkarımlara dayalı bir bilgi mütevatir kabul edilmez.⁷³ Bu açıdan kelamcılar mütevatir bir haberin mümkünata dâhil olmasına dikkat ederler. Ayrıca bu haberin Kur'an ve Sahih hadislere uygunluğuna da bakılır. Zira vahye ve Sahih Hadise aykırı düşen bir haberde de doğruluk aranmaz. Gaybi konularda da sadece bunlardan gelen haberlere itibar edilir.⁷⁴

Peygamberden gelen haberler de haber-i sadıka dayalı ikinci tür bilgi olarak kabul edilir. Peygamberliği mucizeyle kanıtlanmış kişiye dayandırılan haberler ise ancak güvenilir kişiler tarafından nakledildiği takdirde doğru bilgi sınıfına girer. Peygamberler güvenilirlik sıfatına haizlerdir ve masumdurlar. Kendilerinden yalan bir sözün çıkması ise bu sıfatlarına aykırıdır. Ancak onların ağzından bizzat duyulmayan haberlerin güvenilirliği durumuna, bunların doğru kanallarla bize ulaştırılmış olduğundan emin olunduktan sonra bakılır. Bu açıdan güvenilir hadisleri ortaya çıkarmak adına hadis ilmine ve hadis kritiğine ihtiyaç duyulmuştur.⁷⁵

Kelam ilminde en önemli bilgi edinme yollarından biri de akıldır. Nakli ve akli olarak tanımlanan ilimler her zaman için kendilerine taraftar bulmuş ve bu kaynaklardan beslenen yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Aklın kelam ilminde en önemli rolü mevcut ilimlerden hareket ederek, bunların “sistemleştirme, yönlendirme, karşılaştırma, aralarında uyum ve ahenk sağlama imkânını vermesidir.” Nitekim akli ilimlerin dini düşünceye girmesine itiraz eden bir takım nakil taraftarlarının çıktığı da görülmüştür. Lakin Gazali'nin mantığın haram olmadığı yönündeki açıklamaları, akıl

⁷³ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s.94

⁷⁴ Tunç, Cihat, Agm. s. 51-52

⁷⁵ Yüceer, İsa, *Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış*, Agm. s.32

tarafatlarına bazı yolları açmıştır. Hatta daha sonraları dini konuların izahında akıl, hüccet olarak gösterilmiştir.⁷⁶

Akıl kelimesinin Arapça sözlüklerde geçen ilk anlamının rapt yani bağlamak olduğu konusunda görüş birliği vardır. Bu somut anlam akıl hakkında en basit ve sade olan anlamdır. Bunun yanı sıra akıl kelimesi sözlüklerde somut anlamından soyut bir anlama ulaşıncaya kadar bir takım kullanımlarla gösterilir. Bunlardan birine göre “makul (akledilen), senin kalbinle aklettiğin şeydir” şeklindedir. Bu tür anlamların mevcut olması da kalp ile aklın ne olduğu noktasında bazı tartışmaları ortaya çıkıştır. Kur’an’da da kalbin anladığımız manada akılla aynı anlamda kullanıldığına dair bazı ayetler mevcuttur. “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada onları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun.”(Hac/46) Bu durum aklın mahallinin kalp olduğu noktasında bir takım düşünceler ortaya çıkarmıştır. Mu’tezili ve Eş’ari düşünürler bu konuya hemen hemen aynı şekilde açıklamışlardır. Mu’tezililer, bu problemi atom nazariyesi ile açıklamışlar getirmişlerdir. Onlara göre, ilim de irade gibi kalbe ait bir fiildir. Filozoflar bu konuda ilmin mahallinin beyin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kadı Abdülcebbar ise bu husustaki yanlışlara dayanarak, ilmin mahallinin kalp olması hususunda akli bir delilin olmayacağını, bu konuda tek delilin vahiy olabileceğini, söylemiştir. Dolayısıyla Mu’tezili düşüncenin burada tercih ettiği görüş bu konunun sadece nas ile kesinleşebileceği noktasındadır.⁷⁷

Aklın ne olduğu noktasında yapılan tanımlar ise Eş’ari ve Mu’tezililer arasında yine birbirine yakın düşmektedir. Kadı Abdülcebbar “akıl sayı ile değil de nitelikleriyle belirlenmiştir. Buradaki temel durum akıldan maksadın aklın kendisi olmayıp, onun aracılığıyla ilimlerin elde edilmesi ve yükümlü olunan fiillerin yapılmasıdır. Akıl sahibi kişide belli ilimlerin husule gelmesi ve bunlar sayesinde kendisine lazım olan bilgileri elde etmesi, yapması gereken fiilleri ve bu ilimlerin gerektirdiği şeyleri eda etmesi, bu şekilde yücelmesi gerekir. Eş’ariler de bu konuda Mu’tezilenin “ulum mahsusa” tabirinin yerine “bazı zaruri ilimler” kavramını

⁷⁶ Yüceer, İsa, *Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış*, Agm. s.32

⁷⁷ el-Cabiri, Age, s.274–276

kullanarak aynı tanımı yapmaktadır. “Akıl ne cevherdir, ne cisimdir, ne de arazdır. Aksine o bazı zaruri ilimlerdir.”⁷⁸

İslam düşünürleri düşüncelerini akli zemine oturtmak için çeşitli sistemler yürütmüşlerdir. Kelamda kullanılan en bilindik yöntem ise istidlal yöntemidir. İstidlal “bilgiyi daha önceki bilgilere dayanarak elde eden akli eylemdir.”⁷⁹ Başka bir deyişle “medlulün ispatı için delili belirtmektir.” Şayet istidlal eserden müessire olursa tümevarım, yok eğer müessirden esere olursa tümdengelim adını alır. Bu yöntem hicri beşinci yüzyıldan çok daha önce kullanılmaya başlanmıştır. Belli başlı istidlal metotları ise şunlardır:

1. Şahidin gaibe delil getirmesi
2. Mukaddimelerden sonuçlara varmak
3. Taksim ve sebr, (bölümlere ayırma ve inceleme)
4. İttifak edilenle ihtilaf üzerine edilen istidlal
5. Delilin batıl olmasıyla ispatlanan düşüncenin de batıl olması
6. Bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğunu, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkansızlığına delil getirmek.⁸⁰

İlk dönemlerde istidlal yöntemlerinin içeriğini, çok tanınmamış olmasına rağmen mantık ilmi, Ehl-i Sünnet kelimcilerinde daha çok kıyas mantığı yaygınlaşmıştır. İslam hukukçularının illet hakkındaki düşünsel formu kıyas mantığına dönüştüren kelimciler buradan hareketle illet kesin olduğu takdirde sonuç da kesin olur mantığını yürütmüşlerdir. İstidlal ile ilgili bu dönemde en önemli prensibi Ehl-i Sünnet düşünürlerinden Bakıllani geliştirmiştir. Bu prensip “delilin batıl olmasıyla medlulün de batıl olacağı” şeklindedir. Mu’tezili kelimciler ise sadece bu kıyas mantığı ile sınırlı kalmayıp ayrıca fıkıhçılar tarafından kullanılan, “fer’in asla döndürülmesi” şeklindeki yöntemi insan fiilleri hakkında geliştirdikleri Kelami

⁷⁸ el-Cabiri, Age, s. 278

⁷⁹ el-Cabiri, Age, s. 492

⁸⁰ Altıntaş, Ramazan, Agm. s. 83–91

düşüncelerinin çözümlenmesinde kullanmışlardır. İnsana ait fiillerin hükümlerinden hareket ederek burada aralarında illet yönüyle benzerlikleri bulunan diğer fiiller hakkında da fıkıhçıların yaptıkları gibi aynı hükmü verme yoluna gitmişlerdir. Yani bu yöntem de fıkıhçıların yöntemlerinden farklı bir şey değildir. Mu'tezilenin çok sık kullandığı diğer bir yöntem ise şahidin gaibe delil getirmesi yönündeki istidlal yöntemlerinden biridir. Hem delalette hem de illette ortaklık yönüyle bu istidlal çeşidinin gerçekleştiğini iddia eden Mu'tezili düşünürler delili bilinen, delaleti ise bilinmeyen olarak açıklarlar. Bu ilkeden hareket eden Mu'tezililer, en önemli prensip olarak gördükleri tevhid esasına zarar vermemeye çalışmışlardır.

İlk istidlal kullanımlarının ardından kelimada daha sonraki dönemlerde yeni istidlal yöntemleri de kullanıla gelmiştir. Bu yeni yöntemlerden bazılarını Gazali şöyle izah etmiştir. Bunlardan ilki sebr ve taksim olup bunlardan birinin bir şey de yanlışlığı tespit edildikten sonra diğerinin doruluğunun geçerli olması sonucunun çıkarılması yöntemidir. İkinci yöntem “iki aslı başka bir şekilde düzenlemek” olup bunlardan çıkarılan sonuçlardır. Son olarak imkânsız olana götürenin imkânsız olduğu sonucudur.⁸¹

⁸¹ Özdemir, Metin, “Kelami İstidlalin Problematikliği”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yay. Bursa, 2003, s.160–170

II. BÖLÜM

BİLGİ SOSYOLOJİSİ

A. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN NELİĞİ VE TARİHÇESİ

19. yüzyıla kadar adından söz edilmeyen sosyolojinin temellerini kendisinden önceki devirlerde aramak gerekir. Varlığı isminden daha eski bir döneme ait olan sosyoloji, kilisenin çöküşü ve bilimin yükselişi olarak değerlendirilen 18. yüzyıl aydınlanmasından sonra bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlere ait “antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve hukuku”⁸² gibi farklı isimlerle addedilen disiplinler için 18. yüzyıl henüz erken kabul edilir.

Batı düşünce tarihinin bilimde Newton ve Copernicus’un buluşlarıyla devrim yaşadığı⁸³ göz önünde tutulacak olunursa bütün bu çalışmalar aydınlanma dönemini kaçınılmaz hale getirmiştir. Nitekim kilisenin insan hayatının her karesine uyguladığı baskı bilimdeki bu devrimlerle karanlığa gömülmüştür. Artık gözle görülen elle tutulan bir gerçeklikten başkasını kabul etmeyen pozitivizm gibi bilimsel inanç ve düşünce şekilleri akıllı ve modern toplumlar oluşturma imkânları üzerinde durmaya başlamışlardır. Aydınlanma dönemini ve yaptığı etkileri şu şekilde açıklamak mümkündür. “İlk olarak doğaüstünün doğalla, dinin bilimsel, Tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusudur. Arkasından sosyal, siyasi ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi gelir...”⁸⁴ 18. yüzyıl bilim adamı ve düşünürlerini etkisi altına alan bu atmosferin Aydınlanma çağı olarak tarihe damgasını vurması, karanlık olarak tasvir edilen kilise egemenliğine dayalı skolâstik devri devre dışı bırakmanın ve artık insanlara özgür düşünme kapılarının açıldığı yönündeki temel vurgudan kaynaklanmaktadır. Yani artık metafizik yerine fizik,

⁸² Bierstedt, Robert, “18.Yüzyılda Sosyolojik Çözümleme”, Çev: Uygur Kocabaşoğlu, , Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Yay. Hazr. Mete Tunç ay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s. 25

⁸³ Bierstedt, Robert, Agm. s.27

⁸⁴ Bierstedt, Robert, Agm. s.26

kilise yerine bilim, rahip-aziz yerine filozof, araştırmacı ve düşünürler bulunmaktadır. 18. ve 19. yüzyıl Batı düşünce hayatında egemen düşünüş şekli olan pozitivizm ilk kez Auguste Comte tarafından kullanılmıştır. Modern bilimleri kastettiğı gerekçesiyle Auguste Comte “positive” sıfatını doğa bilimlerinden başka bütün diğerk bilimlere karşı geliştirmiştir.⁸⁵

Bilgi kavramının içinde bulunduğı disiplinlere göre şekillendiğı unutulm amalıdır. Bilgi ile ilgili tartışmalar sosyolojiden çok daha önce filozoflar tarafından tartışılmış olup kaynağı, mahiyeti, mümkünlüğü kapsam alınarak pek çok görüş ortaya konulmuştur. Bu konuda öncelikle kendilerine bir soru tabanı belirleyen filozoflar, bilginin varlık alanına inerek salt bir şekilde ele aldıkları yöntemi uygulamışlardır. Bilgi nedir, kaynağı nedir, mahiyeti nedir, şeklinde belirlenen soru tabanlarına dayanarak her filozofun kendi felsefi düşünüş şeklini oluşturduğu görölmüştür. Ortaya konan görüşlerin birbirinden farklı olması felsefede üzerinde itibar edilecek tek gerçekliğin olmadığı intibasını vermesine rağmen, felsefenin sadece gerçeğı bir nebze olsun aralamak ve evrensel olana açılan kapıyı göstermek şeklindeki gayretine bakmak gerekir.

Her şeyin kendisiyle tanımlandığı bilgi kavramı ise felsefenin üzerinde en fazla durduğu konulardan biridir. Nitekim varlığı anlamamız için bilgiye ihtiyacımız vardır. İlk maddeyi anlamak için bilgiye ihtiyacımız vardır. Sosyoloji tarafından bakılırsa insanı ve insan topluluklarını ve yaşam şekillerini anlamak için de bilgiye ihtiyacımız vardır. Bütün bunlardan hareketle felsefenin tanımlarda ve muhtevada birbirinden farklı görüşlerinden başka hayata anlam ve ahenk katan bu serüvenini ayrıntılarda aramak gerekir. Öyle ya da böyle bütün bu anlamlandırma faaliyetlerine bilgiyle ulaşmakta ise de bilginin kendisine yine bilgiyle ulaşmak ne kadar mümkün olmaktadır, bu oldukça güç bir meseledir. Daha önce de değinildiğı gibi her şeyin kendisiyle tanımladığımız bilgi, iş kendini tanımlamaya gelince bundan acizdir. David Pears bilginin serüvenini tanımlarken “bilgi sorunu öylesine genel bir

⁸⁵ Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay. İstanbul, 1992, s.42

sorundur ki, kendi araştırma alanına kendisini de katar” şeklinde önemli bir tespitte bulunmuştur.⁸⁶

Bilgi nedir, sorusuna verilen felsefedeki klasik cevap, bilgi, bilen (süje) ve bilinen (obje) arasındaki ilişki şeklinde tarif edilmiştir. Bu kavramın sosyoloji ile olan bağlantısı ise daha önce belirttiğimiz gibi aydınlanma dönemiyle ilişkilidir. Sosyal bilimlerin temeli aydınlanmada atılmamıştır ancak bilimdeki yeni ilerlemeler araştırmalarını felsefede tartışıla gelen meselelere uygulamaya başladığında tüm bu meseleler sosyal düzlemde yeni yorumların açığa çıkmasına neden olmuştur. Yükseklerde elit bir tabakaya hasredilmiş olan kadim felsefe hümanizm gibi insan merkezli düşünce faktörleriyle yönünü insani bilimlere ve sosyal disiplinlere çevirmiş böylece sosyal bilim geleneği başlamıştır.

Felsefenin birey temelli epistemoloji anlayışı öznesini birey üzerinde inşa etmiştir . Bilginin bir öznesi varsa o da bireydir.⁸⁷ Birey için bilinebilir olan her şey nesnedir. Toplumsal hayatından tamamiyle arındırılmış bu birey bilme yetisine sahip yegâne varlıktır. Bilgi nedir sorusunun muhatabı olan birey onu bilmenin ve bilginin kaynaklarına inmenin yolunu yine kendisine sorduğu sorularla aramaya koyulur. Bilginin var olan tek öznesinin birey olduğunu ileri süren Kant, rasyonalizm ve empirizmin süzgecinden geçirerek elde ettiği bilgi anlayışını hem aklın hem de tecrübenin kaçınılmaz etkisini öne sürdüğü bir noktada oturmuştur.⁸⁸ Bu konuda en büyük rolü zihinsel faaliyetlere yani akla addederek tecrübede elde edilen materyalin işlenmesi suretiyle bilgiyi zihinsel bir işleyişin ürünü olarak açıklamıştır. Kant’ın, zihnin bilgiyi elde edişteki bu işleyişi a priori olmakla beraber evrensel bir gerçekliğe ulaşmanın mümkünliğini ortaya koymaktadır.

Klasik epistemolojinin tavrında yer alan bireysel temelli bilgi anlayışını evrenselleştirme çabası “doğal epistemoloji” adı altında 17. ve 18. yüzyılların modern bilimlerden etkilenmesi sonucu açığa çıktığı anlaşılmaktadır. Bu doğallaştırma faaliyetleri var olan bütün klasik adlandırmalar üzerinde de uygulanmıştır. Doğüstü söylemlerin yer ettiği felsefe doğaya dönük bir şekilde

⁸⁶ Pears, David, *Bilgi Nedir?*, Çev: Abdulkali Güçlü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara,2004, s.16

⁸⁷ Arslan, Hüsamettin, Age, s.5

⁸⁸ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul, 2000, s. 535

“doğal felsefe”, kâinatı vahyedilmiş bir din olarak tasvir eden dinin yerine akıl ve deneyele açıklayan “doğal din”...⁸⁹ Bütün bu doğallaştırma faaliyetleri kilisenin özelde dinin çöküşünün resmedildiği aydınlamanın bilhassa pozitivizmin etkileri olarak görülmektedir.

Sosyologlar ise söylene gelen bu bilgi geleneğinin tam karşısında olmuşlardır. Bireyi ne doğaüstü ne de salt kendi bireysel yapısına göndermede bulunan açıklamalarla gündeme getiren bir anlayışı izah etmeye yanaşmayan sosyologlar toplumsuz bir bireyin düşünülemedeğini vurgulamışlardır. Bu eleştirilerden biri şöyledir:

“Bilgi teorisi ya da epistemoloji; bir yandan bilen ve algılayan özneye, diğer taraftan öznenin algılamaya ve kavramaya çalıştığı nesneler dünyası arasındaki ilişkiyle meşgul olur. Nesnel dünya öznel bilince nasıl girer ve bu nesnel dünyanın düzenli, yapıya kavuşmuş ve birleşmiş imajı öznel bilinçte nasıl ortaya çıkar? Klasik epistemologlar bu soruya cevap verirken “birey”i özne olarak algıladılar ve birey izole edilmiş bir varlık olarak görüldü. Özneyi bu şekilde algılayan düşünürlerden biri de Kant’tı. Bu tür izole edilmiş insan yoktur; toplumsal bağlarının dışında yaşayan –vahşi insan- yoktur. Sosyal bağlarının dışında yaşayan insanla klasik epistemolojide karşı karşıya geliyoruz; fakat bu insan Kant’ın insanlığın prototipi ve bilme eyleminin karakteristik öznesi diye ele aldığı rasyonel insandan başka bir şey değildir; bu sınırsız akıl sahibi varlıklar, eğer bilgi kavramı Kant ve hatta verili (mevcut) aklın güçlü ark lambaları tarafından aydınlatılan zihinsel bir resim olarak anlaşılıyorsa, kesinlikle dış dünyanın müphem ve sınırlı bilgisine sahip yarı hayvanlardır daha çok ve kesinlikle bilgileri yoktur. Bilgi sosyolojisi, Kant’ın işleme koyduğu düşüncenin, gerçekliğin bizatihi kendisini dile getirmekten çok gerçekliğin bir tür inşası olduğunu öne sürer. Gerçekte, sosyal etkiler altında kalan belirli bir eğitim görmüş bulunan çağdan çağa, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişen varlıklar buluruz. Bilgi sosyolojisine göre, dış dünyanın alıcısı ve kavrayıcısı niteliğindeki insanı, somut bir toplumun üyesi özelliğine sahip insandan ayırmak saçmadır. Hiç kimse hayatta kalmaksızın bilgi edinemez; fakat insanın durumunda hayatta kalmak demek, süregiden sosyal sürecin bir parçası olmak demektir. Sosyal

⁸⁹ Arslan, Hüsamettin, Age, s. 6

süreçler sadece insanın bireysel bilincinin arka planı değildirler; bu arka planla birlikte işlerler ve bu arka planın oluşturuncaudurlar... Kant gibi idealistler, insan aklının bütün insanlarda aynı olduğunu öne sürebiliyorlardı; bu aynı akla sahip insanlar Kant’a göre, dünyaya aynı zihinsel kategorilerle, bir “aşkın bilinç”le yaklaşıyorlardı. Bentham gibi materyalistler, insan duyularının bütün insanlarda aynı tarzda işlediğini öne sürebiliyor ve insanların hepsinin gerçekliği aynı şekilde gördüklerini iddia edebiliyorlardı. Pozitivizmi felsefi bir yorumdan çok toplumsal düzenlemeleri çözüme ulaştıracak biricik yol olarak gören Auguste Comte, toplumların dinamik yapısının ilerleme ile değişeceğini düşünen idealist filozoflardan biri olmuştur. Bu anlamda poziti vizm toplumların ilerlemesinde takip edilmesi gereken yolu göstermektedir. “Bilimsel dönemin” insanlık tarihi şemasında belirlediği en son ve en mükemmel aşama olduğunu belirtirken de ⁹⁰ onun bilime ne kadar büyük önem verdiği görülmektedir. Kant gibi bilgi yi rasyonel ve empirist yaklaşımıyla açıklarken asıl arzusu metafiziksel düşüncelere dayandırılan özsel ve içsel anlamları dolayısıyla dinsel söylemleri yıkmaktır. ⁹¹ Bu tür düşüncelerle uğraşmaktan öte onun felsefesi var olanı var olduğu şekliyle gözlemley erek ve deneye tabi tutarak anlamaya yöneliktir.

Pozitivist düşünce pek tabi felsefi bir düşünce şeklidir. Ancak Comte bu düşünüş şeklini bilimsel ilerlemenin temeline yerleştirmiştir. Bu durumun onun toplumsal ilerleme fikrine de katkı sağladığı düşünölm elidir. Çünkü bilimsel ilerleme sonuçları itibari ile toplumların da ilerlemesini sağlayacaktır ki bu onun ilerlemeci toplum anlayışına uymaktadır. Pozitivizmin burada ele alınma nedeni bu düşünce her ne kadar bir ideoloji olarak kalmışsa da kendisinden so nra pek çok sosyal düşünce geleneğine kaynaklık etmiştir. Pozitivist yaklaşım sosyoloji düşünce geleneğinin akışı içerisinde bazı fikirlere de öncülük etmiştir.

⁹⁰ Arslan, Hüsamettin, Age, s. 7–9

⁹¹ Cevizci, Ahmet, Age, s. 197

a. Bilgi Sosyolojisinin Neliği

Klasik sosyoloji geleneği bilgiye toplumsal içerikten yoksun bir tanımlama getirmekten sakınıırken bilginin var oluş düzlemini de yine topluma ırca eder.⁹² Onlara göre toplum göz ardı edilerek bilgiden bahsetmek anlamsızdır. Bu açıdan bilginin kaynağı da yine toplumun kendisidir. Klasik epistemoloji tanımlarına yaptıkları sert eleştiriden yola çıkılacak olunursa sosyologlar için toplumdan soyutlanabilecek birey olmadığı için bilgiyi ontolojik olarak bireyle özdeşleştirmek büyük bir hatadır. Hatta bundan yola çıkarak evrensel bir birey anlayışına dayalı evrensel bir bilgi tanımı ortaya koymak saçmadır. Çünkü birey doğar doğmaz etrafında sosyal olguların, toplumsal yaşamların organize ettiği bir buyruğa boyun eğmiştir bile. Bundan sonra ise yalnızca toplumla düşünmekte, hareket etmekte, kendisine ve çevresine yön vermektedir. Zihinsel düşünme faaliyetini belirleyen yine toplumdur. Nerede, ne zaman ve nasıl hareket etmesi gerektiğini ona yine bu toplum öğretmiştir.

Bilgi, toplumbilimciler açısından sosyal hayatın bütün veçhelerini kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu seri içerisinde “düşünceler, ideolojiler, hukuk, etik inançlar, felsefe, bilim, teknoloji... vb.”⁹³ unsurlar sıralanabilir. Bütün vurguların topluma yapıldığı bu bilgi anlayışı bizi bilginin öznesinin birey olduğu klasik epistemoloji tanımından farklı bir noktaya götürür. Burada özne bilakis toplumdur. Ve toplum durağan değil tüm düşünce ürünlerinin üretildiği canlı bir varlık gibidir. Hareket halindedir. Bilginin bu şekilde toplumla olan bağlantısını açıklamak adına ortaya bilgi sosyolojisi adı altında sosyolojide alt bir disiplin ortaya çıkmıştır. Filozofların ontolojik ve evrensel yasalar çerçevesinde ele aldıkları epistemoloji kavramı, sosyologların bakış açılarıyla farklı bir yola girmiştir.

Sosyal bilimlerin ayrıştığı bir dönem olarak değerlendirilen 19. yüzyıl, bilgi sosyolojisinin de meşrulaştığı bir dönem olmuştur.⁹⁴ Bilgi sosyolojisi Almanca’da “wissenssoziologie” kavramı altında ilk kez Max Scheler tarafından kullanılmış ve

⁹² Arslan, Hüsamettin, Age, s. 14

⁹³ Arslan, Hüsamettin, Age, 14

⁹⁴ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay. İstanbul, 1999, s.12

Almanya’da sosyal ve düşünsel çalkantıların yaşandığı 1920’li yıllarda felsefeyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁵

Filozofların sürekli meraklarını celbetmiş olan bilgi sosyolojisi, bilginin kaynağı ve doğruluğu noktasındaki sosyal, tarihsel araştırmalar neticesinde, filozofların yazın ve tartışmalarının tartışmasız kabul edildiği, kutsal kitapların üstünlüğünün savunulduğu geçerliliğini sözde bırakan yazın ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹⁶

Disiplinin isim babası olan Max Scheler’den başka bilgi sosyolojisinin kendileriyle anıldığı ve içeriğinin oluşumunda önemli katkıları olan Karl Mannheim, Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Ludwig Fleck, Auguste Comte da unutulmamalıdır.

Bilginin çözümlenmesi sosyolojik yazınlar içerisinde en erken dönemlerden beri oldukça heterojen bir gelişme göstermiştir. Auguste Comte’un dolayısıyla pozitivist bilimin bilgi sosyolojisi içerisinde sıralanmasına şaşmamak gerekir. O, bu kavramı açık seçik kullanmamış olmasına rağmen, ilerlemeci toplum anlayışına dayalı bir bilim kurgusu içerisinde, “inançlı sosyal bir bilgi olarak belirlemesi”⁹⁷ bilgi sosyolojisi içinde temel bir düşünceye dâhildir. Pozitivizm, bilimi insanın ayaklarına sermeyi hedeflediği ideolojik yaklaşımına uygun gördüğü deneysel ve empirist bir yöntemi kullanmaktadır. Bu nedenle gözlemlenen, tecrübe edilebilen her olgu üzerinde gerçekliğin ve bu gerçekliğin kaynaklarının ifade edilebileceği mümkün bir bilgi anlayışına uygun hareket etmektedir. Burada inanç tecrübe edilebilir ve gözlemlenebilir bir olgu olarak bilginin konusudur ve onu yukarıda dahası metafizik fısıltılarda değil de sosyal hayatta aramak tam da pozitivistliğe göredir.

Bilgi sosyolojisinin en haklı biçimde Marx’la başladığı iddia edilmektedir. Öncelikle burjuva ideali cephe alarak Marx, insan eylemlerinin temel ve üst yapısal görünümü arasındaki belirsiz ve çeşitli ayrımların ve tarihselcilik

⁹⁵ Berger, Peter, Luckmann Thomas, *Bilgi Sosyolojisinin Problemi*, Çev: Ejder Okumuş, www.akader.info/KHUKA/2006_eylul/8.pdf s.127, 01.01.2008

⁹⁶ Dixon, Keith, *The Sociology Of Belief, Fallacy and Foundation*, Routledge Social Science Series, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston, s.2

⁹⁷ Hekman, Susan, Age, s.13

fikirlerinin ideolojiler dünyasını açıklığa kavuşturacak zorunlu ve acil bir deney yolunu kasteden anahtar öğeleri taşıdığı kanaatindedir. İnsan iradesinin geniş serbestliği ile zorlayıcı üretken nedenleri açıklamak suretiyle kendilerini kararlı kıldığı karmaşık hislerin insan ilişkilerinin temelindeki doğal sonuç ve gelişime tabi olduğunu savunmaktadır.⁹⁸

Marx'ın ileri sürdüğü görüşlerin sosyolojiye dâhil edilip edilmeyeceği hususunda ortak bir görüş yokken aralarındaki yakınlık onun toplumda var olan endüstriyel kapitalizm ile 18. yüzyıl da yaşanmış siyasal devrimlerle ilgili çalışmalarına bağlanmaktadır. Aynı şey Comte için de söylenmiştir. Her iki düşünür de bilgi sosyolojisi ismine yaslanmasalar da toplumbilimsel açıklamaları bu disipline uygunluk arz edecek şekilde açıklamışlardır. Bundan dolayı da her ikisinin araştırma konuları bilgi sosyolojisinin anlaşılması açısından büyük öneme haizdir. Marx'ın teorisinin sosyoloji içerisinde ele alınmasına yönelik düşüncelerin ya nı sıra, onu benzersiz bir düşünce sistemi olarak bütünlüklü bir bakış açısıyla değerlendirmenin de söz konusu olduğu yorumlar da yapılmıştır.⁹⁹ Her ne olursa bu tartışmalar bir tarafa, Marxist düşünce sosyoloji hakkında özellikle de bilgi sosyolojisi hakkında önemli bir materyal taşımaktadır. Karl Marx'ın düşünceleri bilgi sosyolojisinin temellerini teşkil etmekte ve bu disiplin başlığı altında sıralanmaktadır. Eğer bilgi sosyolojisi bir şekilde anlatılacaksa Marx temel alınmalıdır. Nitekim bilgi sosyolojisini anlamak Marx'ı anlamak olarak saptanmıştır. Marx'ın bilgi sosyolojisine müdahale etmenin imkânsız olduğu iddia edilirken onun ancak parça parça çözümlemekle anlaşılır kılınabileceğine kanaat getirilmektedir.¹⁰⁰ Bilgi sosyolojisinde üzerinde en çok durulması gereken bir diğer sosyolog da Karl Mannheim'dir. Bilgi sosyolojisinin en fazla kendisiyle anıldığı Mannheim, Scheler'den daha etkileyici kabul edilmektedir.¹⁰¹ Bu durum Karl Mannheim'in (1873–1947) sosyal yapını bilginin sadece şeklini belirlemesinde değil ayrıca onun

⁹⁸ Dixon, Keith, Age, s.7

⁹⁹ Bottomore, Tom, "Marksizm ve Sosyoloji", Çev: Mete Tunçay, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s.183

¹⁰⁰ Dixon, Keith, Age, s. 7

¹⁰¹ Berger, Peter, Luckmann Thomas, Agm. s. 130

muhtevasını ve geçerliliğini de belirlemede etkili olduğunu söyleyerek Scheler'den daha ileri gitmesinden kaynaklandığı yönündeki tespittir.¹⁰²

Bilgi sosyolojisi, daha önce de belirtildiği üzere bilgi ve toplum arasındaki ilişkiler bağlamını kendine konu almaktadır. Bunu da bilgiden önce toplumu önceleyerek gerçekleştirmekte ve bilgiyi toplumun enforme etmek şeklinde elde ettiği bir ürün olarak değerlendirmektedir. Bu şekilde toplumsal yapı içerisindeki bütün olgular gerekli dökümü oluşturmakta ve bilginin üretimi için gerekli olan yapıyı sunmaktadır. Öyle der Peter Berger: “toplumda bilgi adına geçinen her şey...”¹⁰³ bilgidir. Hegel'in “insanın kendini doğurması”¹⁶⁶ fikri, toplumun kendini doğurması fikriyle bilgi sosyolojisinin toplumdan ve bilgiden ne anlaşılması gerektiği noktasında yeniden düşünülmelidir. Öyleyse bilgi sosyolojisine göre bilgi toplumun ürünüdür. Bu sosyal varlık bilinç şekillerinin belirleyicisi olarak Karl Marx tarafından şu şekilde tespit edilmiştir:

“ Maddi hayatın üretim tarzı, hayatın politik, sosyal ve ruhsal veçhelerini belirler. İnsanların varoluşlarını belirleyen bilinçleri değil, tersine bilinçleri belirleyen sosyal varoluşlarıdır.”¹⁰⁴

b. Bilgi Sosyolojisinin Tarihçesi

Almanca'da “wissenssoziologie” kavramı İngilizce'de bilgi sosyolojisi olarak tercüme edilmiştir. Wissen terimi Alman toplum bilimcileri tarafından bilgiyi içeren bir kavram olmakla birlikte pozitivist muhaliflerce geçerliliği kabul edilmemiştir. Ayrıca “soziologie” terimi İngilizce'de sosyoloji olarak değil, toplum felsefesine daha yakın bir anlam taşıdığı için de disiplinin ortaya çıktığı andan itibaren içeriksel pek çok tartışma yaşanmıştır.¹⁰⁵

Bilgi sosyolojisinin tarihi bu konuda görüş bildiren düşünürler bazında ele alınması gereken bir konudur. Bu açıdan konuyla uzaktan yakından bağlantılı görüş

¹⁰² Arslan, Hüsamettin, Age, s.19

¹⁰³ Berger, Peter, Luckmann Thomas, Agm. s.127

¹⁶⁶ Bottomore, Tom, Agm. s. 184

¹⁰⁴ Arslan, Hüsamettin, Age, s. 16

¹⁰⁵ Hekman, Susan, Age, 28

bildirmiş olan Comte, Marx, Weber, Durkheim, Mannheim ve Scheler gibi düşünürlerin eserleri dikkate alınmaksızın anlaşılamaz.

Bilgi sosyolojisinin önde gelen düşünürlerinden Karl Mannheim, Almanya'nın faşistlerin boyunduruğuna girdikten sonra İngiltere'ye kaçmasıyla yaşadığı dönemde hâkim olan Marksizm, liberalizm ve muhafazakârlık şeklindeki teoremler sorgulanmaktadır. Ayrıca Birinci Dünya savaşıyla bütün Avrupa ülkelerinde bu faşist hareketlerle çalkalanmaktadır. Böyle bir dönemde Mannheim, “Windelband, Kant, Hegel, Marx, Weber, Dilthey ve Freud” gibi düşünürlerin etkisi altındadır.¹⁰⁶ Toplumsal kargaşaların dorukta olduğu bu dönemler, sosyal bilimlerin içeriğini belirlemede önemli bir etmen olarak görülebilir. Daha sağduyulu toplum anlayışlarının yarıştığı bu dönemler, temelde insani değerlere dönüşmeyi gerekli kılan bir itkiyle şekillenmektedir. Bunda da elbette aydınlanmanın rolü büyüktür.

Bacon'un “zihin putları” ndan aklanması gereken aklı, Marx't a Aydınlanmacı fikirden daha kopuk bir şekilde yeniden yorumlanmakta, ama bu amaç içerisinde hareket etmektedir.¹⁰⁷

Bilgi sosyolojisinin karakteristik yapısındaki en temel yargı olan insanın bilinçsel yapısının içinde bulunduğu sosyal varlık tarafından belirlenmesi şeklindeki önerme Marx tarafından geliştirilmiştir. Ve yine onun tarihsel olaylara binaen geliştirmiş olduğu ekonomi ve sosyal yapı üzerine çalışmalarından yola çıkarak inşa ettiği altyapı/üstyapı kavramları bilgi sosyolojisinin esin kaynağı olmuştur.¹⁰⁸ “İdeoloji” ve “yanlış bilinç” kavramlarını bilgi sosyolojisine kazandıran Marx, altyapı ve üstyapıyı sosyal aktivitenin şekillendirdiği üretilmiş bir dünya olarak açıklamaktadır. Ona göre ideolojiyi, maddi hayatı düşüncenin ürünü olarak anlamak gerekir ki¹⁰⁹ Marx'ın burada açıkça pozitivist bir sosyal bilim anlayışından hareket ederek düşüncelerini harmanlandığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, doğa bilimlerinden başka diğer bilimlerin geçersizliğini öne sürmek adına geliştirilmiş pozitivist anlayış bilimlerin gidişatında

¹⁰⁶ Mannheim, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yay. Ankara, 2004, s.13

¹⁰⁷ Hekman, Susan, Age, s.32-33

¹⁰⁸ Berger, Peter L, Luckmann, Thomas, Agm. s. 128

¹⁰⁹ Hekman, Susan, Age, s.34

belirleyici rolünü Marx'ın kurguladığı komünist anlayışa da gerekli temeli vermek suretiyle kendisini hissettirmektedir.

Marx için doğanın birincil gerçeklik olarak düşünceyi ikinci planda bırakması toplumsal ilerlemenin mümkün kılınacağı bir üretimi beraberinde getirecektir. Bu üretim bir taraftan toplumsal gelişmenin gerçekleşmesine katkı sağlarken diğer yandan bireyi kendine yabancılaştıracak ve en sonunda komünist düşünceye odaklanmış sosyal bir değişimin yaşanmasıyla doğa bilimlerinin olumsuzlandığı “insani bilimin temelleri” atılacaktır.¹¹⁰

Bilgi sosyolojisi böylece Marx'tan “ideoloji” ve “yanlış bilinç” kavramlarından yükselecek temel yapıyı almıştır. Bundan sonra ise Marxizmi kendilerine dayanak alan pek çok Marxist düşünüş şekilleri filizlenmeye başlamıştır. Bu düşünüş şeklinin yaygınlaşmasında ise Weber, Simmel, Sombart'ın katkısı büyük olmuştur. Bu düşünürler Marxist düşünüş şeklinin geçerliliğini ve toplumsal yankısını ortaya koyabilme amacıyla üniversitelere taşımaktan çekinmemişlerdir.¹¹¹

Bilgi sosyolojisine belirli bir başlangıç teşkil edecek sorunlardan biri şöyledir. Bu sorun pozitivist düşüncenin sosyal bilimlerin ele alınış biçimini belirlemesinden ortaya çıkmıştır. Bilindiği pozitivist söylem doğa bilimlerini kesin bilgi tanımında ele alırken diğer bilimleri es geçmiştir. Kanıtlanabilir her bilgi gerçekliği ifade eder ki pozitivist düşünce bunu evrensel yasalar olarak yorumlamaktadır. Aynı nesnellik ve aynı evrenselliğin sosyal bilimler için de söylenip söylenememesi tartışmaları süredir. Weber, Dilthey ve Simmel gibi düşünürler sosyal bilimlerde kullanılabilecek bilgiyi doğa bilimleri kadar geçerli olarak kabul etmişlerdir. Ancak buna pozitivist düşünürlerin tepkisi gecikmemiştir. Bir taraftan öznel ve nesnel bilginin sosyal bilimler açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği yolundaki tartışmalar devam ederken, diğer yandan bu öznellik ve nesnelliğin tanımlanmasında açığa çıkan semantik ve tarihsel kapalılık şeklinde bir takım problemler gündeme gelmeye başlamıştır. “Saf bilgi” anlayışı olarak tanımlanan nesnel bilgiyi öznel bilgiden ayırmanın yolu olarak pozitivist düşünceyi kendilerine temel alan düşünürler, bilgi

¹¹⁰ Arslan, Hüsamettin, Age, s. 43–44

¹¹¹ Freund, Julien, “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, Çev: Kubilay Tuncer, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s.225

sosyolojisini bu amaca hizmet edecek bir konuma yerleştirmişlerdir. En azından ilk dönemlerinde bilgi sosyolojisi “Montesquieu, Marx, Scheler” tarafından bu doğrultuda hareket ettirilmiştir.

Görüldüğü gibi bilgi sosyolojisi toplumsal olguları olumsuzlamak adına ortaya atılmış bir teoremdir. Bu değerlendirme bilgi sosyolojisinin ilk kez sahneye çıktığı dönemler, pozitivist düşünceden esinlenerek felsefede bireyselleştirilmeye çalışılan öznenin, dahası sübjektif olarak değerlendirilen her bilgi doğasının kesin bilgi izahında ele alınamayacağına dair yapılan bir vurgu olmuştur. Toplumsallık, bireysellik gibi söylemler her ne kadar aydınlanma döneminin karakteristik fikirlerinden başlıcaları olarak kabul edilse de kaynağını bireyde bulan bilgi anlayışlarının yıkılma zamanı gelmiştir. Çünkü bunlar zihnin önündeki engellerdir. Zihnin putlarından arındırılma gayesi Bacon’dan, Marx’tan gelen ifadeyle doğa bilimlerine yönelmede çaresini bulmuştur. Sübjektif olarak değerlendirilen bilgi anlayışı bilginin saf halini kirlletmektedir. Onu saflaştırmak ise bilgi sosyolojisiyle ortaya konulacaktır. Bilginin sosyal tahlilini yaparken nesnellikten yoksun yüzünü gösterecek ve tıpkı fiziğin dini söylemler karşısında zafer kazandığı gibi bir etki yaratacaktır. Bilgi saf olmalıdır. Bu nedenle evrensel bilgiyi mümkün kılacak pozitivist düşünce, bu bağlamda bilimlerde olduğu gibi bilgi hususunda da bir birliği sağlayacaktır. Ancak bu durum düşünöldüğü gibi gitmemiştir.

19. ve 20. yüzyıl sosyal bilgilerde nesnellik kaygısının yok olmaya yüz tuttuğu bir dönem olmuştur. İlk dönem bilgi anlayışını kuşatmış olan nesnel bilgi yerine özne l bilginin inşa edilmesi Karl Mannheim ve fenemologlar tarafından tartışılmaya başlanmıştır.¹¹²

B. BİLGİ SOSYOLOJİSİ TARTIŞMALARI

İlk dönem bilgi sosyolojisi değerlendirmelerinde akla ilk gelen düşünür Marx’tır diyebiliriz. Karl Marx, bilgi sosyolojisine dair açıkça bir terim kullanmamış olmasına rağmen, hatta Marxist söylemin sosyolojik bir düşünüş olup olmadığı yolundaki belirsizliklere rağmen içeriğinde bilgi sosyolojisinin oluşumuna katkı sağlayacak pek

¹¹² Hekman, Susan, Age, s.30

çok anahtar kavramı barındırması araştırmacıları n gözünden kaçmamıştır. Marx'ın sosyolojik bir disiplin kaygısı taşıyıp taşımadığı bilemeyiz. Marxizm daha çok ekonomi üzerinde geliştirilmiş ve mülkiyet hakkının doğallığını kendisine konu edinmiş bir düşünce formudur. Bu düşünceler toplumsal bir içeriğe sahiptir ki muhtemelen Marx'ın düşüncelerini destekleyecek toplumsal açılımlara ve gözlemlere değinmesi kaçınılmaz olmuştur.

Marx'la ilgili araştırmaların güçlüğüne rağmen onun öncelikle bilgiye nasıl baktığını anlamak gerekmektedir. Marx'ın bilgi konusun da ulaştığı ve herkesin ortak bir fikre sahip olduğu nokta onun bilgiye nesnel olarak yaklaştığı şeklindedir.

Marx ve Engels 'ın ortak yapıtları olan “Alman İdeolojisi” adlı eser tarihsel evrelerin işlendiği bir yapıt olarak bilinir. Bu yapıt mülkiyet biçimlerinin aşamalarından bahsederken toplumun belirli aşamalarından hareket eder. Bu aşamalar kabile hayatından, eski feodal yapıya ve en sonunda kapitalist toplumlara kadar mülkiyet anlayışındaki değişikliklerin kaydedildiği bir araştırma olarak belirtilmiştir.¹¹³ Toplumsal yapılar değiştikçe mülkiyet anlayışlarının da değiştiği fikri Marx'ın araştırmalarındaki pozitivist etkiyi hissettirmektedir.

Doğa bilimleri Marx ve Engels'ta toplumsal dönüşümlerin açıklanmasına ve böylece politik düzlemde yeşertilmiş Marxist düşüncenin uygulanması için gerekli zemini hazırlamıştır.¹¹⁴ Görüldüğü gibi Marx'ın bilgi anlayışı aynı zamanda politiktir de. Pozitivizmin toplumsal ilerleme anlayışı Marxist yapıda da ideolojik bir yapıya bürünmüştür. Bu açıdan Marx'ın toplumsal kaynaklı bilgi anlayışını anlamak o kadar da zor değildir. Topluma dayandırılacak bilgi toplumsal ilerlemelerin de gösterilebileceği politik bir idealdir aynı zamanda.

İlerlemeyi iyileşme olarak göstermek adına tarihsel bir dille topluma bir bütün olarak bakar. Toplumun tek tek bireylere indirgenemeyeceği anlayışından hareketle ve ideolojisine uygun toplum tiplemesine dayanarak, sınıf ayrılıklarına değinir.

¹¹³ Bock, Kenneth, İlerleme, “Gelişme ve Evrim Kuramları”, Çev: Aydın Uğur, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s.122

¹¹⁴ Arslan, Hüsamettin, Age, s.44

“Gelmiş geçmiş bütün toplumların tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir. Ve burjuva toplumu en üst gelişmeye ulaşmış ve çok ayrılmış sınıftır.”¹¹⁵

Mülkiyet hakkın ve üretim anlayışlarına dayanarak kuramını temel fikirlerini ortaya koyar. Marx, “onun içindir ki” der; “bu toplum anlayışı üretimin gerçek sürecinin düpedüz, yaşamın maddi üretiminden ve bu üretim tarzıyla bağıntılı olan ve onun yarattığı ilişki biçiminin serimlenmesine dayanmakta, yani çeşitli evreleri ayrıca devlet halinde de etkinliği içinde tarihin temeli olarak sivil toplumun kavranmasından hareketler etmektedir... Pratiği fikirle açıklama makta, tersine fikirlerin oluşmasını maddi pratikle açıklamaktadır; bundan ötürü de, bilincin bütün biçimlerinin ve ürünlerinin düşünsel eleştiriyile değil... Ancak bu idealist safsatalara yol açan gerek toplumsal ilişkilerin pratikte alaşağı edilmesiyle orta dan kalkacağı, tarihin itici gücünün eleştiri değil, devrim olduğu sonucuna varmaktadır. Göstermektedir ki tarihin her evresinde maddi bir sonuç, üretici güçlerin bir toplaması, öncelerden beri kuşaktan kuşağa aktarılmış, bireylerin birbirleriyle ve doğayla tarihsel olarak yaratılan bir ilişkisi, evet yeni kuşağın değişikliklere uğrattığı ama aynı zamanda onun yaşam koşullarını belirleyen, ona kesin bir gelişme biçimi, özel bir nitelik veren bir üretici güçler, sermaye ve koşullar, yığını bulmaktadır. Tıpkı insanların koşulları yarattığı gibi, koşulların da insanları yarattığını göstermektedir.”¹¹⁶

Toplumun bilincin şekillenmesinde belirleyici rolünü belirtmek olarak özetlenecek bu görüş, Durkheim’in kendi görüşlerine de adapte edilmiştir. “Sosyolojik Yöntemin Kuralları” adlı eserinde toplumun önceliğini bireyden üstün tuttuğu ve Durkheim’in, toplumun birey üzerindeki şekillendiriciliği düşüncesine büyük önem verdiği saptanmıştır.¹¹⁷

Toplumsal olanın önceliği konusundaki tartışmaların kaynağında Fransız Devrimi ve Aydınlanma döneminin etkileri bulunmaktadır. Her iki tarihsel olay bireysel düşüncenin ön plana çıkması gerektiği şeklindeki savunularda bulunmuş olmakla,

¹¹⁵ Bock, Kenneth, Agm. s.123

¹¹⁶ Bottomore, Tom, Agm. s.187

¹¹⁷ Nisbet, Robert, “Muhafazakârlık”, Çev: Erol Mutlu, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s.180

toplumda muhafazakâr bir topluluğun tepkisine neden olmuştur. Bu muhafazakâr vurguyu devrimden sonra düşüncelerine aktaran Burke bireyselliğe dayalı siyasal bir düzen anlayışının ahlaka ve akla aykırı olduğuna değinmiştir. Ona göre toplumsuz bir siyasal düzen fikri düşünülemez. Toplumsal olanı özgürleştirme adına söylenen bu düşüncelere başka pek çok düşünürde katılarak toplumsal olanı yüceltme adına eleştiriler yapmışlardır. “Toplum ebedidir”, “insan olduktan beri toplum vardır”, “insan toplumu yaratmaz, toplum insanı yaratır” sloganları muhafazakâr kanatın düşünsel içeriğini yansıtmaktadır.¹¹⁸

Bu muhafazakâr topluluğun tepkisi dikkate şayandır. Çünkü devrim sonrası aydınlanmaya karşı en büyük tepki bu grup tarafından gelmiştir. Hatta 19. yüzyılda ortaya çıkan sosyoloji biliminin başlamasında ve gelişmesinde büyük bir etki yaratmıştır.¹¹⁹ Emile Durkheim’in sosyoloji hakkında düşüncelerinin özellikle bu muhafazakâr düşünceden kaynaklandığını göz önünde tutmak gerekir. Aynı şeyleri Marx’ın söylemlerinde de gözlemlemek mümkündür. O da nisbeten toplumların bilici belirlediği noktasında muhafazakâr düşün ceyle aynı şeyi paylaşmıştır.

Muhafazakâr düşüncenin gelişim gösterdiği dönemlere bakılırsa Almanya’da Muhafazakâr düşünce geleneği Hegel’in katkısıyla gelişmiştir. Döneminde “liberal - radikal” geleneğin yaşanması onu muhafazakârlara yakın kılmıştır. Hayranlık duyduğu Edmund Burke ve muhafazakâr cephenin en etkileyici söylemlerine sahip Louis de Bonald, Hegel’in kendilerinden pek de farklı olmayan düşüncelerine temel teşkil etmişlerdir.¹²⁰ Tüm bunlardan hareketle Marx’ın bilgide toplumun belirleyiciliği ile ilgili söylemiş oldukları o dönemde hiç görülmemiş bir şey gibi durmamaktadır.

Durkheim’in bilgi anlayışı toplumsal olguyu ele alış biçimine bakılarak tespit edilebilir. Bireyciliğe duyduğu soğukluğun yoğunluğuna bakılacak olunursa muhafazakâr düşünürlerden Bonald gibi toplumun kendine özgü gerçekliğinin

¹¹⁸ Nisbet, Robert, Agm. s.159–160

¹¹⁹ Nisbet, Robert, Agm. s.182

¹²⁰ Robert, Nisbet, Agm. s.141

peşindedir. İnançsızlığını açıklamaktan çekinmeyen Durkheim için inanılacak ve tutkuyla sarılacak tek şey bilimsel ve toplumsal buluşlardır olarak belirlenmiştir.¹²¹

Ona göre birey “biyolojik” yapısıyla bireysel, “entelektüel ve moral düzeninin yüksek derecedeki genelliğini temsil” ederken de toplumsal varlık olmak üzere çift kutupludur. Bireysel hali onu bir hayvandan öteye taşıyamazken, ancak toplumsal yönüyle kendini aşarak bu durumdan kurtulabilir. “Toplum bireylerin basit bir toplamı değildir” der Durkheim.¹²² Bireyi toplumla değil de toplumu bireyle açıklamanın gerekliliğinden bahseder. Toplum bireyden daha öncedir ve ona göre daha anlamlıdır. En nihai şekliyle bilgi toplumsal bir olgudur.

19.yüzyıl ve 20. yüzyıl bilgi sosyolojisinin iktisadi, tarihsel ve sosyolojik tartışmalar neticesinde üzerinde önemli bir yol kat etme dönemi olarak belirlenmiştir. Bu dönemde bilgi sosyolojisi söylenen düşünce alanlarından beslenerek “methodenstrik” tartışmalar olarak adlandırılan özel bir devreye geçmiştir. Pek tabi bu devrin tabanındaki çatışma, sosyal bilimlerin kullanması gereken metotla alakalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi pozitivist yaklaşımlar sosyal bilimlerde doğa bilimlerinin kullanılması gerektiği savunuyu yapmışlardır. Tabi bunun tam karşısında hümanist bakış açısı bu yöntemin bilgi sosyolojisi için kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Onun kendine has bir metodu vardır. Sosyal alan doğa bilimleri gibi değişmez yasalar üretilecek bir dal değildir. Çünkü tek bir toplum tiplemesi yoktur. Farklı toplumlar vardır ve bilgi toplumdan topluma değişmektedir. Bu tartışmalar bilgi sosyolojisinde üç farklı ekolün oluşmasına neden olmuşlardır. Bunlar: “Alman sosyolojik – felsefe okulu, Fransız Durkheimci okul ve Şikago okulu” dur. Durkheim’in Fransa’da temsil ettiği okul toplumun bireyin biçimsel formlarının kaynağı olduğu görüşünü esas alır. Bu konuda daha çok sosyologların söylemlerini kendisine uyarlamakla kalan Durkheim, bu konuyu ispatlayacak yeterli delilleri ortaya koyamadığı için bilgi sosyolojisinin sacayağı kabul edilecek önemli bir konuyu da es geçmiş olur. Şikago okulu ise bilgiye daha bireysel ve psikolojik açıklamalar getirerek konudan saparlar. Bilgi sosyolojisi hakkında en önemli adımların atıldığı Alman okulunda ise Weber, Dilthey, Simmel, Karl Mannheim ve

¹²¹ Robert, Nisbet, Age, s. 181

¹²² Arslan, Hüsamettin, Age, s. 17

Max Scheler gibi önemli isimler mevcuttur.¹²³ 20. yüzyılda bilgi sosyolojisi en çok Karl Mannheim'in incelemeleri üzerinde yükselmiştir.

Bilgi sosyolojisinin isim babası Max Scheler, temelde Mannheim'le aynı ortak düşünceyi paylaşır. Karl Mannheim, Max Scheler'le birlikte “insanların gerçekte nasıl düşündükleri” sorgusuna toplumda bilgi adına söylenmiş her şeyin tarihsel belirlenmişliği tezinden hareketle bilgi sosyolojisi adıyla bilinen bu disiplini kurmuşlardır.¹²⁴ Her ikisi sosyoloji bilimini gelişimine büyük katkı sağlamışlardır. Sosyoloji de fenomenolojik girişimleriyle bilinen Scheler'e göre farklı grup biçimleri, vicdanların iletişim biçimleriyle oluşarak farklı gruplar oluşturmuşlardır. Ona göre her topluluk kolektif bir vicdan yasası çerçevesinde oluşmuştur.¹²⁵ Burada Scheler felsefenin önemli akımlarında olan fenomenolojiden etkilenmiştir. Felsefenin “varlık ve anlam” ayrımına dayanarak özsel ve olgusal olmak üzere bilgiyi sınıflandıran Scheler, ideal değerler-özler alanı ve reel varlıksal olgular alanı şeklinde kategorilendirmiştir. İdeal değer alanlarını zihin, reel varlıksal olgular alanını ise hayat olarak kategorilendirmiş olan Scheler, sosyolojinin her iki alanla ilgili bulguları saptamakla görevli olduğunu belirtmiştir. Bu kategorilerden yola çıkarak sosyolojiyi üstyapı yani kültür, altyapı yani reel oluşum olarak ikiye ayırdıktan sonra bilgi sosyolojisini üstyapının kapsamına dâhil eder. Kategoriler kavramı temelde Marx'a ait bir düşüncedir. Kavramların maddi hayatın ürünü olması fikri Marxist düşüncenin karakteristik yapısını belirler. Bilgiyi belirleyen toplumun zihinsel kategorilere başvurarak bilgiyi inşa ettiği fikri Durkheim'in de işlediği bir konu olmuştur. Nitekim kategori dediğimiz şey düşüncelerin anlamlı kılındığı olgulardır. Bunlar kavramlardır. Yani özelde dilin kendisidir. Bu olmadan toplum bilgiyi üretemez. Zihnin bilgiyi üretebilmesi için toplumda var olan bu kategorilere başvurması gerekmektedir. Zihnin işlevi sadece bunları ayrıştırmakla, zihinsel bir işleme tabi tutmakla sınırlıdır. Ama bunu yaparken kategorilerin baskısıyla yapar.

¹²³ Hekman, Susan, Age, s. 38–40

¹²⁴ Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yay. Ankara, 2004, s.13

¹²⁵ Freund, Julien, “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, *Sosyolojik Çözümlemen in Tarihi I*, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s. 272

Scheler'in zihinsel alan formu belirgin bir şekilde Platon'a özgüdür. Zihinsel form bize idealar dünyasını hatırlatmaktadır. İçerikse l olarak değişmeyen özler alanı yani bunlar idealardır. Scheler'i Mannheim'den ayıran en belirgin fark da bu olmuştur. Evet, bilgiyi toplum üretmektedir. Ama bu içeriği değişmez özler alanına ait bir idea değildir. Bilakis bu içeriği de toplum belirlemektedir.¹²⁶ Bu düşünce Mannheim'i Scheler'den daha ileriye taşımıştır.

Döneminin sosyal ve siyasi anlamda çalkantılı geçmesi Mannheim'in düşünceleri üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Kant, Marx, Weber, Dilthey, Windelband gibi düşünürlerin etkisi altında kaldığı anlaşılmakla beraber, Mannheim'in sosyolojideki etkinlikleri iki ayrı devreye ayrılmıştır.¹²⁷ Bunun sebebi de Almanya'da geçirdiği ilk evrelerde bilgi sosyolojisi üzerinde daha yoğun çalışmalarda bulunurken, İngiltere'ye kaçtıktan sonra, bu ikinci evrede diğer sosyal meseleleri ilgilendiren başka konulara eğilim göstermesinden kaynaklanır.¹²⁸

Bilgi adına söylenecek her şeyin toplumun tarihsel yaşamışlığında belirlendiği yönündeki kanısı, Mannheim'i sınıfsal ayrıma dayalı bir noktadan hareket etmeye yönlendirmiştir. Evet, Mannheim için bilgi toplumsaldır ve toplumsal olan bu bilgiyi nesnel olarak değerlendirmek mümkündür. Pek tabi sosyal bilimlerde nesnellik ifade edebilir. Ancak bu nesnellik toplumdan topluma değişebilirlik arz eder. Ve bu nesnellik açısından büyük bir tehlikedir. Bu tehlikeyi uzaklaştırmanın yolu ise Mannheim'in toplumu sınıfsal bir ayrıma tabi tutarak nesnel bilgiyi elde etmeyi bilen bir grubun var olduğunu belirtmesidir. Bu daha çok Mannheim'in ideal anlamda bir sosyolog modelini çizdiği kökü, sınıfı, olmayan, her hangi bir gruba ait olduğu düşünülmeyen entelijensiya, kendi ifadesiyle "serbestçe süzülen bir entelijensiya"dır. Mannheim'in bu tiplmesi bu sınıfın her hangi bir toplumsal bağının olmaması nedeniyle bu kişilerin gözlemlerinde objektif sonuçlara ulaşabilecekleri yönündeki iddiasına dayanır. Yani sosyal bilimlerde bilgi, doğa bilimlerindeki kadar nesnel olarsa onun kendine has bir yöntemi olmalıdır.

¹²⁶ Arslan, Hüsamettin, Age, s. 18–19

¹²⁷ Mannheim, Karl, Age, s. 11

¹²⁸ Hekman, Susan, Age, s. 75

Topluma ait bilimlerde doğa bilimlerinde olduğu gibi deneysel yöntemlere başvurmak mümkün olmasa da, Mannheim için nesnel bilgiye bu sınıf sayesinde ulaşmak mümkündür. Entelijensiya ise köksüzlük, sınıfsızlık, aidiyetsizlik şeklinde anlamlar taşıırken, bu sığata haiz olan kişilerin toplumla alakalı konularda bağımsız ve tarafsız hareket edeceklerine inanılan bir grubu temsil ettiğı düşünölmüştür. Peki, bu ne kadar mümkündür? Toplumsal meselelerde nesnel bilgiye ulaşılabilmek adına böyle bir grubun gerçekliğinden ne kadar söz edilebilir? Mannheim, siyasi ve sosyal konularda çatışma gösteren siyasi grupların başaramadığı birlikteliğı ve tarafsızlığı bilimsel anlamda aşabilmek adına bilgi sosyolojisinin bu görevi yerine getirebileceğı iddiasında olmuştur. Ancak onun bu ideolojisi faşist hareketlerin ortaya çıkmasıyla sekteye uğramıştır. Şöyle ki Mannheim'in sosyal bilimlerde nesnelliğı açığa çıkaracak olan "serbestçe süzülen entelijensiya" olarak adlandırdığı grup, İtalya ve Almanya'da yayılan faşist hareketlerin, İspanya'da muhafazakâr ve askeri güçlerin ve son olarak Avusturya ve Macaristan'da muhafazakâr ve diktatör egemenliğın başa geçmesiyle, onlar sayesinde gerçekleşmesi beklenen bu ideolojinin oluşması fikrini imkânsız hale getirmiştir. Bilgi sosyolojisi ilgili çalışmaları Mannheim'in Almanya dönemindeki baskılar nedeniyle kesintiye uğramıştır. Daha sonra İngiltere'ye kaçmak zorunda kalan Mannheim, burada "pragmatik" yöntemlere yönelir. Bir daha hiçbir şekilde bilgi sosyolojisinde olduğu kadar keskinlik ifade edecek bir seviyeye ulaşamaz. Döneminin olaylarına nasıl bir çözüm getirebileceğini pragmatist yöntemlerde arar. Ona göre sosyoloji artık nesnel bilgiyi oluşturacak bir alan değil, toplumların yaşamına yarar getirecek bir bakış açısı, modern bir düşünme tarzı olarak değerlendirilmesi gereken bir etkinliktir.¹²⁹ Mannheim'in ideolojik bilgisi aslında ideolojik toplumıyla sınırlı kalmış ve böyle bir toplum bulunamayınca da bu kurguyu gerçekleştirmesi imkânsızlaşmıştır. Ve görünen o ki kendisi de İngiltere'ye gelince bu tür bir ideolojiyi artık geride bırakmıştır. Ancak bilgi sosyolojisi Mannheim'den sonra da bazı sosyologların farklı yorumlarıyla şekillenmeye devam etmiştir.

Mannheim'in bilgi sosyolojisini tahlil etmeden önce dönemindeki sosyal ve siyasi olayları göz önünde tutmak gerekir. Ayrıca Almanya'da etkili olarak devam eden

¹²⁹ Mannheim, Karl, Age, s.14

Hegel'in düşünsel katkılarını da unutmamak gerekir. Hegel Almanya'da muhafazakâr düşünce geleneğinin gelişimine katkı sağlarken bilginin ortaya çıkmasında toplumun belirleyiciliğı yönündeki sosyolojik söylem, bilgi sosyolojisi ile uğraşan düşünürlerin de temel çıkışları olarak görülmelidir.

Bilgi sosyolojisinin ortaya çıkmasında pozitivizmin ve hemen karşısında muhafazakâr düşüncenin oluşması, bu tarihi süreç içerisinde muhafazakâr düşünürlerin yanı sıra, Marxizmin ideolojik yayılmaları ve Marxizmin  eş itli şekillerde uzantıları, felsefenin özellikle de fenomolojinin sosyoloji üzerinde etkileri düşünülerek hareket edilmelidir. Ancak başlangıçta özellikle de sosyal bilimler açısından nesnelliğe dönüş olarak tanımlanan ve hatta bilginin ancak ve ancak nesn  olması gerektiğini savunmak adına bilgi sosyolojisinin, insanların ve de toplumların yanlışlar üzerine kurulu bilinçlerini göstermek amacıyla şekillenmesi başlangıçta oluşturmak istediğı ideolojiyi yerine getirememiştir.

Mannheim'in çıkış noktası, aydınlanma ile ortaya çıkan burjuvaya ait deneye dayalı söylemler ile faşist eğilimlerin iktidar bünyesinde yaygınlaşmaya başladığı bu dönemlerde, bu tür sorunları aşacak sosyal bilimler içerisinde mevcut bir buluş olan bilgi sosyolojisine dayalı evrensel bir toplum anlayışını yerleştirmek. Bu evrensel toplum anlayışı tamamen toplumsal ve siyasal çalkantılara bir c z m getirecektir. Sırf bu tutum dönemin toplumsal bunalımını anlamaya yetmektedir. Bu çıkıştan başka Mannheim'in bir diğer tepkisi Marxizmin toplumsal ideoloji anlayışına paralel olarak oluşturduğu tepkidir. Nitekim Marxist düşünce kapitalist toplum anlayışını yıkarak emeğe dayalı toplum anlayışını betimleyen ve bunu idealleştiren bir misyon olarak toplumsal sınıflandırmalardan yola çıkar. Üstyapı ve altyapı olarak belirlenen sosyal sınıflandırmaya dayalı olarak bunlar politika ve ideolojileri; bunlar üretim ve toplumsal varlığı, toplumsal varlık da insanın bilincini belirler. En nihayetinde toplumu belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen toplumdur şeklindeki öz düşüncesini oluşturur. Marx'ın ideolojisi sınıfsal ayrımlara dayalı toplumsal yapılarda üstyapıyı oluşturan ve üretim ve toplumsal varoluşun sahibi niteliğinde bulunan burjuva topluluğuna karşı, basamağın en altında bulunan ve herhangi bir söz hakkı olmayan proletaryanın emeğini savunmak ve onlara yeni bir toplumsal görünüm sunmaktır. Çünkü Marx için sömürücü olan bu üst sınıf bilgiyi belirlerken

ancak sınırlı olarak hareket etmekte ve bu da ortaya çıkan bilginin geçersizliğini göstermektedir. Oysa proletaryanın söz sahibi olmasıyla bilgide bu sınırlılık aşılabacaktır. Mannheim tam bu noktada söz sahibi olması gereken proletaryanın da bilgiyi çok sınırlı bir şekilde belirleyeceğini iddia ederek Marx'ın ideolojisini yanlış bilinç değerlendirmesi olarak göstermiştir.¹³⁰ Onun idealindeki toplum ne burjuva ne de proletaryadır. Sınıf çatışmalarını önleyecek toplumsal hakem entelijensiyadır. Ancak bu kişilerin toplumsal anlamda objektif sunumlar elde edeceğine inanır. Çünkü bu kişiler bir grup değildir. Her hangi bir taraf ait değildir. Ve her türlü gruba karşı nötrlerdir.

Mannheim'in bilgi sosyolojisi bilginin hem şeklinin hem de içeriğinin toplum tarafından belirlendiği yönündeki teze dayanır. Onu Scheler'den ayıran da buradaki içeriğin toplum tarafından belirlendiği esastan kaynaklanır.

Her şeyden evvel Mannheim, insani eylemlerin makul açıklamalara dayandırılması taraftarıdır. Şimdiye kadar söylenmiş metafizik söylemler ya da "sağın bilgi" denilen şey, makul değerlendirmelerden uzak kalmanın ve irade dışına taşmanın işaretidir.¹³¹ Böylece politik kararların işleyiş biçimlerini fark etmenin mümkün olacağını dile getirir. Mannheim'in söylemleri oluşum açısından hem politik hem de toplumsal bir kararlılık arz etmektedir. Düşüncelerin kökenlerine ulaşmadan, yani toplumun tarihsel yaşanmışlığını görmeden, onun tarihine eğilmeden anlaşılamayacağı fikri bilgi sosyolojisinde de temel aldığı düşünceyi belirlemektedir. Ne düşüncenin salt bireyden kaynaklandığı fikrine ne de tümüyle bireyin üstünde kolektif bir bilgi ruhu olduğu fikrine tamamen kapılmayan Mannheim'e göre "birey, kendine atfettiğimiz konuşma ve düşünme biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. Birey içinde bulunduğu toplumun dilini konuşur, içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünür." Mannheim için düşünce en soyut anlamda birey açısından belirli tarihsel ve toplumsal koşullar göz önüne alınarak anlaşılır kılınabilir. Aralarında geçişlerin kabul edilmesi gereken iki aşamalı bir alana dayanan Mannheim'e ait bu söyleme göre toplumsal koşullar bireye verilmiş bilgileri içermektedir. Ki burada Durkheim'in fenomenolojik söylemini görmek mümkündür.

¹³⁰ Mannheim, Karl, *Age*, s. 16- 17

¹³¹ Mannheim, Karl, *Age*, s. 30

İkinci aşamada açığa çıkmış düşüncelerin kolektif eylem bağlamında ele alınmasıdır. Buna göre her düşünce ve eylem bireyin içerisinde bulunduğu grubun özelliğini ve tutumunu göstermesidir.¹³²

Bilindiği üzere Mannheim, aydınlanmanın getirdiği “ebedi ve ezeli akıl” anlayışını eleştirir. En başta da Kant’ı. Etrafında pozitivist, tarihselci, fenomenolojik ve apriori¹³³ bilgi anlayışlarının tartışmaları yaşandığı bir dönemde Mannheim ciddi eleştirilerde bulunmasına rağmen, kendisini tarihselci olarak tanımlamıştır. Ve düşüncelerini de tarihselci bir forma dökerek izah etmiştir.

Bireyin toplumsal zihniyet alanına dâhil edilebilecek “toplumun dilleri, inançları, normları ve dünya görüşü biçiminde görülen, kültürel bilgiden meydana gelirken aynı zamanda buna insan deneyimi kavramsallaştırma yeteneği ve davranışları”¹³⁴ da girmektedir. Bilgi ile toplum arasında açığa çıkan ilişkiler ağı bilgi sosyolojisinin konusunu teşkil eder. Toplumda mevcut her şekli bilgi sosyolojisine dâhil etmek mümkün olacağından Mannheim, bu temel noktayı tarihsel bir perspektife dayandırarak ele alır. Onun her düşünce biçiminin toplumsal kökenlerine inmek olarak değerlendirdiği tarihselci yolu savunusu da buradan kaynaklanır. Her düşünsel yapının içerisinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel yapının belirleyicisi olduğu düşüncesi ile bilgi sosyolojisinin sosyologlara tarafından düşünce tarihinin bir şerhi¹³⁵ olarak görülmesine hak vermek gerekir.

Mannheim bu tarihselci fikirler doğrultusunda nesnel bilgiyi eleştirerek pozitivistliğe yüklenir. Onun öznel bilgisi ise çok fazla rölâivist yaklaşımların eleştirisine maruz kalır. Bu durum Mannheim’i de oldukça rahatsız eder. Ancak zaman içerisinde nesnel bilginin öznel bilgiye oranla değişmez esaslara dayandığı fikrini de kabul rölâivistliği sahte bir sorun olarak açıklamaya yönelerek bu sorunu halletmeye çalışır. Kendisini nesnel bilgi anlayışını reddetmeye sürüklediği yorumlarına rağmen bu konuda keskin bir adım atmaz. En nihayetinde Mannheim

¹³² Mannheim, Karl, *Age*, s. 32

¹³³ Hekman, Susan, *Age*, s. 76

¹³⁴ Anık, Cengiz, “Bilgi Sosyolojisine Göre Bilginin İşlevi ve Bir Model Denemesi”, *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:39, Güz’2006, s. 5

¹³⁵ Berger, Peter, Luckmann, Thomas, “Bilgi Sosyolojisinin Problemi”, Çev: Ejder Okumuş, www.akader.info/KHukA/2006eylul/8.pdf, s. 127–128, 01.01. 2008

tarihselcilik ve aydınlanma arasındaki çatışmalar üzerine kurguladığı tarihselci bilgi anlayışını toplumsal düşünceleri üzerine inşa etmiştir.¹³⁶

C. BİLGİ SOSYOLOJİSİ VE DİL

Bilgi sosyolojisinde bilgi toplumsal olarak varlığını dil ile toplum arasındaki ilişkiye borçludur. Toplumdan topluma değişen bilgi anlayışlarının toplumdan topluma değişen dilsel farklılıklarla arasında bilgi sosyolojisi açısından önemli bir ilişki vardır. Öyleyse dil, bireyler arasındaki iletişimi gerçekleştirirken, dillendirilen toplumun kavram dünyası da bu sayede bireyler tarafından öğrenilmiş davranış ve düşünüş şekillerine dönüşür.

Dil ile düşünce arasındaki ilişkiye ilk kez değinen Durkheim'e göre, "dil il e dilin naklettiği kavramlar sistemi, kolektif bir inceden inceye işlemenin ürünüdür. Dilin ifade ettiği şey bir bütün olarak toplumun tecrübesiyle alakalı olguların naklettiği bir tarzdır. Dilin farklı unsurlarına tekabül eden düşünceler kolektif tasarruflardır."¹³⁷ Dil toplumsal bir üründür. Konuşma dilimizin ilk olarak bizde oluşturduğu kavram bu dilin bizim açımızdan oluşturduğu gerçekliktir. Toplumlara has dil yapıları bireyleri tarafından doğal bir gerçeklik duygusuyla kavranılır. Bu açıdan dilin bireye taşıdığı her şey onun kavram dünyasını dolayısıyla sosyal ve tarihsel konumunu belirleyen bir araç olmuştur.

Antropolog Benjamin Lee Whorf, Durkheim'in dili topluma, düşünceyi ise dile bağlayarak açıkladığı varsayımının tersine bir forma çevirerek, düşünceyi belirleyen şeyin toplumun yapısı değil de dilin yapısından kaynaklandığını iddia eder.

"... dilin linguistik arkaplan sistemi düşünceleri yeniden üretmenin aracı değildir; daha çok düşüncenin bizatihi kendisinin şekillendiricisidir; dil bireyin zihinsel faaliyetlerinin ve izlenimlerinin analizini, mevcut zihinsel statükonun oluşmasını sağlayan bir program ve kılavuzdur. Düşüncelerin formülasyonu, eski anlamda tam rasyonel bağımsız bir süreç değildir; düşüncelerin formülasyonu belirli bir gramerin parçasıdır ve gramerler arasındaki farklılıklar, önemsiz olandan önemli olana doğru

¹³⁶ Hekman, Susan, Age, s.78–80

¹³⁷ Arlan, Hüsametdin, Age, s. 27

ortaya çıkarlar. Biz doğayı ana dillerimizde bulunan hatlar boyunca parçalara ayırırız. Fenomenler dünyasından izole ettiğimiz kategorilerle tipleri doğada bulamayız.; çünkü bu kategoriler ve tipler her gözlemcinin emrine amade önceden mevcutturlar; tersine, dünya zihinlerimize organize edilmiş bulunan kaleidoskopik bir izlenimler akışı içinde takdim edilir; bu takdim işlemini gerçekleştirenlerse büyük ölçüde zihinlerimizde bulunan linguistik sistemlerdir. Doğayı parçalara ayırır, kavramlarla organize ederiz ve bunu yaparken de ona anlamlar yükleriz; çünkü biz bu şekilde organize etme taraftarlarıyızdır; konuşma cemaatimiz içinde kabul ettiğimiz dil kalıpları bünyesinde kodlanan bir uzlaşmanın tarafları... Pek tabi bu uzlaşma zımni ve dile getirilmemiş bir uzlaşmadır; ancak bu uzlaşmanın kavramları mutlak biçimde zorunlu kavramlardır.

Doğayı mutlak bir tarafsızlıkla yorumlamakta özgür birey yoktur; gerçekte kendisinin çok özgür olduğunu düşünürken bile, belirli yorumlama modelleriyle sınırlandırılmış birey vardır. Böylece yeni bir relativite ilkesini ortaya koymuş bulunuyoruz; bu ilke, bütün gözlemcilerin linguistik arkaplanları aynı olmadıkça aynı fiziksel delille, evrenin aynı resmini elde edemeyeceklerini ileri sürer.

Hangisi önce gelir? Dil kalıpları mı, kültürel normlar mı? Temelde kültürel normlar ve dil kalıpları, sürekli birbirlerini etkileyerek, müştereken gelişirler. Ancak bu ortaklıkta, dilin yapısı özgür elastikiyeti sınırlayarak gelişme kanallarını çok otokratik bir biçimde belirler.”¹³⁸

Relativist bir anlayışla bilgiye ve gerçekliğe yaklaşan bilgi sosyolojisi bunu “linguistik relativizm” şeklinde de dile yansıtmıştır. Bu açıklamalar yaşadığımız doğal dünyada salt bir gerçekliğin ve bilginin bulunmadığını aksine yorumlanmış dilsel söylemlerle yorumlanmış bilgi ve gerçekliğin bulunduğunu izah ediyor görülmektedir. Bu şekilde bireylerin toplumsal yapılanmış modeller olduklarını söylemek çok da yanlış değildir. Her ne kadar toplumsal normların üzerine çıkmayı başarmış bireyler bulunsun da tamamen özgür bireylerin varlıkları bile bir takım yorumlarla sınırlanmış olarak kalacaktır. Dilin etkilendiği alan düşünce ise de düşüncenin daha ziyade etki ve sınırlamalarının dışına çıkamadığı alna dildir.

¹³⁸ Arslan, Hüsamettin, Age, s.28

İnsanlar duyuş, düşünüş biçimlerini dilsel söylemlerle açığa vururlar. Ancak duyuş ve düşünüşü insana kazandıran da yine bu dilsel alandır.

Dil üzerinde arkeolojik çözümlemeler üzerindeki çalışmalarıyla bilinen M. Foucault, “genelleştirilmiş adlandırma” teorisinde dili, adlandırma olarak ya da temsil olunan şeyi açığa çıkarmak adına sanki ona parmakla işaret etmek anlamında bir yargı olarak değil de bir işaret olarak değerlendirir. Bunların şeylere bir not ve veya ortak bir figürle bağlandığına dikkati çeker. Dilin kökenini bulmak adına onun işaret etmek olduğu ilkel anı yeniden kurgular. Eylemsel dili tahlil ederken onu konuşanın beden olduğunu ileri sürer. Doğanın insana dil kullanımı alanında izin verdiği şeyin çeşitli yüz ifadeleriyle sınırlı olduğu yönündeki tespitinde sadece bu yapının evrensel olduğundan bahseder. Bunun ardından bu ortak jest ve mimik gösterilerinin üzerinde anlaşma sağlanmış işaret kullanımlarıyla dil gibi bir şeyin doğduğuna işaret eder. Şeyler üzerinde oluşturulan söylemlerin hiçbir şekilde tam anlamıyla görüneni ifade edemeyeceğini dile getirir. Foucault, eylem dilini açığa çıkaranın doğa olduğunu ileri sürerken, bunların çoğunun “işaret ettikleriyle içerik özdeşliğine sahip olmadığını ancak eşanlılık ve ardışıklık ilişkilerine” sahip olduklarından dolayı üzerlerinde anlaşmaya varılan ortak noktalardan sonra anlaşmaya dayalı bir dilin ortaya çıktığını ileri sürer.¹³⁹ Görünenler ile söylenenler arasında var olduğunu ileri sürdüğü ilişkisizlik ilişkisine dayalı olarak şunları ifade eder. “Görünen ile söylenen birbirine indirgenemezler: görünen şeyler istenildiği kadar anlatılsın, görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz ve söylenen, imgeler, mecazlar, kıyaslar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıldadıkları yer, gözlerin değil de söz diziminin ardı ardına gelen öğelerinin belirlediği yerdir.”¹⁴⁰

Bilgi sosyolojisi açısından oldukça önemli bulgular taşıyan Foucault’nun dilsel çözümlemeler hakkındaki bir diğer yorumu da XVI. ve XX. yüzyıllar arasında dört ayrı tarihsel dönemdeki epistemik oluşumların her birinde hiç farkında olunmaksızın pratik ve söylemsel bilgi kümelerinin oluştuğu yönündeki tespittir. Bu dönemlerde Batı düşüncesinde hukuk, ekonomi, tarih ve biyoloji gibi disiplinlere bağlı olarak

¹³⁹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay. Ankara, 2006, s. 165–167

¹⁴⁰ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yay. İstanbul, 2000, s.16

bilgi alanlarını niteleyen soyutlamalara dayalı bir episteme mevcuttur. Bu epistemik söylemlere yönelik kaleme aldığı eserlerinde “ Klasik Çağda Deliliğin Tarihi’nde psikiyatrik söylem, Kliniğin Doğuşu’nda tıbbi söylem, Kelimeler ve Şey ler’de ise biyoloji, ekonomi ve filoloji ile ilgili söylemlerin” oluştuğu yönündeki arkeolojiye dayalı çözümlemelerde bulunur. Edindiği amaç ise XIII. yüzyıl insanının yaşam tarzlarını betimlemek değil de daha ziyade bu dönemlerde söylemsel oluşumların iyice belirginleştiğini ortaya çıkarmaktır. Foucault’nun söylemsel alan olarak belirlediği şey hem özneyi hem de nesneyi yaratan şeydir. Bu açıdan Susan Hekman Foucault’nun söylemler hakkında ortaya koyduğu tezi sosyal teoriler için faydalı görür. Ancak bunu anlamak için bu söylemsel alanın iyi anlaşılması gerekmektedir. Foucault otuz yıllık düşünce hayatını “söylem, iktidar-bilgi ilişkisi, soy kütüksenel araştırmanın yeri ve tarihin öznesinin bulunmayışı” gibi konulara adanmıştır ve Susan Hekman’a göre onun merkeze aldığı asıl konu dil ve metinler konusudur. Söylem “mantıksal olarak tutarlılığa dayanan bir düşünme biçiminin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bir sistem ya da kavramla ilgili bilimsel konuşmaların ve yazıların tümüdür ve aynı zamanda söylemsel oluşuma bağlı ifadelerin toplamından ibarettir.” Foucault’ya göre söylemlerin ortaya çıkması için nesneler, söyleyiş biçimleri, kavramlar ve stratejilere yönelik geniş bir yenilenmenin olması şarttır. Söylemler ise “pozitiflik” olarak tanımladığı “objelerin, sözdizimsel tiplerin, anlambilimsel elemanların ve tüm işlemsel olasılıkların” oluşum kurallarına dayalı bu dört ölçütle birlikte tanınır.¹⁴¹ Söylemsel alanlardan önce Görünen alanların varlığından bahseden Foucault, söylemlerin bu görünen alanlardan sonra oluştuğunu ileri sürmüştür. Görüneni bilmek onun hakkında onu söylemlere dönüştürmek demektir. Örneğin Foucault, “hapishaneleri söylemsel olmayan oluşumlar yani görünen olarak niteler. Bu doğrultuda “ceza hukuku” gibi hukuka yönelik terim ve kavramlar “söylemsel oluşumlar” yani söylenenlerdir. Aynı şekilde hastane görünen, tıp ise söylenen alana aittir. Foucault’ya göre kendisini bilgi olarak tanımladığımız şey, bahsedilen pozitiflik sisteminden hareketle oluşan ve söylemsel oluşumların bütünlüğüdür.¹⁴² Bilginin sosyal oluşumlar ve görünenlerden hareketle oluştuğunu ileri süren Foucault’nun bu tanımı, bilgi sosyolojisi hakkında ortaya konan tanımlarla aynı çizgide görülmektedir.

¹⁴¹ Urhan, Veli, Age, s.18-24

¹⁴² Urhan, Veli, Age, s.28

Bilgi sosyolojisi bireyler üzerinde egemen olan toplumsal düşünceyi bel irten bir takım belirli düşünüş şekilleri üzerinde durur. Bunlar ya merasimler, ya bir topluluğa ait yas törenleri, ya da mitler ve sembollerle ifade edilen dilsel ve düşünsel ifadelerdir. Birey içinde bulunduğu toplum tarafından şekillendirilirken toplum kendi dünya görüşünü içeren belleğini bireye aktarır. Daha önceden de belirtildiği gibi toplumsal davranmak bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapıya, öyle ki; bu yapı yazılı bir ileti değil, bireylerin sözlü ve fiili uygulamalarıdır, ayak uydurması ve bunları kabullenmesiyle gerçekleşir. Bireyin anlam düzeyini, kavrama biçimini şekillendiren bu yapılar bireyi örgütleyen yapılardır. Bilgi izole edilmiş bir şekilde bireyde var olmadığına göre, değişebilir bilginin tanımını toplumların etnik ve düşünsel yapılarında aramak gerekir. Bireysel belleklerin yanı sıra toplumsal bellek ya da kolektif bellek şeklinde sosyoloji düşünürleri tarafından ortaya konan kavramlar, toplumsal kavram biçimleri hakkında bir fikir verebilirler. Günümüz dünyasını, geçmişe ait olay ve olgular arasındaki nedensellik bağlantısı içerisinde algılarız. Herhangi bir bireysel deneyim, önceden yaşanmış tipik deneyimler üzerinde bir eğilime sahiptir. İçeriği zaman içerisinde yaşadığımız deneyimlerle açığa çıkan kavrama dünyası anımsamaya dayalı olgularla düzenlenir.¹⁴³

Durkheim, dış dünya ile toplumsal hayat arasında kolektif tasarımlar sistemi olarak belirlenen simgeler hakkında şunları söyler: “ ... amblem sadece toplumun kendine ilişkin duygularını açıklığa kavuşturmada elverişli bir süreç d eğildir; aynı zamanda duyguların yaratılmasına da hizmet eder ve onun kurucu öğelerinden bir tasnidir.” Toplumsal yaşamın ancak “engin bir simgesellikle mümkün kılınacağına” değinen Durkheim için bunlar toplumsal hayatın kalbidir. Toplumda kolektif duyguların temsil edildiği araçlar olarak değerlendirilen simgeler, toplumsal düzenin devamlılığını sağlayan mekanizmalardır. Geçmişte insanlara yol gösterdiği gibi gelecek kuşaklar için de aynı hizmeti yerine getirirler.¹⁴⁴

Paul Tillich ise sembollerin, özellikle de dinsel sembollerin insanın nihai kaygılarının sembollerle ifade edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre “mutlak kaygı meselesi olan her şey, bir Tanrıya dönüştürülür. Eğer bir ulus birinin nihai

¹⁴³ Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev:Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1999, s.13

¹⁴⁴ Tiryakian, Edward A. Emile Durkheim, çev: Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I*, Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006, s.331

kaygısı ise, o ulusun ismi kutsal bir isim haline getirilir ve o ulusun varlık ve işleyiş realitesini fazlaca aşan ilahi nitelikler kazanır... Nihai bir kaygı olarak başarı, potansiyelleri gerçekleştirmeye yönelik tabi bir arzu değil, bilakis bir güç ve sosyal üstünlük pozisyonu uğruna hayatın diğer fertlerini feda etmeye hazır oluşturmaktır.” Kavramların yapılarının sembollere dönüşümünü, nihailiğin yapısına ve imanın doğasına yönelik bir işlev olduğunu belirten Tillich, bunun nihai olanı anlamamanın tek yolu olduğunu savunur.¹⁴⁵ Bu da toplumların kolektif olarak düşünüş şekilleri arasında dinsel tutumların yol göstericiliğini açıkça gösterir. Semboller toplumsal yaşamın düzenleyicisi olarak, bireyin belli bir amaca kanalize edilmesine aracılık ederler. Aynı şekilde mitlerin de toplumsal yaşamın anlamlı bir sürece dönüştürülmesi şeklinde işlevinden bahsedilebilir. Tillich semboller gibi mitleri de nihai kaygıya dönük psikolojik nedenler üzerine dayandırır. Ona göre imanın tek dili vardır o da sembollerdir. Tarih boyunca dinlerin en çok savaştığı alan mitler olmuştur.¹⁴⁶ Ancak dinlerde nihai olanla ilgili açıklamalarında sembollerini kullanır. Sadece dinler taşıdığı esasa uygun Tanrısal biçimlere yönelik olarak sembollerini kullanır. Ama bu durum sadece bireylerin kaygısından mı kaynaklanır? Yoksa bunlar, bireyin içinde bulunduğu topluma yani o büyük resme bakıldığında onların yok olma kaygısına karşı kolektif bilinci bir arada tutmak adına nasıl ortaya çıktıkları henüz tam keşfedilmeyen toplumsal bilinçler midir? Her ne olursa olsun her iki durumun da gerçekliği su götürmez. Bunlardan hangisinin, ilk sebep olduğunu ortaya çıkarmak zor. Çünkü ne toplumu bireyden ne de bireyi toplumdan soyutlayarak anlatmanın bir yolu yok. Ve tüm bu konular insanlık kadar eski. Bu durumu sosyolojik bağlamda ele aldığımız zaman pek çok toplumun kavramsal dünyasını oluşturan önemli bir etmen olarak görebiliriz. Pek tabi toplumu açıklayabilirsek bireyin de düşünüş ve kavrayış alanını anlayabiliriz.

¹⁴⁵ Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev: Fahrullah terkili, Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s. 45

¹⁴⁶ Tillich, Paul, *Age*, s.50

III. BÖLÜM

SOSYAL TEOLOJİ VE BAZI KELAM PROBLEMLERİ

A. KELAM İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Din olayı tarihi, sosyolojik kültürel ve psikolojik bir olay olup ¹⁴⁷ sosyoloji tabanında daima topluma has şekillendirmelerle ortaya çıkan bir olgudur. Toplumlar nasıl etnik, kültürel ve dilsel farklılıklar gösteriyorsa dine de değişebilir bir olgu olarak bakmak daha doğru olur. Evrensel değerlere en fazla etik ve hukuksal alanda rastlanılsa da ahlaki olarak kabul edilen her davranışın evrensel olacağı yönünde net bir görüşün olmadığını göz önünde tutmak daha doğrudur. En azından bilgi sosyolojisinde her şey toplumsal olarak ifade edilmekte, her bilginin kaynağı topluma mal edilmektedir. Toplumu ifade eden her açıdan bilgi, kendini oluşturan toplumsal şekillendirmelerin boyunduruğundadır. Burada dinlerin evrensellik iddiası olayına farklı bir boyuttan bakmak gerekir. Şöyle ki, bir dinin tek kaynağının sadece topluma mal edilmesinden ziyade bazı ritüellerinin, dahası bilgi dünyasının içinde bulunduğu toplumun uzağına düşmeyeceğini belirtmek gerekir. Aksi takdirde dinlerden başka türlü bir sosyalleşme beklenemez. Burada şu tespit oldukça önemlidir. Dinin bir topluma has kılınmasında etkili olan cemaat, tarikat, mezhep gibi fikri birleşimlerin varlığı aynı şekilde diğer sosyal, kültürel ve coğrafi değişkenlerin de bağlı olduğu anlamına gelir. ¹⁴⁸

Semavi bir din olarak İslam, ilk olarak gönderildiği toplumun içerisinde şekillenmiştir. İnsanlarla temasa giren din Mircae Eliade'nin ifadesiyle "saf bir

¹⁴⁷ Eliade, Mircae, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay. Konya, 1995, s.27

¹⁴⁸ Okumuş, Ejder, Din Sosyolojisi, İnsan Yay. İstanbul, 2000, s. 138

biçimde şekil bulmamış” ve toplumsal yapıdan gelecek her türlü fenomenolojik etki ve şekillendirmelerle yeniden yorumlanmıştır.¹⁴⁹

İslam dininin yayıldığı geniş çevre, farklı düşünce biçimleri ve toplumsal unsurların bir araya gelerek oluşturduğu bir karaktere sahiptir. Bu geniş çevrenin kendine ait düşünce dinamiği ile karşılaşan İslam dininin düşünce yapısı elbette yeni ve farklı yorumların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu yorumlar düşünsel akımlara ve yeni ilmi çalışmalara da ön ayak olmuştur. Dinin kutsalları yeni ve farklı bir çevreye tanıtılırken ortaya çıkan zorluklara karşı bir cevap oluşturmak adına süregelen bir savunma dönemi İslam düşünce sisteminin önemli klasiklerini ve temel yapıtlarını oluşturmaya başlamıştır. Din ile temasa geçen her toplum hem etken hem de edilgen konumundadır. Toplum burada hem etkilenen hem de etkileyendir. Şayet “din, bir dünyayı anlamak ve kendini o dünyada bir yere yerleştirme modeli olarak işlev gören bir fenomen”¹⁵⁰ ise müntesiplerine bir zihniyet kazandırırken diğer taraftan bu zihniyeti yapılandırması kaçınılmazdır.

İslam dini ilk şekliyle Arap dini olup toplumsal yapıya uygun olarak şekillenmiştir. Mekke’ye oranla bu yeni dine daha sempatik yaklaşan Medine’de İslam devletinin temelleri atılır. H. 14–21/ M. 635–641 yıllarında Suriye, Irak, İran, Mısır’a¹⁵¹ kadar geniş bir alana yayılır. Bu merkezlerden İslam düşünce yapısının oluşması ve şekillenmesinde en önemli rolü oynayan Irak bölgesi, oldukça önemlidir. Çünkü bu bölge pek çok dini yapıya beşiklik eden tarihi bir zenginlik içerisindedir. Ve öncelikle Mutezile adıyla bilinen İslam fırkasının ve dolayısıyla kelam ilminin ortaya çıktığı bir bölge olarak bilinmektedir.¹⁵² Kelam ilminin ortaya çıkışı ile ilgili olarak göz önünde tutulması gereken en önemli fırka Mutezililerdir. Çünkü bu ilmi kendilerine metot olarak kabul eden bu mezhep, ortaya çıktığı coğrafyada İslam dinini akli ve felsefi deliller kullanarak savunmaya çalışmıştır.

¹⁴⁹ Günay, Enver, Din Sosyolojisi, İnsan Yay. İstanbul, 2000, s.211

¹⁵⁰ Okumuş, Ejder, Age, s. 77

¹⁵¹ De Locy O’leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay. İstanbul, 2003, s.69–70

¹⁵² Karadağ, Çağfer, “Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı:3, kış, 2003, Sebat Ofset Matb. Konya, 200 4, s. 7–8

Kelam ilmi usul-i din ilmi olarak bilinen teoriye dayalı olan ilmin isimlerinden biri olarak kullanılır. İnancın kesin olarak ispatlanmasında akli temeller arayan bu ilmin konusu elbette Allahın keliması olan Kur'an- ı Kerim üzerinde yoğunlaşır.¹⁵³ Bu ilmin Kur'an üzerinde yoğunlaşmasında muhtemelen ona Allah'ın keliması olarak bakılması gelir. Bu da bu ilim çerçevesinde tartışıla gelen Allah'ın kelimasının ezeli ya da muhdes yani yaratılmış olduğu noktasındaki tartışmaları göstermektedir. Kelama kelam denilmesinin tek sebebi bu değildir elbette. Ama mesele Allah'ın kelimasına nasıl bakılması gerektiği yönündeki tartışmalardan dolayı ortaya çıkan bir metottur. Mutezililerin kullandığı diyalektik bir metot. Daha çok İslam akidesini savunma adına akli ve felsefi bir yol izleyen Mutezilenin kullandığı bu metoda kelam denilmekte ve bu akide savunusunu üstlenen ilme de “Kelam İlmi”¹⁵⁴ denilmektedir.

Arapçada “kelime ve söz” anlamlarına karşılık gelen kelam sözcüğünün Yunancada felsefede çok sık kullanılan logos kelimesinin karşılığı olarak Arapçaya tercüme edildiği bilinmektedir.¹⁵⁵ Bu kullanımın yerinde bir kullanım olduğu düşünülebilir. Çünkü logos kelimesi Yunancada daha çok bilgi ve bilimle alakalandırılacak akıl yürütmelerle ilgili tartışmalara karşılık gelen bir kavramdır. Kelam kelimesi de Arapçada bu fonksiyona sahip bir kelime olarak akıl yürütmelerle yapılan tartışmalarda söylenen söze karşılık gelmektedir. Usulu'd -din olarak kelam kelimesinden önce kullanılagelen bir kavram iken kelam kelimesi daha sık kullanılan bir isim haline gelmiştir. Sözlü tartışmaların ve diyalektik söylevlerin en etkili biçimi olarak kelam, aynı adı paylaşan disiplinin ismi olmuştur.

Kelam ilminin tanımlarıyla ilgili olarak yapılmış olan t ariflerde genel olarak delil ve ispat kullanmak suretiyle İslam kanunları çerçevesinde dini gerçekliği açıklama, savunma olarak özetlemek mümkündür. Farabi “ Kelam İlmi; Din koyucusunun tayin edip anlattığı fikirleri ve fiilleri savunma ve onlara zıt olanları çürütme gücünü insana kazandıran ilimdir” şeklinde tanımlar. Adudüddin (ö. 756H - 1255M), “delillerle dini inançları ispatlamaya ve şüpheleri savmaya yarayan ilme, kelam denir”¹⁵⁶ der. Kısacası kelam, kelam âlimlerince İslam akide ve esaslarının ispatı ve

¹⁵³ Hanefi, Hasan, İslami İlimlere Giriş, çev: Muharrem Tan, İnsan Yay. İstanbul, 2000, 47 –48

¹⁵⁴ Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, Kelam, S.Ü. Yay. Konya, 1998, s. 25 –26

¹⁵⁵ Atay, Hüseyin, İslam'ın İnanç Esasları, A.Ü.İ.F. Yay. No:194, Ankara, 1992, s.8

¹⁵⁶ Atay, Hüseyin, Age, s.12

açıklanması için bir savunma ilmi olarak tarif edilmiştir. Şu halde konusu da belirli bir şekilde inanç esaslarına giren her şeyi kapsamaktadır. Felsefeden farklı olarak bu ilim varlığı sadece İslam kanunlarına göre açıklamakta ve alanını sınırlamaktadır.

İlmi disiplinlerin ortaya çıkıp gelişmesi daima, toplumsal olay ve olgularla paralellik arz eder. Elbette insani olan, insana ait olan hiçbir şeyde yoktan var edilmişlik düşünülemez. Toplumların uygarlık seviyesine ulaşmalarında ilim ne kadar değerliyse, uygarlık seviyesine ulaşmak da ancak ilmi ve insani buluşlarla mümkün olmaktadır. Hangisinin diğerini daha çok tetiklediği noktasındaki düşünce her ne kadar bir paradoksa dönüşecekse de en temelde her ikisinin de topluma ait olduğu düşüncesi bilgi sosyolojisinin tutumuna aykırı düşmeyecektir. Hemen akla Lalande'in yapmış olduğu akıl tasnifi gelebilir. Ona göre akıl “oluşturucu akıl” ve “oluşturulmuş akıl” olmak üzere ikiye ayrılır. Oluşturucu akıl; “her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen, temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme ilkesi”dir. Oluşturulmuş akıl ise “çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır.”¹⁵⁷

Akıl için yapılan bu tasnifin ışığından hareketle denilebilir ki; zihni faaliyetler toplumların bilinçaltında olup, beşeri faaliyetler ve toplumsal olaylarla paralellik arz eder. Şöyle ki; ortaya çıkan her yeni fikir var olan fikirlerin mefhumudurlar ve onu keşfeden birey ya da toplum birbirinden etkilenererek a çığa çıkan bu akli oluşumların farkında değildir. İnsanlar içerisinde bulundukları bu ortamı doğal olarak algırlar. Aslında kendilerinin ve başkalarının etkisiyle oluşturulmuş suni bir ortamdır burası.

Kelam kelimesi Arapçada k-l-m kökünden türemiştir. Sözlükte kelime, söz, darb-ı mesel, sözlü ifade, yaralama¹⁵⁸ anlamlarına gelir. İlmi tartışmalarda kullanıla gelen kelam, her ne kadar Yunanca yapılan tercümelerle Arapçada kullanılmışsa da bu kelimenin daha önce tabiin zamanında kullanıldığına rastlanılmıştır. Daha da

¹⁵⁷ El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap İslam Aklının Oluşumu, çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.15

¹⁵⁸ Mutçalı, Serdar, Arapça- Türkçe Sözlük, Dağarcık Yay. İstanbul, 1995, s.770 –771

önemlisi Kur'an-ı Kerim'de de yetmiş beş defa türemişleriyle birlikte zikredildiği tespit edilmiştir.¹⁵⁹

Kelam ilminin ortaya çıkışı hicri I. asrın sonu, II. asrın başında bazı sorunlarla alakalı olarak bir takım çözüm arayışlarına girildiği bir döneme rastlar. Bu dönem içerisinde bazı düşünce okullarının da kurulduğu görülür. İslam toplumunun hem kendi içinden hem de dışarıdan kaynaklanan sorunlar yüzünden bazı düşünce ekolleri etrafında kutuplaşmalar göstermesi en fazla itikadi ve siyasi alanda kendini göstermiştir. Bu ayrılıklara dikkat çeken Şehristani el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde bu durumun en başından belli olduğuna dair Hz. Peygamberden gelen bazı haberlerden bahseder. Oldukça meşhur olan bu haber: “Mecusiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmış, Müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”¹⁶⁰ şeklindeki hadistir. Bu hadisin sahihliği ile ilgili tartışmalar bir yana, Müslümanlar arasında çıkan ayrılıkların önceden biliniyor gibi izah edilmesi ve bu durumun çok doğal bir mesele olarak gösterilmesi oldukça düşündürücüdür. Diğer taraftan hadisin kendisi toplumda var olan karmaşayı meşrulaştıran bir tutum içerisinde. Kabulü mümkün olmakta zorlanılan bir takım toplumsal sorunların yatıştırılmasında önemli bir misyon taşıyan bu hadis aynı zamanda İslam toplumunda bazı ayrılıklara da yol göstermiş gibidir. Ayrıca bu hadisin sonunda zikredilen “... bu yetmiş üç fırkadan sadece biri kurtuluşa erecektir.” şeklindeki ifade, fırkalar tarafından paylaşılması zor bir ifadeye dönüşmüştür.

İslam tarihinde ihtilafların yaşandığı dönemde Şia ve Havaric gibi siyasi ve itikadi boyuta ulaşan gruplaşmaların yanı sıra Allah'ın sıfatları, büyük günah, irade hürriyeti... gibi meselelerde de farklılık gösteren Kaderiye, Cebriye, Cehmiyye ve Ehlü'l-İtizal gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Hicri III. asırda bir disiplin haline gelen kelam¹⁶¹ ilminin oluşmaya başladığı dönemden itibaren İslam dininin savunusunu üstlendiğini bilmek gerekir. Cihan şümul bir ideoloji taşıyan İslam dininin hem başka coğrafyaları, yaşamları, hem de başka düşünceleri fethetmesinde etkili olacak yöntemlere ihtiyaç duymasını anlamak gerekir. Bu nedenle bu ilmin

¹⁵⁹ Atay, Hüseyin, Age, s.15

¹⁶⁰ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, çev: s.22

¹⁶¹ Özervarlı, M. Sait, Kelamda Yenilik Arayışları, İSAM Yay. İstanbul, 1998, s.7

ortaya çıktığı dönemlerin toplumsal olgular ışığında anlaşılması gerekir. Bu olguların en başında da elbette sosyal yaşam ve siyasi oluşumlar gelmektedir.

a. Siyasi Faktörler

Kelam ilmi Mutezile ekolü tarafından geliştirilen bir metottur. Bu ilmin gelişiminde ve ortaya çıkışında bu ekolün ortaya çıkışındaki etmenler bilinmeden belirlemek zordur. Mu'tezile mezhebi İslam toplumunun ve düşünce hayatının çalkantılı bir döneminde ortaya çıkan fırkalardan biridir. Bu ekolün ismi bile bu toplumsal kargaşa hakkında bize herhangi bir fikir verebilir. Kopmak ve ayrılmak anlamlarına gelen *i'tizal* kelimesinden türemiş olan bu kelime Müslümanlar arasındaki ayrılıkların boyutunu göstermektedir. Aynı şey diğer bazı fırkaların ismi için de geçerlidir. Örneğin Haricilik, Sıffin savaşı sonucunda Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan ve onların dışına çıkan kimseler için kullanılmıştır.¹⁶²

İslam tarihinde çıkan tartışmaların en temelinde Hz. Peygamberin vefat etmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğu yer almaktadır. "Hilafet meselesi"¹⁶³ olarak tarihte iz yapan bu problem ilk dönem sahabilerinden sonra da müslümanların hemen her dönemde yaşadıkları siyasi bir sorun olarak var olma gelmiştir. Günümüzde de bu problemin Şia mezhebine hala yaşatılmakta olduğu bilinmektedir.

Hiz. Peygamberin vefatının ardından Hiz. Ebubekir'in halife olmasıyla ortam biraz durulmuşsa da hilafet makamının Kureyş kabilesine geçmesi ile eskiden beri var olan kabilecilik ruhu yeniden canlanmaya başlamıştır. Hiz. Peygamberin yıkmaya çalıştığı bu ruh, İslam dininden önce var olan özüne geri dönmüştür. Tabiatıyla hilafet konusu tümüyle dini ve akli çözümlerle değil, Arap siyasi ve içtimai yaşamıyla hesaplanarak uygulanmaya geçmiştir. Oysa bu konuda Kur'an'da akli çözümler gösterilmekte ve tavsiye edilmektedir. Dahası devletlerin ne şekilde yönetileceği hususuyla ilgili olarak herhangi bir yönetim şekli ismi de verilmemiştir.¹⁶⁴ Hiz. Peygamberin de kendisinden sonra İslam devletinin başına geçecek kişiyi tayin etmemesi ve bu işleri tamamiyle sahabenin kendisine bırakması bir tür şaşkınlığa yol açmıştır. Oysa Hiz.

¹⁶² Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yay. Ankara, 1981, s.18-19

¹⁶³ Aydın, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001, s.41

¹⁶⁴ Akbulut, Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.7-8

Peygamberin bu davranışı müslümanların geleceği açısından lehte bir karar olarak görülmelidir. Böylece evrensel bir din olarak İslam dini, belirli bir toplum ya da kabilenin tekeline düşmekten Hz. Peygamber gibi bir otorite tarafından kurtarılmıştır. Oysa bu durumun hiç de bu doğrultuda işlemediğine aksine dinin kendisinde olduğu gibi otoritede de Araplaşmaya gidildiğine İslam tarihinde şahit olmaktayız. Halife kavramına yüklenen anlama gelince bu makam peygamberden sonra onun yerine geçenler için kullanılan bir terim olmuştur. Yani peygamberden sonra onun otoritesini dolduracak kişi, artık bu seçilmiş kişidir. Seçilmişlik sıfatına gelince, bu o kadar adil bir şekilde işlememiştir. Nitekim bu konuda başından beri kabile anlayışına uygun bir şekilde yürümüştür.

Bir idare şekli olarak hilafet rejimi Arapça’da “H-L-F” kelimesinden türemekle beraber “başkasının yerine geçme anlamına”¹⁶⁵ gelmektedir. Burada yerine geçilen kişinin peygamber olması durumunda ortaya dine uygun olmayan bir tutum çıkar. Nitekim peygamberler sadece Allah tarafından seçilmiş kişilerdir. Hilafetin siyasi bir rejim olarak kullanılmasında dince bir sakınca yokken, bu kurumun Hz. Peygamberin misyonunu taşıdığına ima edilmesi oldukça tehlikelidir.

Hiz. Ebubekir, Hiz. Peygamberin vefat etmesiyle Ben-i Saide toplantısı olarak bilinen tarihi vakada halife seçilmiştir. Kendisine peygamberin yerine geçen kişi olarak bakılması ile ilgili olarak alınan tutum, zamanla onun toplumun vekili olarak değil de peygamberin vekili olması anlayışına dönüşerek¹⁶⁶ ilk halifeyle birlikte Halifetü’r- Resul kavramı böyle bir karizmaya ulaşmıştır.

Ben-i Saide toplantısı, halifelik sıfatını hak ettiklerini düşünen Ensarın umutlarının söndüğü, hilafetin Kureyşten başka kimseye ait olamayacağının altının çizildiği bir vakiadır. Bu toplantı esnasında Arap zihniyeti, öz ellikle de Kureyşli olma zihniyeti çok belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Bu tarihi olaya nisbeten söylenen ve olaya damgasını vuran söz ise Hiz. Ebubekir’in “*Halife Kureyştedir*”¹⁶⁷ şeklindeki Hiz. Peygambere isnad ettiği ifadedir. Böyle bir ifadenin peygamberin insanlara anlatmak istedikleriyle çelişeceği kesindir. Nitekim Veda Hutbesinde Hiz.

¹⁶⁵ Akbulut, Ahmet, Age, s. 73

¹⁶⁶ Akbulut, Ahmet, Age, s. 78

¹⁶⁷ Akbulut, Ahmet, Age, s. 43

Peygamber Müslümanlara insanlar arasında hiçbir ayrımın yapılmaması hususunda önemli mesajlar vermiştir. Hz. Ebubekir'in Ben -i Saide de Ensarın ileri gelenleriyle yaptığı toplantının geneline bakıldığında aldığı tutuma hak vermek de gerekir. Nitekim o, Mekkelilerin kendilerinden olmayan bir otoritenin altına girmeyeceklerini ifade ederken haklıdır. Nitekim bu otorite problemi Hz. Ebubekir'in halife olmasıyla kısa bir süre için çözüm olmuşsa da onan sonra gelen diğer halifeler arasında da şiddetle devam etmiştir. Çünkü halife olmak için sadece Kureysli olmak yetmemiş, her kabile bunun kendi hakkı olduğunu iddia etmiştir.

Halifelik Hz. Ebubekir'den sonra H. Ömer'e on un tayin etmesiyle geçmiştir. Onun halife olmasının da hadislere dayandırılarak¹⁶⁸ sabitleştirilmesini anlamak zor olmasa gerektir. Nitekim hadis Kur'an'dan sonra en önemli delil kabul edilmektedir. Bir olayın, düşüncenin hadislerle pekiştirilmesi tutumuna İslam tarihinde çokça rastlamak mümkündür. Bu sayede belirli konulara itiraz etme hakkı yok edilmek istenmiş olmalı ki, bu tavır üstünlük sağlamak isteyenlerce kasıtlı olarak yapılmıştır. Sonuç olarak çok adilane işlemeyen halifelik seçimi ilk halife Hz. Ebubekir ve ondan sonra gelen Hz. Ömer döneminde çok büyük sıkıntılar doğurmamıştır. Hz. Ömer ise altı kişilik bir şura meclisi tayin ettikten sonra aralarından birini halife tayin etmeleri şartıyla durumu bu rey grubuna havale etmiştir. Aralarından Hz. Osman'ın halife seçilmesinin kesin olarak görüldüğü¹⁶⁹ bu şuranın tarihi kararıyla Hz. Osman halife olarak atanmıştır.

İslam tarihinde titizlikle çözülmesi gereken hilafet meselesinin bilinçaltında yatan bazı davranışları uyandırması ne yazık ki sonraki dönemlerde büyük sorunlara yol açmıştır. Müslümanların birbirlerini kılıçtan geçirdikleri bu sahneler daha sonrasında ise İslam'ın getirdiği saf bilinci bulanıklaştırmış ve nihayetinde bu tartışmalar müslümanların inanç dünyasına kırılarak ulaşmıştır. Tüm bu problemlere gelince, bunların hepsi itikadi ve siyasi ayrılıklara yol açarken bunlardan türedi bir inanç katalogu oluşturulmuştur.

¹⁶⁸ Akbulut, Ahmet, Age, s. 97-98

¹⁶⁹ Akbulut, Ahmet, Age, s. 131

Tarihe bakıldığında Hz. Osman diğer halifeler kadar şanslı değildir. En azından halifeliliğinin son altı yılında. Oniki yıl süren halifelik hayatında Hz. Osman'ın ilk altı yıllık devresi “iyi idare”, son altı yıllık devre ise (30 –5 / 644–49) “gayri meşruluk ve karışıklık” devri şeklinde tavsif edilirken böyle bir ayrımın çıkan karışıklıklar göz önüne alınarak yapıldığı yönündeki kana atin etkisiyle olduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁰ Hz. Osman'la ilgili olarak söylenen bir takım iddialar onun kötü bir idareciymiş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Ancak ilk devresi iyi olarak nitelendirilen bir halifenin ikinci devrede çıkan bazı karışıklıklar yüzünden zayıf bir idareci olarak gösterilmesinde de menfi duyguların öne çıktığını söylemek daha doğrudur. Zira Wellhausen Hz. Osman'a karşı oluşan kinin onun ikinci devresinde fetih hareketlerinin durmasıyla İslam dininin büyüüp gelişmesinde önemli bir rolü olan ganimetlerin bitmesine bağlamaktadır. Bütün bunların yanı sıra kendi devrinde akrabalarına geniş statüler tanıyan Hz. Osman, zaman içerisinde bunların görevlerini yerine getirmelerinde çıkan sorunlara yeterince çözüm üretememesi de halkın tepkisini arttırmış ve kendisinden görevinden istifa edilmesi de istenmiştir.¹⁷¹ Bu ve buna benzer pek çok iddialar sonucunda Hz. Osman'ın katledilmesiyle hiçbir sorun çözülemediği gibi İslam tarihinde hiçbir zaman kapanmamak üzere büyük bir gedik açılmış oldu. Bundan sonra gelen sorunlar ise sadece kan ve kılıçla halledilmeğe başladı. Akabinde bütün bu olaylar son halife Hz. Ali'nin kucağına düştü. Bütün bu olayların faturasını kendisine kesen Hz. Osman'ın akrabalarıyla ve kendisine başlangıçta destek veren arkadaşları Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe ile arası açıldı. Hz. Ali dönemine damgasını vuran iki olay Cemel Vakası ile Sıffin savaşıdır. Her iki olay da Hz. Osman'ın kan talebi kisvesi altında otoritede bir yer edinmek veya ona sahip olmak gibi menfi duygular hesap edilerek çıkan çatışmalardır. Bu olaylar ümmetin dirlik ve birliğini bozarak Haricilik gibi İslam devletinde yıllarca kan döken bir grubun doğmasına neden olmuştur. Hilafet rejiminde ise daha büyük çatışmaların ve oluşumların ortaya çıkması ile tüm bu meselelerin aslında partililik olarak görülmesi gereken mezhepçiliği başlattığı söylenebilir.

¹⁷⁰ Fırlıklı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Şa -to Yay. İstanbul, s. 31

¹⁷¹ Wellhausen, Julius, Arap Devleti ve Sukutu, çev: Fikret Işıltan, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1963, s.21 – 23

b. Sosyal Faktörler

Siyasi olarak yukarıda cereyan eden olayların toplumsal yapıya paralellik arz ettiği muhakkaktır. Kur'an'ın nazil olduğu ilk andan itibaren toplumsal sorunlara çözüm üretmek ve müslümanların yaşam düzeylerine bir anlam ve şekil katmak şeklinde tezahür ettiğini unutmamak gerekir. Hiçbir ayet boşuna bir söylem olarak vahy olmamıştır. Bu açıdan Kur'an'ın anlaşılmasında toplumsal olguları iyi tahlil etmek gerekmektedir.

Peygamberin vefatından sonra ilk ve en önemli problem olarak görülen hilafet meselesi, Nübüvvet devresini tamamlamış bir toplumun bunun kadar etkili olacak bir başka vazife kurumu olan hilafet vazifesini oluşturmak durumunda kaldığı bir zorunluluk olarak belirlemiştir. Bu idari şekil alışın hukuki boyutuna dikkat çeken Maverdi'nin hilafet hakkında söylediği meşhur sözü şöyledir: “ İmamet, dinin muhafazası ve dünyevi meselelerin idaresi için, peygamberlik devrini devam ettirmek üzere konulmuştur.”¹⁷² Arap geleneği göz önüne alındığında İslam dininin bu toplumu bir araya getirdiği görülür. İslam dini gelmeden önce bu toplum kabileler arasında yaşanan çekişmelerle bilinirken Hz. Peygamber onlara üzerinde birleşmeleri sonucunda kendilerini güçlü kılacak önemli bir emanet bırakmıştı. Yaşamı sahabeye güç veren Hz. Peygamberin vefatı başlangıçta onların aralarında bir takım sarsıntılar oluşturmuşsa da yeni bir otorite etrafında birleşmeleri bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştı. Ki bu Hz. Peygamberin ölümü yaklaştığında da aranılan bir cevaptı. Oysa o bu konuda herhangi bir vasiyette bulunmamıştı. Yine de Müslümanlar arasında bu konuyla ilgili ayrılıklar yaşanmışsa da büyük bir çoğunluk böyle bir otoritenin etrafında uzun bir tarih boyunca ileriye dönük bir geleneğin yaşanmasına da katkıda bulunmuş oldu.

Hilafet meselesi İslam dininden önceki geleneğe dönüşün bir resmi olarak ortaya çıkmıştır. Pek de dine dayalı bir sistemle yürütülmeyen Arap cahiliye dönemi, bu yeni dinin külliyatından edindiği tecrübeyle geliştirmiş olduğunu düşünebileceğimiz halifelik kurumunda belleğini açığa çıkarmıştır. Bu açıdan toplumsal olguların hiçbirine hayali bir ürün olarak bakmamak gerekir. Anımsadığımız pek çok şey ya

¹⁷² Hatiboğlu, Mehmed Said, Müslüman Kültürü Üzerine, Kitabiyat Yay. Ankara, 2004, s.29

üyeyi olduğumuz bir grubun, ya da akrabalık, dinsel ve sınıfsal bağlantıların ürünü olarak ortaya çıkarlar.¹⁷³ Yaşarken kendimizde, toplumsal yönelimleri görmezden gelme alışkanlığımız yaşam biçimlerimize nesnel bir gerçeklik olarak bakma¹⁷⁴ hatasına düşmemizi kaçınılmaz kılmaktadır. Tabi ki halife kavramı da Arap literatüründe kullanılmakta olan bir kelimeydi. Bu kavramın Kur'an -ı Kerim'de zikredildiği bilinir ki Kur'an'da Halife kelimesi ilk olarak Bakara Suresinde Allah'ın insanı yaratmasının anlatıldığı bölümde geçer. Bu ayet: “ *Rabbin meleklerle: Bakın! Yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım! demişti* ”¹⁷⁵ şeklindedir. Lâfzen burada geçen kelime halife olup insanın yeryüzündeki hâkimiyetine dikkat çekilir. İnsanın yeryüzünün hâkimi olma misyonunun meşrulaştırıldığı bu ayet, Arap literatüründe geçen halife kavramı ile izah edilirken toplumun biliş ve kavrayış dünyasına uygun olmak durumundadır.

Daha önce de belirtildiği gibi halife kavramı başkasının yerine geçen anlamına gelen halefe filinden türemiştir. Kavramın kullanıldığı diğer bir ikinci ayet de Sa' d Suresidir. “ *Ey Davud! Seni yeryüzündeki halifemiz kıldık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet...* ”¹⁷⁶ Bunun gibi Kur'an'da insanların yeryüzünün halifeleri olarak yaratılmış olduğunu ifade eden En'am-165, Neml-62, Fâtır-39 ayetleri bulunmaktadır. Denebilir ki bu ayetlerde kullanılmış olan halife veya hulefa kelimeleri Arap terminolojisinde de aynı anlamı içermektedir. Bu yüzden halifelik işlerine bakmak sadece Peygamberin arkasından gelen kişiler için değil aynı zamanda bu kişilerin yönetim işleriyle de vazifeli olduklarını göstermektedir. Bir anlamda peygamber Müslümanlar için ne ifade ediyorsa halife de onun boşluğunu dolduracak kişi olacaktır. Bu anlayış en azından ilk halifelerce böyle anlaşılmıştır. Sahabeden birinin Hz. Ebubekir'e “Ey Allah'ın halif esi” şeklinde hitap etmesine karşılık o, “Ben Allah'ın halifesi değilim. Fakat Allah'ın Elçisinin halifesiyim”¹⁷⁷ şeklinde itirazda bulunduğu bilinmektedir. Oysa peygamberin halefi olmak onun yerine geçmek gibi yanlış bir anlayışa kaynaklık etmiştir. Zira bir insanın halefi olmakla bir peygamberin halefi olmak arasında büyük fark vardır. Bu yüzden bu

¹⁷³ Connerton, Paul, Toplumlar Nasıl Anımsar?, çev: Alaeddin Şener, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1999, s.60

¹⁷⁴ Connerton, Paul, Age, s. 49

¹⁷⁵ Bakara- 30

¹⁷⁶ Sa'd-26

¹⁷⁷ Akbulut, Ahmet, Age, s.77-78

kavram hakkında böyle bir kullanıma sebep olan etmenin, üstünlük sağlama yarışında olan bir toplumun bilinçaltının yansıtıldığını söyleyebiliriz.

Kabile üstünlüğü anlayışı Kureyş'in en belirgin karakteristiğidir. Bu anlayış İslam öğretisiyle bastırılmak istenmişse de hiçbir zaman yok edilememiştir. Hz. Peygamberin ölümünden sonra çıkan olaylarda Ensarın otorite hakkı tamamen engellenmeye çalışılır. Tabi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifelikleri hilafetin Kureyş'e geçmesine yaramış oluyordu. Peygamberle ya da halifeyle kan bağı taşımanın toplumsal ayrıcalıklar sağladığı da açıktı. Bu tutumun Araplar açısından çok normal bir durum olduğu söylenebilir. Çünkü onlar İslam dini gelmeden evvel bir devlet değil, kan birliğinden oluşan, akrabalıklara göre taksim edilmiş bir millettir. Wellhausen, bu kan birliğinin inancın yanında kudretini muhafaza ettiğini belirtir. "İslama muktedir olabildikleri müddetçe karşı koymuş olmal arına rağmen Kureyşliler şimdi bütünleriyle, Muhammed aralarından neş'et ettiği için, teokrasi kendilerini hüküm sürmeğe haklı hissetmekte idiler. Bu iddialarında bizzat peygamber ve ashabı tarafından takviye edilmişlerdir. Araplarda umumiyetle hâkimiyetin tek bir aile içinde olmasa bile bir kişinin buna sahip olmasına rağmen umumun malı addedildiği soy ve kabile içinde kalmasını normal karşılamakta idiler."¹⁷⁸ Böyle bir geleneğin inanç boyutunda yaşanması günümüze dek ulaşmıştır. Peygamber soyundan gelenleri teşkil edenler için kullanılan Seyitlik veya Şeriflik geleneğinin köklerini de bu gelenekten neş'et ettiğini düşünmek gerekir. Böyle bir tutum toplumda ayrıcalıklı bir sınıfın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hz. Osman'ın ölümünden sonra Hz. Peygambere en fazla zorluk çıkaran Haşim oğullarının hilafette hak iddia etmelerinde de aynı geleneksel yapının izlerini görmek mümkündür. Otoritenin ayrıcalıklı bir zümreye devredilmesi ise sadece Ensar tarafından sert karşılanmıştır. Hz. Peygamberin getirdiği yeni meşaj Ensar arasındaki çatışmaları tatlıya bağlamışken vefatına müteakip Evs ve Hazreç arasındaki üstünlük meselesi tekrar ortaya çıkmıştır. Bu sebepten olacak henüz Peygamberin naşı yerdeyken Ben-i Saide'de bir an evvel aralarından birini halife seçmek için toplanmışlardır. Nitekim bu hayalleri Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in olaya el atmasıyla yok edilmiştir. Kendi aralarında geçmişten gelen gerginlik de onların

¹⁷⁸ Wellhausen, Julius, Age, s.17

halifenin Kureyş'ten olması yolunda önerilen teklife fazlaca direnememelerine neden olmuştur.¹⁷⁹ Böylece toplumsal yapı kan bağı ve inanç bağlarından müteşekkil siyasi bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Ve siyasi alanda tartışıla gelen tüm problemler inanç esasları bağlamında da ele alınmaya başlanınca İslam dininin toplusal yapısı dini bir hüviyet kazanmıştır.

Toplumun içyapısından kaynaklanan bu tür problemlere İslam coğrafyasına katılan yeni toplumsal yapıları da eklemek gerekir. Fikri oluşumların, itikadi ve siyasi alanda çatışmaların hemen hepsinin görüldüğü Irak bölgesi Kelam ilminin de ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli bir alandır. Dinin üst belirleyici bir unsur oluşturduğu bölgede birbirinden farklı pek çok din varlık göstermiştir. “Yahudilik, Hristiyanlık, İran'ın düalist Tanrı anlayışına sahip Mecusilik, Mazdekilik, Sabiilik'in yanı sıra Hint dinleri”¹⁸⁰ hep bu bölgededir. Bu bölge bu dinlerin bir güzergâhı konumunda olup aynı coğrafyada birbirinden farklı müntesiplere sahiptir. Bu dinler içersinde tartışıla gelen konulara karşı müslümanların kayıtsız kalamayacağı ortadadır. Yahudilik ve Hristiyanlıkta mevcut olan Allah inancına karşılık müslümanların bir takım cevaplar oluşturduğu görülür. Ve bu alanda tartışılan düşünceler Allah'a iman akidesi içerisinde onun varlığını ve birliğini ispatlayacak şekilde geliştirilmiş olan zat-sıfat konularını teşkil eder. Başlangıçta Müslümanlar arasında bunun gibi karmaşık problemlerle uğraşıldığına rastlanmaz. İslam'ın ilk ilim halkasını oluşturan sahabeye “Kur'aniler” denilmekte olup bu kişiler gaybi konularda çok fazla yorum yapmamakla bilinmektedirler.¹⁸¹ Zaten Hz. Peygamber hayattayken bu konuları da sadece onun açıkladığı şekilde bilmektedirler. Felsefeyle de bu bölgede tanışan müslümanların bu konular etrafında büyük çabalar sarf ettikleri bilinmektedir. Cihad anlayışı artık arazi anlayışını aşmış ve bu bölgede fikirlerle mücadele dönemi başlamıştır.

İslam düşüncesinin bu coğrafyada en önemli savunusunu Mutezile mezhebi yapmıştır. Yeni bir dil ve üslupla geliştirdikleri kelam metodunda Kur'an'ı merkeze

¹⁷⁹ Wellhausen, Julius, Age, s. 8

¹⁸⁰ Karadaş, Çağfer, “Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı:3, kış, 2003, Sebat Ofset Matb. Konya, 2004, s. 9–11

¹⁸¹ en-Neşşar, Ali Sami, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, çev: Osman Tun., İnsan Yay. İstanbul, 1999, s.69

olarak faaliyetlerini temellendirmişlerdir. “İlim sa dece Muhammed’in getirdiği ilimdir” anlayışına sahip oldukları bilinen Kur’aniler, yeni toplumsal yapıların etkilerinden sakınmak istemişler ve metafizik okulların açılmasını istememişlerdir. Ancak Kur’an ve sünnete bağlılıklarıyla bilinen seleftin bile son unda bir kelam okulu oluşturmak durumunda kaldığı bilinmektedir.¹⁸² İslam dininin seçkin ulemasının bu yeni bölgede dile getirdikleri yorum ilk söylemlerden daha farklı bir boyuttur. Sosyal ve düşünsel yapının daha gelişkin bir yapıda olması ise İslam düşüncesine zenginlik katmıştır. Tabi ki kelam ilminin oluşumunda tamamen bu yeni kültürlerin etkisi söz konusu değildir. İslam dininin böyle bir etkiye kapalı olmaması bile tartışılan problemlerin İslam’ın dinamik yapısında mevcut olduğunu ve her türlü tevil ve yoruma cevap teşkil edecek bir kaynağa sahip olduğunu göstermektedir.

Kelam ilminin Allah’ın zat ve sıfatlarıyla ilgili problemler çerçevesinde ortaya çıktığından bahsetmiştik. Bu ilme Kelam adının verilmesi de Allah’ın zat ve sıfatlarından bahsetmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim kelam ilmi en temelde mutlak varlık olan Allah’ı kendisine konu edinen bir ilimdir. Doğduğu coğrafi yapıda farklı dinlerin yer alması ve bu dinlerin Tanrı anlayışı kelam ilminin ilk ve en önemli problemine zemin hazırlamıştır. Yahudiliğin insani özellikleri Tanrı’ya nispet ederek açıklaması bunlardan biridir. Bir diğeri de kelam kelimesinin Hristiyanlıkta Hz. İsa için söylenmekte olduğu ve onun Tanrılık sıfatı ile vasıflandırılması ile ilgilidir. İznik konsilinde kararlaştırılmış olan Hristiyanlığın bir cevherden oluşan üç üknum anlayışına göre “ Baba, zat; Ruh’u-l Kudüs, kudret veya hayat; İsa, ilim ve kelam sıfatı”¹⁸³ olarak belirtilmiştir. Esas olarak bu problemler bu ilme kelam denilmesinin başlangıcı olmuştur. Çünkü tartışmaların odağında Tanrı vardır. Ve Tanrı merkezli bir anlayışa sahip olan teoloji ilmi Eş’arilik¹⁸⁴ gibi bir takım mezheplerin nezdinde birey ve toplum olgusunu ikinci plana itmiştir. Böyle bir algılayış biçimi ise toplumsal olan her problemin İlahi bir hüviyet e bürünmesine ve olaylara birer Tanrısal vakaymış gibi bakılmasına neden olmuştur. Çünkü kelam ilminin sadece sıfatlar meselesi değil, akide esasına konu olan hemen her meselesinde aynı bakış açısını görmek mümkündür. Bu sebepten İslam düşünce tarihinde birinin

¹⁸² en-Neşşar, Ali Sami, s. 71–73

¹⁸³ Karadaş, Cağfer. Agm. s. 10

¹⁸⁴ Düzgün, Şaban Ali, Sosyal Teoloji, Akçağ Yay. Ankara, 1999, s. 2

karşısında olmuş iki türlü yorum anlayışı gelişmiş ve birlikte devam etmişlerdir. Bunlar akılcılar ve lafızcılar genel bir isimlendirme altında birleştirilebilir. Kur'an ve Sünnetin zahiri anlamından başka hiçbir kaynağı kabul etmeyen bu grup içine isine Mücessime, Müşebbihe, Selefiyye ve Zahirîyye girmektedir. Genel anlamda bunlara Lafziyyun denilmekte olup aklın hüküm vermede doğru bir kaynak olamayacağını iddia ederler. Diğer grup ise Akliyyun olarak bilinmekle beraber aklın hüküm verme hususunda yetkili olduğunu, Kur'an ve sünneti de onun ışığında yorumlamak gerektiğini savunurlar.¹⁸⁵ Her iki grup için yapılan isimlendirmelere bakılacak olunursa bunlar daha çok kullandıkları yöntemlerden dolayı böyle isimlendirilmişlerdir. Ya akli ya da nakli merkez e almak suretiyle her iki grup arasında sürekli mücadeleler olmuştur. Hz. Peygamber devrinde bu tür çatışmaların olmamasının sebebi onun varlığından kaynaklanmaktaydı. Oysa peygamberin bizzat kendisinin hem akla hem de nakle dayanmaksızın bir söz söylediği de yoktu. Bizzat kendisinin Muaz b. Cebel'in kendi icmasını yeri geldiğinde kullanması gerektiğini teyit ettiği bilinmektedir. Bu tür bölünmelerin asıl nedenini ancak siyasi bir tavır olarak değerlendirmek açıklayabilir. Bununla birlikte Arap aklının değiş iminden de memnun olmayan bir kesimin varlığından da söz edilebilir. Bütün bu tartışmaların kaynağını anlamak için tartışmaların özünün yansıtıldığı bazı kelimelerine bakmak faydalı olacaktır.

B. BİLGİ SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN BAZI KELAM PROBLEMLERİ

Kelam ilmine konu olan ve bir kısmı inanç esaslarına da dâhil problemlerin oluşumu tarihi seyir içerisinde ortaya çıkmıştır. Dinin en yakın anlamda hayata bir yön ve anlam kazandırma işlevine sahip olduğu söylenebilir. Tarihin hiçbir döneminde dinden uzak bir sosyal oluşumun varlığından söz edilememekte, hiçbir toplumun sonsuzluk anlayışına kayıtsız kalamadığı görülmektedir. Din bir bağlılıktır. İnsanın kendisini hayat eşiğinde sınırsız sarılmak zorunda hissettiği bir aidiyet hissi, kendisi dışında derinleşen oluşumlar karşısında bir tutunma isteğidir. Ona yaşadığı hayatın “anlam haritasını”¹⁸⁶ sunacak şeyi ise dinden başka hiçbir bilgi ve duygu hissi karşılayamaz. İnsana verdiği bu histen olsa gerek, dinin sosyal işlevine sıkça

¹⁸⁵ Atay, Hüseyin, Age, s. 19

¹⁸⁶ Atay, Tayfun, Din Hayattan Çıkar, İletişim Yay. İstanbul, 2004, s. 21

değinen Marx, dinden afyon olarak söz etmiştir. Gerçekten de dine toplumların çözüme ulaştırılmayan problemler karşısında onları teskin edecek bir olgu olarak bakmak doğru bir yaklaşımdır. Ama bu teskin edici olgunun insanın günlük yaşamından, ölümüne ve sonrasına da uzanan oldukça geniş bir alana cevap teşkil etmesi gerekmektedir. Bu ihtiyaca binaen bir din üzerinde birleşmiş her toplumun her çağda problemlerine dinsel açıdan da çözümler ürettiği görülür. Bu da dinin durağan bir olgu olmadığını gösterir.

Sosyal bağlamda ulaştığı alana bakıldığında dinin hayat için hayat verici etkisi onu pozitif bir konuma sahip kılmıştır. Ancak ideolojilere uyarlandığı vakit, sonuçları bakımından pek de pozitif bir dalgalanma göstermediği olmuştur. Dinlerin idolleşmesi, ya da ideal düşüncelere malzeme e dilmesi dine olduğu kadar toplumun sağlığına da zarar vermiştir. Bazen bir dinginlik vermesi gereken inancın, toplumun bütünleştirilmesi gereken doğasında büyük kırılmalar oluşturduğu da görülür. İnancın şifa edici doğası yanında zehirleyici doğasını da uyandırmaktır bu durum. Bu nedenle en fazla insana hizmet etmesi gereken dinin problemler karşısında verdiği cevapların, idealar üstü bir vasma sahip olması gerekir. Ve şimdiye kadar verilmiş cevapların hangi dönemlerde ve hangi şartlarda oluştuğunu bilmeden din henüz bizden çok uzaktır.

a. el-Menziletü beyn'e-l Menzileteyn

Mu'tezile mezhebinin “ el-Usul-ü Hamse” adı altında toplamış oldukları esaslarından ilkinin teşkil eden el - Menziletü beyn'el-Menzileteyn prensibi ilk tezahür eden problem olarak bilinmektedir. Aynı zamanda diğer mezheplerin de meşgul oldukları ilk problemidir. Bu prensibin ilk tartışılan mesele olması ise İslam tarihinde çıkan olaylarla alakalı olmasındandır.

Prensibin ilk defa çıktığı yer Basra kenti olup, mezhebin kurucularından kabul edilen Vasil b. Ata tarafından ortaya konulmuş ortaya atılmakla beraber Hasan Basri ile aralarında geçen malum bir olaya dayandırılmaktadır.¹⁸⁷ Müslümanlar arasındaki gergin ortamın varlığına binaen şekil alan ve tartışmaların en temelinde bulunan bu

¹⁸⁷ Aydın, Osman, Age, s. 52

prensip dönemin çalkantılı ve kararsız atmosferini taşımaktadır. Çünkü henüz Hz. Peygamberden sonra vuku bulan olayların benliklerden ve düşüncelerden silinmediği ve ulema dâhil bütün müslümanların bu konular etrafında bulanmış zihinlerini açıkça sergilediği bir döneme girilmiştir. Müslümanlar arasında içten içe süren savaşın artık masaya yatırılmaya başlandığı vakitlere gelinmiştir. Kur'an ve sünnet ne der, ışığı altında kılıçlarıyla karşı karşıya gelmiş olan güzide sahabenin eleştirilmeye başlandığı ve toplumun kanını içen olaylara nasıl bir tepki konulması gerektiği yönündeki olaylara avamın olduğu kadar eşrafın da, ulemanın da, siyasi ve sosyal kabul edilebilecek otoritelerin hepsinin de ihtiyacı vardır. Bu prensip içerisinde alınan her karar Mutezile dâhil diğer bütün mezheplerin de bundan sonraki gidişatlarını da belirlemiştir. Prensibi asıl ve önemli kılan da bu özelliğidir zaten.

İslam tarihinde vuku bulan siyasi çatışmalar hilafet meselesinin daha genel anlamda otorite mücadelesinin sonuçlarıdır. Bu mesele bi lindiği gibi kabile üstünlüğü anlayışını yeniden depreştirmiştir. Haşimiler ve Ümeyye oğulları arasındaki üstünlük yarışı Hz. Osman'ın halife olmasıyla Haşimiler aleyhinde gelişme gösterir. Kabilesine meyyal bir tutum sergileyen Hz. Osman, bu duygusunun da istismar edilmesiyle halkın ve kendisi aleyhinde başından beri biriktirilmiş duygular taşıyan kimselerin tepkisini çeker. Biriken bu öfke Medine, Mısır ve Kufe'den gelerek evinin önünde toplanan kalabalıkların kendisinden habersiz işleyen emirlere dur diyebilecek bir otoritesinin olmadığı düşünülen halifenin istifa etmesi istendiğinde O: “ Allah'ın bana giydirmiş olduğu kisveyi çıkarmam!”¹⁸⁸ şeklinde cevap verir. Bunun üzerine halk muhafaza altında olmasına rağmen bir yolunu bulup evine dalarak kendisini öldürür. Ve bu olaylar Wellhausen'ın ifadesiyle İslam tarihinde “hiçbir hadisenin yaratamadığı bir devri” açar.

Nisbeten bu olay henüz bir başlangıçtır. Bundan sonra dinmeyen bu öfke Müslümanların kılıçlarını kınlarından çıkarmıştır. En başta Hz. Ali'nin hil afeti devrinde yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları gelir. Her iki olayda Hz. Osman'ın ölümüne binaen çıkan gerginliğin yansımasıdır. Ancak olay onun kan talebinden daha başka bir şeyi içermektedir. Hz. Aişe neden ümmetin gözündeki konumunu tehlikeye atar, ya da Muaviye ile yapılan Sıffin savaşının gerçek sebebi nedir? Tüm

¹⁸⁸ Wellhausen, Julius, Age, s. 23

bunlara yanıt ortada yine bir otorite davası vardır ve bu hakkın kime ait olduğu belirlenmelidir.

Hiz. Osman'ın öldürölmesinden sonra halife seçilen Hiz. Ali ise tasvip etmediğı ama bigâne de kaldığı bu katl meselesinden dolayı en fazla başı ağrıyan kişi olmuştur. Cemel savaşında Talha Zübeyr ve Hiz. Aişe ile hiç istemediğı bir pozisyona gelerek pek çok sahabenin ölümüyle sonuçlanan bir zafer kazanmıştır. Akabinde ise kendisini Hiz. Osman'ın kan talebinde en fazla hak sahibi gören akrabası Muaviye 37 Muharrem/657¹⁸⁹ de büyük bir ordu toplayarak Hiz. Ali ile Sıffın'da karşı karşıya gelir. Bu savaş başlangıçta Hiz. Ali ve taraftarlarının lehine işlerken Kur'an nüshalarını okların ucuna takmak suretiyle aralarında bir hakem tayin edilmesi yönünde Muaviye fikri beyanda bulunur. Talebe Hiz. Ali'nin sıcak bakmamasına rağmen kendi taraftarları yüzünden razı olması sonucunda siyasi bir hile olduğu belirtilen Hakem tayininde alınan kararlar uygulanır. Ve Muaviye mağlupken galip olduğu Sıffın savaşı sonrasında halife seçilir. Bu duruma sebep olan Hiz. Ali ordusu içerisinde hükme razı olmayan bir kesim ortaya çıkarak alınan kararı kabul eden herkesi küfürle itham eder. "Hüküm ancak Allah'a aittir" ayetiyle kendilerin e Kur'an'dan destek bulan bu grup olaylara binaen karara boyun eğmiş Müslümanların dışına çıkanlar anlamına gelen Hariciler adı altında birleşirler.¹⁹⁰ Bu ismin dönemin olaylarına münhasıran kendilerine verildiğı açıktır. Nitekim tarihte de olayların yankı bulduğu şekilde isimlendirildiğı yönünde bir sürü örnek vardır.

Savaşlar ve rekabetler dönemi günlük yaşamda olduğu kadar geleceğe de yansıyan pek çok tartışmaları salık verdi. Kan akıtmanın bedeli dünyevi hayatta bir açıklığa kavuşturulmak istenirken durumun sonraki yaşamı da ilgilendirecek dini boyutu da tartışmalara katıldı. Olayların iman -amel dairesinde¹⁹¹ ele alınması ise teolojide işlenecek konuları belirledi. Siyasetle hallolması gereken bu meselelerin dinsel platforma taşınması ise Müslümanlar açısın dan hakiki bir olarak algılanmaya başladı. Bunlar artık siyasi bir olay değil, inancın hakikatle yaşanması gereken prensipleriydi.

¹⁸⁹ Watt, W. Montgomery, Age, s. 15

¹⁹⁰ Akbulut, Ahmet, Age, s. 213–215

¹⁹¹ Akbulut, Ahmet, Age, s. 198

Müslümanlar arasında cereyan eden bu olayların Kebire yani büyük günah meselesini gündeme getirmiştir. Adam öldürmenin, Müslüman kanı dökmenin günah kabul edildiği İslami gelenekte bütün bu sorunların bir çözüme ulaştırılması gerekmektedir. Bu esas işte bu problemlere verilmiş cevaplardan sadece biridir.

El-Menzile kısaca şu demektir. “Büyük günahlardan herhangi birini işleyip de tevbe etmeden ölen kimse, ateş ehlidir ve orada sonsuza dek kalacaktır. O, Mürcie mezhebine mensup bilginlerin iddia ettikleri gibi mü’min, Harici mezhebine mensup âlimlerin söyledikleri gibi kâfir değildir. Yine Hasan el -Basri’nin ileri sürdüğü gibi Münafık da değildir. Tam tersine o, mü’min ve kâfir arasındaki bir menzildedir. Bu menzil onu ateşten çıkarmaya yetmese de, onun için kâfirlere verilen azaptan daha aşağı bir azap verilmesini sağlar. Dolayısıyla kim büyük günahı sürekli olarak işlerse, o, ateşe giden yolun başındadır... Şu halde, Allah’a isyan etme hususunda ısrarlı davranan ve bundan tevbe etmeden ölen tüm insanlar, yüce Allah’ın azap ve tehdidinin ve cezasının muhatabıdır.”¹⁹² Büyük günah meselesini özetleyen bu pasaj genel anlamda mezheplerin dönemin olaylarına bakış açılarını göstermeye yeterlidir. Mu’tezilenin böyle bir sonuca ulaşmasını anlamak için siyasete bakış açısını bilmek gerekir. Ayrıca bu esas onun iman -amel ilişkisini ilgilendiren vaad ve void prensibinin vafını da oluşturmuştur. Ancak Mu’tezilenin tezahür eden ilk esası olarak bilinen iki menzil arasındaki menzil anlayışı, Hariciler, Mürcie ve Hasan Basri’nin görüşlerinin bir arada olduğu düşünsel bir zeminde ortaya çıkmıştır.¹⁹³

Hasan Basri cemaatine mensup olan Vasıl b. Ata’nın onun meclisindeyken aralarında büyük günah meselesi ile ilgili olarak çıkan tartışmanın anlatıldığı yaygın olan rivayete göre bu tartışmadan sonra onunla olan yolunu ayırmıştır. Bu ayrılıktan sonra Hasan Basri’nin “kad i’tezele ann-el Vasıl”¹⁹⁴ şeklinde bir ifade kullandığı bilinmektedir. İ’tizal kelimesi “uzak durmak, çekip gitmek” anlamına gelmekle

¹⁹² Ammara, Muhammed, Mu’tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, çev: Vahdeddin İnce, Ekin Yay. İstanbul, 1998, s. 96

¹⁹³ Aydın, Osman, Age, s. 51

¹⁹⁴ Ebu Zehra, Muhammed, İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, çev: Sıbgatullah Kaya, Ankara Yay, Ankara, s. 135

beraber “azele”¹⁹⁵ filinin bir türemiştir. Hasan Basri’nin ifadesinden sonra mezhebin ismi de belirlenmiş ve bundan sonra kendilerine Mutezile denmiştir.

Büyük günah meselesi siyasi olaylar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle mezheplerin bu problem etrafında ileri sürdükleri görüşler itikadi değil siyasi pozisyonlara göre şekillenmiştir. Bu durumu şöyle izah edebiliriz. Otorite koltuğunda Hz. Ali’den sonra Emeviler yer etmeye başlamıştır. Halifelik sadece Muaviye ile sınırlı kalmamış, onun soyuna sirayet eden bir saltanata bürünmüştür. “Muaviye’nin halifeliği, İslam’ın devlet teşkilatı tarihinde, yepyeni bir devre açıyordu... Artık halife, resmi unvanı bakımından olmasa bile, fiilen bir melik, daha doğrusu Yunanlıların “Tyran” dediği neviden bir hükümdardı.”¹⁹⁶ Mevcut siyasi yapı başta Hz. Ali taraftarlarını ve dahası Ümeyye oğulları dışında otoritesini ilan edecek her söylemi bastırma yoluna gitmiştir. Bu nedenle kendilerini kâfir ilan eden protestocu yaklaşım olan Harici anlayışla çok fazla mücadele ettikleri bilinmektedir.¹⁹⁷ Havaricin büyük günah meselesi hakkında verdiği cevap kısa ve netti. Bu karar ümmetin bütününe en fazla da otoriteye karşı alınmış bir tavrıdır. Nitekim büyük günah meselesini de ilk defa onlar tartışmaya açmışlardı. Sırf Tahkim olayı istedikleri şekilde bir karara bağlanmadığı için kendilerini oyunun dışına atmışlar ama kılıçları ve dar zihniyetleriyle haksızlığa uğradıklarını düşündükleri bu meseleyi kökten halletmeyi kafalarına koymuşlardı. Kendileri gibi düşünmeyen herkesi tekfir etmekle beraber kanını dökmeyi de helal gören bir grubun potansiyeli böyle bir bedevi yapıya sahipti. Yoksa kimsenin boş yere akıtılmış Müslüman kanını düşündüğü yoktu. Öyle olsa Sıffin’da ve Cemel’de savaşılmazdı. Ayrıca böyle toplumsal ve siyasi meselede bütün müslümanların ve de ulemanın aynı tepkiyi vermesi gerekirdi ki böyle bir şey olmamıştır. Hariciler kâfir, Mürcie mü’min, Hasan Basri ve taraftarları münafık, Mutezile ise fasık kavramını kebir sahibi için kullanırken aslında hangi partide olduklarını ortaya koyuyorlardı. Haricilerin tutumu otoriteyi reddetmek iken, Mürcie Emevi idaresine ve bütün otoritelere çoktan boyun eğmişti.

¹⁹⁵ Aydınlı Osman, Age, s. 25

¹⁹⁶ Akyüz, Vecdi, hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Dergâh Yay. İstanbul, 1991,s. 91

¹⁹⁷ Wellhausen, Julius, Age, s. 29

Aynı ortamda aynı konuların ve olayların vuzuha geldiği bir zeminde Harici düşünüşün tam aksi olan bir söylemin konulmuş olması düşündürücüdür. Mümin olmanın hükmünü taşıyan bunu dili ile söyleyen her insanın gerek amelleri ve gerek düşünceleri bu mezhebi pek de ilgilendirmemiştir. İman-amel tartışmalarının dayandırıldığı büyük günah meselesini Mürci anlayışındaki izahı zor değildir. Onların cevapları da Haricilerde olduğu gibi kısa ve nettir. Onlar için bu mesele imanla alakalı değildir. Büyük günah işleyen birinin ağzıyla Allah'ı in kâr etmediği müddetçe imanına hâlel gelmez. Yaptığı şey ne boyutta olursa olsun kötü amelleri yüzünden hiçbir Müslüman ne küfür, ne nifak ne de fasıklıkla suçlanamaz. Onun ameli hakkındaki hükmü ise sadece Allah bilir. Böyle söylemekle hükmü kıyamete erteleyen bu kişilere Mürcie denilmiş ve bunlar kişinin amelini Allah'ın belirlediğini söyleyerek¹⁹⁸ otorite dâhil pek çok müslümanı ümmetin gözünde koruma altına almışlardır. Elbette bu tutumda siyasidir. Ancak onlar böyle demekle “toplumu pasifize etmekte ve her şeyi ertelemek suretiyle doğrunun bilinemezliği”¹⁹⁹ gibi neticeyi uyandırmaktadırlar. Olayların bu şekilde askıya alınması Emevi politikasının işine yaramıştır. “İmanın bulunduğu yerde günah hiçbir zarar vermez” iddiası pek çok açıdan siyasi yapılar için ümit verici bir tutumdur.²⁰⁰ Bu açıdan Mürci anlayışı diğer anlayışlara nazaran ümmetin bütünlüğü açısından daha toparlayıcı ve kuşatıcı bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yine de etkileri açısından değerlendirildiği zaman, hemen herkesi ümmet bilincinin dışına atan Hariciler kadar, Mürciliğin de toplumda ahlaki gevşeklikler²⁰¹ için bir başlangıç oluşturduğunu söylemek gerekir. Çünkü toplumu bu kadar yaralayan olaylara rağmen iyimser bir tutummuş gibi bunlara sebebiyet verenlere karşı mümin muamelesi ya pmak, başta toplum olmak üzere haksızlığa uğramış her kesimi görmezden gelmeyle eş değerdir.

Hasan el-Basri'nin tutumuna gelince o kebire sahibini münafıklıkla itham eder. Onun bu tavrı da siyasetedir. Vasil b. Ata'nın gerek Mürciliğin, Hariciliğin ve gerekse Hasan Basri'nin kebire sahibi hakkında fasık ve facir kavramları hakkında icma bulunduğunu söylemesine rağmen, onların fasıklığa yüklediği anlam

¹⁹⁸ Fazlur Rahman, İslam, çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s. 144

¹⁹⁹ Erkol, Ahmet, “Mutezili Düşünce ve Dinamizm ve Mutez ile Düşüncesinin İslam Toplumu Dönüştürmedeki Etkisi”, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı: 3, Sebat Ofset Matb. Konya, 2004, s. 144

²⁰⁰ Watt, W. Montgomery, Age, s. 148

²⁰¹ Watt, W. Montgomery, Age, s. 284

farklılaşmakta ve bu icmayı bozmaktadır. Yani Hariciler için küfür fasıklığı da içermektedir.²⁰² Çünkü küfür büyük bir günahdır. Ama her fasık olanın kâfir olduğunu söylemek kabul edilebilir bir şey değildir. Aynı şekilde Mürciler için mümin-fasık, Hasan Basri için münafık - fasık tabirleri fasıklıktan başka anlamlara da büründüğü için Vasil b. Ata icmanın bozulduğunu söylemiştir. Her ne olursa olsun kendi görüşünü merkeze alan mutezile mezhebinin da fasıklık olarak tanımladığı üçüncü yer de o kadar aydınlatıcı değildir. Bu yüzden Hasan el -Basri'nin ve Mutezile'nin geliştirdiği söylemleri de siyasi bir tavır olarak şöyle açıklamak daha doğrudur. Hasan Basri “münafık” ifadesiyle “insanın ful gücünü” kabul ederek ona sorumluluğunu addederek Mürci anlayışın uzantısı olan ve Emevilerce kabul gören cebri anlayışa direnmektedir.²⁰³ Diğer taraftan Harici anlayışı hiçbir şekilde kabul etmeyip, otoriteye karşı açıkça dile getiremediği eleştirisini de yapmakta ve bununla kendi konumunu otoriteden de korumaktadır. Mutezile de bundan fazlasını yapamamıştır zaten. Cemel vakasında Hz. Ali'nin mi yoksa karşıdakilerinin mi haklı olduğunu söylemek demek, Ebu Huzeyl'e göre onların kâfir veya mümin olduklarını bilemezsin demekle aynı şeydir. O iki yer arasındadır, derken ne onunla aynı safta olursun ne de kendini tamamen ondan ayrı görürsün. Böyle olunca da olayı bir karara vardırma hilesi ile kendini otoriteye karşı korumuş olursun.²⁰⁴ Tabii ki Mutezilenin bu gizli tutumu Abbasilerin hilafeti döneminde açığa çıkmıştır. Kendilerine büyük ihtimam gösteren Abbasi halifeleri döneminde siyasi tavırlarını açıkça göstermekten çekinmemeleri ve Mihne dönemi olarak bilinen utanç verici bir tarihi taşımalarına sebep olmuş böyle bir siyasi imtiyazın sonucu olarak durmaktadır.

el-Menziletü beyn'el- Menzileteyn esası hakkında söylenecekler bu kadar. Tek akılda tutulması gereken, bu esasın siyasi olaylardan teşekkül ettiği ve sonra da itikadi alana taşındığıdır. Ve bu noktada bir görüş beyan eden bütün fırkalar, her aradığını bulabileceğine inandığı Kur'an ve sünnet kaynağını fütursuzca kullanmış, ayetin olmadığı yerde hadisi, hadisin olmadığı yerde kendi tahayyülünü uyduruk bir senedle peygambere dayandırarak toplumu kabule zorlamıştır. Bu ve bunun gibi pek çok esasta aynı şeylere rastlanmaktadır. Ayrıca el - Menzile esası tamamen İslam

²⁰² Aydınli. Osman, Age, s. 57-58

²⁰³ el-Cabiri, Muhammed Abid, Arap İslam Siyasal Aklı, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, s. 410-411

²⁰⁴ Watt, W. Montgomery, Age, s. 285-287

toplumunun kendi iç problemleri çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Yani bu esasta başka milletlerin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Dahası ortada henüz felsefeyle ilgili tercümelere vakıf olan birileri de yoktur.²⁰⁵ Yani bu esas diğer toplumların ve felsefi akımların etkisinden en uzak olanıdır.

b. Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi

Semavi bir din olarak İslam, kuşattığı coğrafyalar kadar; fikirlere, duygulara, eylemlere, insana ait her yapıya hitap edebileceği evrensellik ideasıyla dopdoludur. O, bir millete ait olmamıştır ya da kendisiyle ilk kez muhatap olan peygambere. Teşekkülü itibarıyla tek taraflı oluşmuş bir söylemi de yoktur. Çünkü vahy sadece Allaha gelen tek taraflı beyan olma düşüncesinden uzaklaşarak, insanın Allah'a bir yükselme çabası anlayışına dönüşmüştür.²⁰⁶ Bu anlayış, doğrusu vahyin gerçek niteliğini ortaya çıkaran önemli bir adımdır. Hele ki insanın kendinden yola çıkarak Allah'ı tanıması düşünülecek olunursa. Semavi olması ise onun Tanrısal bir kaynağa ait olduğunu açıklamak içindir. Vahy, evet Allah'tan gelen bir beyandır. Ama Allah sadece insanların zihinleriyle ve dilleriyle kendilerini beyan etmelerine vesile olacak, onlara kendilerini anlatacak bir beyanı sunmuştur. Bu açıdan vahy insani bir beyandır. Zamanla ve toplumsal olguların etkisi ile oluşan kutsal inancı ise dini bir hüviyet kazanarak toplumsal bir norm haline gelir. Bu da, nesiller boyu toplum içinde dokunulmaz alanlar oluşturur. Antropolojik söylemle dini hayattan çıkaran düşünce,²⁰⁷ dini insan da yakın kılan bir düşüncedir. Kur'an'ın en başından beri toplumsal olgulara paralellik arz eden teşekkülü, tamamlanmasından sonra da kendisiyle ilgili olarak gelişen ilimlerin şekillenmesinde ve tevarüs etmesinde de görülür. İslam düşünce geleneğinde tartışıla gelen sorunlar toplumda tartışılan konuları kapsar. El-Menzile esasında görüldüğü gibi “Halk'u-l Kur'an” tartışmaları olarak bilinen bu meseleye de aynı perspektiften yaklaşacağız.

Halk'u- Kuran meselesi ile ilgili olarak ilk kez Kur'an'ın yaratılmışlığından söz edenin hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen ama hakkında bazı spekülasyonları n

²⁰⁵ Aydın, Osman, Age, 61

²⁰⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev: Mehmed Emin Maşalı, Kitabiyat Yay. Ankara, 2001, s. 293

²⁰⁷ Atay, Tayfun, Age, s. 26

anlatıldığı Ca'd b. Dirhem adında bir zata ait olduğu belirtilmiştir.²⁰⁸ Yine biz meseleyi ortaya çıkaran kişinin bu zat olup olmadığı konusundaki tartışmalara girmeden meselenin toplum tabanında çokça tartışılan bir mesele olarak nam salmış olduğunu söyleyebiliriz. Ca'd b. Dirhem'in Şam'da dile getirmiş olduğu Kuran'ın yaratılmışlığı sözü yüzünden Emevi halifesi Hişam b. Melik'in emriyle kötü bir biçimde öldürüldüğü²⁰⁹ bilinmektedir. Otoritenin düşünceler karşısında hiçbir şekilde aman vermedikleri görülmektedir. Bu düşüncenin otorite tarafından desteklenmemesi ise muhtemelen siyasi anlamda yarattığı etkiden kaynaklanır. Emevi idaresi cebri görüşü benimsemekte ne kadar taraftar olmuşsa diğer görüşlere karşı o oranda hoşgörüsüz davranmıştır. Abbasi dönemi ise Emevi politikasının Kelamullah anlayışının tam karşısında olan Mutezili görüşü benimsemiştir. Onların da bu görüş dışındakilere nahoş davrandıkları bilinmektedir. Bu durum Kelamullah tartışmalarının teşekkülünün siyasi çekişmelerden ve iç etkilere kaynaklanmış olduğu iddialarını güçlendirmektedir. Ayrıca Kelamullah konusunda hâkim olan unsurun kebre meselesinin bir uzantısı olduğunu da rahatlıkla görebiliriz. Kebra meselesinde cebri tutum nasıl ki müslümanlar arasındaki çekişmeleri bilinemez ve yorumlanamaz şekilde açıklayıp askıya almışsa ve bununla Emevi otoritesini dokunulmaz kılmışsa, Kelamullah tartışmalarında da Kur'an'ın anlaşılmasını imkânsız kılmaya çalışmıştır. Bu yorum şekli ile insan için var olan din yerine din için var olan insan şekli çıkmıştır.

İslam toplumunun başlangıçtaki tavrı, Kur'an'ı götürdüğü toplumlara en üst düzey bir metin olduğu inancını yerleştirmek olarak görüldüğünde²¹⁰ bu toplumlarla kaynaşı noktaları oluşturma çabasına girdiği görülür. Bu gayretin sonucunda ise pek çok düşünüş şeklinin açığa çıktığı söylenebilir. Meselenin kelimacılar üzerindeki boyutu farklı, mutasavvıflar üzerindeki boyutu daha farklı bir söylem etkisi oluşturmuştur. Ama İslam dininin savunusunu yapan kelimacıların bizim için bu meseleyle ilgili boyutu önemlidir. Daha önce de söylendiği gibi kelam, toplumsal ihtiyaçlara binaen geliştirilmiş metodik bir söylemdir. Dinler arası bir diyalog ve tartışma geleneğinin uzantısıdır.

²⁰⁸ Watt, W. Montgomery, Age, s. 305

²⁰⁹ Esen, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el - Hayde, Araştırma Yay. Ankara, 2005, s. 12

²¹⁰ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Age, 293-294

Yaygın bir görüşe göre Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili tartışmalar başka toplumların ve dinlerin etkisiyle oluşmuştur. Hristiyanlığın üç üknum öğretisi hatırlanacak olunursa, Kelam sözcüğü Hz. İsa için verilmiş bir vasıftır. Bu vasıfla onu Tanrılaştırma faaliyetine girişilen İznik konsilinde alınan karar etkili olmuş ve ona Allah'ın konuşma sıfatı bahşedilerek Tanrısal bir yön verilmiştir. Teslise dayalı Hristiyan akidesi İsa'yı Tanrının kelimesi ve oğlu olarak adlandırmaktadır. Hristiyanlığın siyasi olarak yorumlanabilecek Hz. İsa'yı Tanrılaştırma kararı, kilisenin otoritesini halkın ve hukukun üstünde tutma anlayışından ileri gelir. İsa'yı eleştirmek Tanrıyı eleştirmekle bir tutulur ki, kilise de kendisini bu sayede dokunulmaz kılmıştır. Bu iddianın izlerini tartışmaların içeriğinde de görebiliriz. Nitekim mezhepler birbirlerine delil getirirken Hristiyanlık yaklaşımını da delillerinde kullanmışlardır. Bu tartışmaları ileride göstereceğiz. Ancak sırf delil olarak kullanılmış olması meselenin Hristiyan geleneğinden türediği anlamına gelmez. Bu sadece dış sebeplerden bir olarak görülebilir. Şöyle ki bu anlayışı yıkmak ve İslam dinini yaygınlaştırmak için Mutezilenin çok fazla mücadele ettiği bilinmektedir.

Kelam tartışmalarını belirten diğer bir etmen de Allah'ın konuşup konuşmadığı ve konuşuyorsa nasıl konuştuğu şeklindeki ayrıntılarla ilgilidir. Kur'an'da Allah'ın konuşmasına göndermede bulunan pasajların olması ve bu ayetlerle ilgili konuşmaların şeklini bazen zahiri bazen de saklı anlamlar çıkarmak suretiyle kelimcilerin ve müfessirlerin yorumladıkları bilinir. Kelamcılar vahyi Allah'ın konuşması olarak ele almışlardır.” Allah'ın peygamber ve velilerine ilka edilen ilahi kelimeye vahiy denir.”, “Allah'ın nebi ve resullerine irade ettiği bilgileri kelam, söz ve mana olarak bildirmesidir.”, “Allah'ın iradesinin söz şeklinde ifadesidir.”²¹¹ Bu tanımlar kaynağı Allah'a dayana sözlerin hepsini vahiy olarak nitelemiştir. Bununla beraber vahiy ile ilgili tanımların hemen hepsinde onun bazı seçilmiş kişilere indiğini belirten ifadeler kullanılmaktadır. Vahiy kavramının belirli bir kesimi kapsaması ise bütün insanların böyle bir dil ifadesini bilmemesini mümkün kılmaktadır. Çünkü vahiy bu tür bir anlayışla günübürlük yaşayan insanı iletişimin dışında tutmaktadır. Böylece sanki kulun Allah ile konuşmasının kapısı kapatılmıştır. Tabii vahyin şekli

²¹¹ Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s. 46–48

belirleyememek de bu konunun bir sır olarak kalmasını kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle vahyin bir insan olan peygambere hitabı nasıl kabulleniliyorsa insanların da Allah ile konuşmasını ya da onun insanlarla konuşmasını mümkün kılacak başka ifadelerin varlığını kabul etmek gerekmektedir. Kur'an bu konunun önünü açmıştır. Orada insanların genelini kapsayacak bir Allah - insan diyalogunun anlatıldığı ifadeler bulunmaktadır.²¹²

Allah'ın insanla birbirinden farklı üç ayrı dil kullanarak iletişimde bulunduğu belirtilmektedir. Bu dil, Kur'an'da Şura/51'de geçtiği şekliyle “sezgisel dil (vahy yolu ile), örtülü dil (perde arkasından konuşma) ve sözlü dil”, olup, bu iletişimde kullanılan araçlardır.²¹³ Ayette Allah'ın insanla olan iletişiminden bahsedilirken, burada araç ne olursa olsun onun kullarıyla olan ilişkisinin kesintisiz olduğunu ve hiçbir zaman kullarından bigâne olmadığını göstermek içindir. Ya bir peygamber vasıtasıyla, ya da hayata bahşedilen harikulade kanunların işleyişi vasıtasıyla Allah, insanla konuşmaktadır. Onun konuşmasının şekil olarak izahı mümkün değilse bile konuşmaktadır. Ayette sıralanan iletişim araçlarının hepsi kapsam itibarıyla insana yöneliktir. Ama bu dil araçlarından vahyin sadece seçkin bir gruba ait edildiği görülür. Bu Allah'ın sadece peygamberlere has kıldığı özel bir anlama bürünmüştür. Belki de buradaki amaç peygamberlere indirilen şeyin, hiçbir şekilde zan, sezgi ve his gibi yanılma ihtimali taşıyan insani duygularla karıştırılmamak için söylenmiştir. Çünkü vahyedilmiş olmak demek kendisinden kuşku duyulmayan yakını bilgi niteliğini taşımak demektir. “Peygamberlere indirilen” deyiminin vahy kelimesi için kullanılması da farklı bir anlam dairesi sunmaktadır. Burada indirilmek ifadesi konuşma şeklinin çok daha ötesinde bir mesaj taşır. Allah'ın peygamberle konuşması ya da insanla konuşması karşılıklı bir sohbet niteliği değildir. Onun yüceliğine binaen, ondan gelen insana yukarıdan indirilmiş gibi ifadelerle tazim edilmektedir. Bu, sadece olayın somut bir anlatımıdır. Allah'ın kel am sıfatından bahsetmenin niteliğinden bahsetmek kolay olmasa da, onun bir şekilde insani araçlar yaratarak bu konuşmayı gerçekleştirdiğini düşünebiliriz. Nitekim vahy dışında Allah'ın söze yansıtmadığı ama akla ve ruha hitap edecek neviden insanla diyalog a girdiği en eşsiz

²¹² Aslan, Abdulgaffar, Age, s. 48

²¹³ Yar, Erkan, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili”, Tabula Rasa, Felsefe -Teoloji, Yıl:2, Sayı:5, Mayıs-Ağustos 2002,

konuşma biçimi, yarattığı kâinattır. Müslümanların Allah'ın konuşması ile ilgili Kur'an'da bulunan bazı ayetlerden haberdar oldukları kesindir. Ancak bu konuda Hz. Peygamber döneminde bir tartışma vuku bulmamıştır. Muhtemelen peygamberin gaybi konularda çok fazla yorum yapmaması ve bu konuların çok fazla merak edilmemesi gerektiği yönündeki telkinleri buna sebep olabilir. Ya da toplum henüz böyle tartışmaları yapacak kadar zihni gelişmelerin yaşandığı bir seviyede olmayabilir. İlk müslümanların iç problemleri düşünülecek olunursa böyle tartışmalar askıda da kalmış olabilir. Çünkü onlar daha çok fethetme, devlet kurma, sınırları genişletme ve sosyal sorunlarla yeterince meşguldürler.

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ile ilgili meselenin Hristiyan düşüncesinden teşekkül ettiği yönündeki tartışmaların kaynağını belirtmek istememizin nedeni tamamiyle toplumsal değişim ve etkileri problemlerin oluşumunda gösterebilmek içindir. Allah'ın varlığı ve birliği noktasında son noktayı koyan İslam din i, Kur'an'da Hristiyanların içinde bulundukları inancı, müslümanların gözünde çürütmüştür. Onların "Allah'ın Kelimesi" olarak baktıkları Hz. İsa, "Kelamullah" olarak bilinen İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'dan bu isimlendirmeye ayrılır.²¹⁴ Allah'ın kelimesi demekle onun ilahi sıfatını bir insana yakıştırmak şeklindeki bu algılayışa müslümanların tepkisi çok gecikmemiştir. Kelam sıfatı ezeli ve ebedi olan Allah'a mahsus olup, hiçbir insana peygamber dahi olsa verilmesi mümkün olmayacak bir sıfattır. Böyle demekle müslümanlar kelam sıfatını Allah'tan başka bir şey için kullanmayı hoş görmediklerini belirtmişlerdir. Ancak yine de kendileri açısından ortada tartışılması gereken sancılı bir konu vardır. Bu da Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın neliği yönündedir. Bu sıfatı hiçbir şeye atfetmeyen müslümanlar Allah'ın kelamı için ne demelidir? Eğer Allah ezeli ise sıfatları da ezelidir. Kur'an Allah'ın konuşması ise, o da ezeli olmak durumundadır. İşte Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili tartışmalar Allah'ın sıfatları üzerinde tartışmak anlamına gelir. Kelamcılar arasında bu konuya ilişkin iki tür yorum geliştirilmiştir. Bunlarda ilki, Allah'ın kelamı Kur'an'ın sonradan ortaya çıktığını iddia edenler, diğeri de onun ezeli kabul edenlerin geliştirdiği yorumlardır. Tartışmaların boyutu ise sıfatların ezeliliği noktasında Allah'ın zatıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

²¹⁴ Watt, W. Montgomery, Kur'an'a Giriş, çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s. 192

Mutezile âlimlerinden Kadı Abdulcebbar'ın “Şerh'u Usul'i-l Hamse” adlı eserinde Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili görüşleri sıralar. Haşeviyye yani As habû'l-Hadis'e göre, okunan Kur'an, mushafta yazılı olan Kur'an, mahlûk ve muhdes değil, Allah'la beraber kadimdir. Küllabiye'nin görüşü de aynı doğrultudadır. Onlara göre Kur'an, Allah'ın zatıyla kaimdir. Bundan sonra mensup olduğu mezhebin, yani Mutezilenin bu konudaki görüşüne değinir. Onlara göre Allah'ın sözü ve vahyi olarak kullanılan Kur'an, yaratılmıştır ve muhdestir. Allah onu peygamberine onun nübüvvetinin delili olarak vermiştir. Bize ise haram ve helal ile ilgili hükümler ile hamd, şükür ve takdis gibi fiilleri bilmemiz için gönderilmiştir.²¹⁵

Eş'ari'nin de “İbane” adlı eserinde bu konuyla ilgili bir teori geliştirdiği görülmektedir. O Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğunu söylemekte ve bunu “göklerin ve yerin onun emriyle ayakta durması” ayetine dayandırmaktadır. Çünkü emir ve yaratma birbirinden ayrı şeylerdir. Yaratma olgusu içerisine bütün yaratılmışlar dâhilken, emir yaratılmışların dışındadır. Bu da Allah'ın emri olan Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna delil olarak Eş'ari tarafından öne sürülmüştür. Aynı çerçevede Eş'ari'nin yukarıda delil olarak kullandığı “*elâ lehu'l-emr'u ve'l-halk'u*” ayetini pekiştirmek için başka bir ayet kullanır. O, bazı kimselerin Allah'ın Cebrail ve Mikail'i diğer meleklerden ayrı olarak zikretmesini onların farklı olmadıklarına dayandıranlar için açıklamada bulunur. Bu ayette Eş'ari'ye göre Allah melekleri sıralamış, ama Cebrail ve Mikail'i bunlara dâhil etmemiştir. Bunun anlamı ise Allah Cebrail ve Mikail haricindeki melekleri zikretmiş sonra onları söylemiştir. Yani onlar için bir tahsis kullanmıştır. Oysa “*elâ lehu*” ayetinde bir tahsis olmayıp, yaratma ve emr kavramı iki ayrı fiil olarak kullanılmaktadır. Eş'ari'nin “*bir şeye ol dediğimizde o hemen oluverir*” ayetini de bu konuda delil gösterdiği görülür. Ona göre eğer Kur'an mahlûk ise Allah ona ol diyecektir ki söze söz denilemeyeceğinden bu mantıklı değildir. Bu da Kur'an'ın mahlûk olmadığını göstermektedir.²¹⁶

Bu tartışmalar, Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili birbirinden farklı iki yorumu içermektedir. Eş'ari öğretisi getirdiği deliller ışığında Kur'an'ı muhdes olmayan bir söz olarak bağlamış ve Allah'ın kelamının kendisiyle kaim olduğunu belirtmiştir.

²¹⁵ Abdulcebbar, Kadı, Şerhu'l-Usulü'l- Hamse, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mısır, 1998, s. 527 –528

²¹⁶ Eş'ari, Ebu'l-Hasen, el- İbane fi Usul'i- Diyane, Beyrut, 1991, s.39

Emretmek fiili sözlü bir eylem olarak gerçekleşmiş olup Allah'ın kendisine sonradan kazandırdığı düşünülmeyen bir konuşmasını göstermektedir. Kur'an eğer Allah'ın kelamı ise onun zatından ayrı olmayan kelam sıfatıyla söylenmiştir. Bu yüzden yaratılmamıştır.

Mutezili bakış açısı ise Kur'an'ı daha ziyade insana indirgediği bir tutum içerisindedir. Yaratılmışlık vasfı ile muhataplarına daha yakın olan Kur'an, Eş'ari gelenekte Allah'ın sıfatlarına kayarak onun zatıyla ilişkilendirilmiştir.²¹⁷ Bu da onun anlaşılmasını yok eden tavırları ortaya çıkarmıştır. Müteşabih ayetlerin anlamının sadece Allah tarafından bilinebilirliğini izah eden tutumda da aynı izleri görmek mümkündür.

Halk'ul-Kur'an, meselesinin sıfatlar meselesi olduğundan söz etmiştik. Mutezile mezhebi her şeyden evvel geliştirdiği Tevhid esasıyla tenzihçi bir fırka olarak isim yapmıştır. Sıfatların hepsi ni Allah'ın zatıyla var olduğunu kabul eden Mutezile, şayet “sıfatlar zattan ayrı olsalardı kadim olmaları gerekirdi, bu da kadimlerin çoğalmasından başka bir şey değildir”, anlayışından hareket etmişlerdir.²¹⁸

Kadı Abdulcebbar sıfatlar konusundaki bu tenzihçi tutumu şöyle açıklar: “Hristiyanlar derki, Allah bir cevherdir ve üç uknumdur. Bu üç uknum baba, oğul, kutsal ruh; baba, Allah'ı; oğul, kelimeyi; kutsal ruh da hayatı kasteder. Onlar Allah'ın tek bir cevherde üç uknum olduğunu söylerler. Onlar zatın t ek bir cevher olmasına rağmen sıfatlarınca çoğaldığını söylemektedirler. Hâlbuki Allah, sıfatların çoğalmasıyla çoğalmaz. Mesela Allah güçlü olması yönünden bir uknum, mürid olması yönünden bir uknum olmaz. Bu durumda uknumlar anlayışı sıfatlar anlayışına dönmektedir. Böylece hayat ve kelime kadim olmak durumunda kalırlar.”²¹⁹ Mutezilenin kadim olmayan Kur'an görüşünün arkasındaki problem budur. Ehli Tevhid kendisini Hristiyanlığa ve Tanrı kavramında ortaklık ve benzerlik olan düşüncelerle savaşmaya adanmıştır. Amaç İsa'yı ezeli kelimesi olarak gören Hristiyanlık ilkesini reddetmektir.

²¹⁷ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Age, s. 294

²¹⁸ Harputi, Abdullatif, Tenkihu'l Kelam fi Akaid-i Ehli İslam, çev: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yay. Elazığ, 2000, s. 172

²¹⁹ Abdulcebbar, Kadı, Age, s. 291

Mutezile giriştiği mücadelede Kur'an'ın kadim olarak yorumlanmasına sebep olan ayetleri tevil ederek yorumlama yöntemine başvurmuşlardır. Müşebbihe'nin "Allah Musa ile konuştu" şeklindeki ayeti Allah'ın insanlardaki gibi bir konuşma organı olduğuna karşın açıklamalarına karşın onlar yaratıcıyı yaratılana benzeten herkesi küfürle suçladılar.²²⁰ Böylece Allah'ı bir şeye benzemekten men eden tenzihçi bir mezhep oldular.

Eş'ariler ise Allah'ın sıfatlarının "zatının ne aynı ne de gayrı olduğunu" kabul etmiştir. Bu sıfatlar onun sadece zatına zaid yani eklenmiştir ve hepsi kadimdir.²²¹ Kalam sıfatı içinde bunu ifade eden Eş'ariler buradan Kur'an'ın ezeli olduğu anlayışına yönelerek kendileri gibi düşünmeyen Mutezili düşünürleri de eleştirmekten geri durmamışlardır. Eş'ari, bununla ilgili olarak kitabında şu pasajı verir. "Cehmiyye aslında Hıristiyanların söylediğini söylemektedir. Onlar Allahın kelimesi olan İsa'yı Allah'ın Meryem'in karnın a üflediğini iddia ederler. Cehmiyye daha de ileri giderek Allah'ın Musa ile ağaçtaki konuşmasına dayalı ayeti, Allah'ın kelimesinin ağaçta ter edinmiş bir mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Sanki ağaç onu kuşatmıştır. Ağaç bu sözle mütekellim olmuştur. Eğer Allah'ın kalamı ağaçta mahlûk olursa, yani onda yaratılırsa, o da mahlûk olur."²²²

Bu ve bunun gibi söylemler ışığında oluşan Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili problem hakkında son olarak şunu belirtmekte fayda vardır. Bu problemin oluşmasında sadece diğer dinlerin etkisi söz konusu değildir. Kur'an bizzat kendini tanımlarken "kadir gecesinde indirilmiş olduğu" (97. Kadir, 1), Levh -i Mahfuzda bulunduğu (85. Buruc, 2), gibi tarihi bir çerçeveyi sunmaktadır. Watt'ın da değindiği üzere bu kullanımlar şayet Kur'an'ın önceden var olduğuna dayandırılırsa, insan hayatındaki her olayın da önceden tespit ve tayin edilmiş anlayışını ortaya çıkaracağını düşünmek gerekir.²²³ Bu yüzden Mutezili düşüncenin daha özgürlükçü ve daha insani bir boyuta hizmet ettiğini syleyeb iliriz. Ammara, Mutezilenin tenzihe dayalı tevhid anlayışını insanın özgürlüğüne önemli katkı sağlayan bir başarı olarak addetmiştir. Ona göre bu gaye İslam dininin de amaçlarından en önemlisidir.

²²⁰ Ammara, Muhammed, Mutezile ve İnsanın zgrlğ Sorunu, Age, s.

²²¹ Harputi, Abdullatif, Age, s. 173

²²² Eş'ari, Ebu'l-Hasen, Age, s. 41

²²³ Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Age, s. 306

Çünkü İslam “mücessem Tanrılarının emenliğinden insanları kur tarmak için gelmiştir.”²²⁴ Tevhit esası da bu amaca hizmet etmektedir.

Kelamullah tartışmalarında ileri sürülen iki önemli yorumu verdik. Genel olarak Kelamullah tartışmasına katılanlar arasında onu ilk kez ortaya attığı iddia edilen Ca’d b. Dirhem, öğrencisi Cehm b. Safvan ve ihtilaflı bir şekilde öne sürülen Ebu Hanife ve Mutezile âlimleri bulunmaktadır. Ebu Hanife hakkındaki ihtilaflar ise kendisine Kur’an mahlûk mudur, diye sorulduğunda “evet mahlûktur, Allahtan başka her şey mahlûktur” cevabına binaen verilmiştir. El-Askeri’nin bu iddiasında yalnız olmadığı ve kendisiyle beraber, Ahmed b. Hanbel, Buhari, ez-Zahiri’nin de aynı görüşte olduğu belirtilmektedir. Ancak Hatib’ul Bağdadi Ebu Hanife’nin bu şekilde itham edilmesine karşı çıkarak, onun böyle bir görüşe sahip olmadığını belirtmiştir. Fıkh-ı Ekber eserinde Ebu Hanife’nin Kur’an’ın mahlûk olmadığını iddia ettiği belirtilen ifadeleri şöyledir:

“ Bizim Kuranı dile getirmemiz, telaffuzumuz, onu okumamız, mahluk, yani yaratılmış olduğu halde, Kur’an gayri mahluktur, yaratılmamıştır. Allah Teâlâ’nın Kur’an’da zikrettikleri; Musa (a.s.) v.d. Firavun ve İblis’ten hikâyedir. Gerçekte bunlar, onlar hakkında haber vermektir. Yüce Allah’ın keliması yaratılmış değildir. Hâlbuki Musa (a.s.) v.d. yarattıklarının kelâmı, sözü yaratılmıştır. Kur’an yüce Allah’ın kelimasıdır ve o, Onun keliması (sıfatı) gibi kadimdir.”²²⁵

Ebu Hanife’nin Kelamullah hakkındaki bu izahı, onun açıkça Kur’an’ın mahlûk olmadığını ifade etse de örtülü bir şekilde Kur’an mahlûktur anlayışını da kapsamaktadır. O Allah’ın kelâm sıfatını mahlûk kabul etmemiş, ancak Kur’an’ı verdiği haberlere bakarak onları yaratılmış addetmiştir. Okuduğumuz şeyin yaratılmış olması anlamına gelen bu ifadeler aslında Kur’an mahlûktur anlamına gelmektedir. Ama bu açıkça kabul edilmiş bir ifade değildir. Belki de bu duruma dönemin siyasi baskısı ve Mutezili anlayışlara hor bakılması neden olmuştur.

Bu anlayışlar içerisinde önemle belirtilmesi gereken ve üçüncü bir yol olarak çıkmış başka bir görüş daha vardır. O da Maturidi kelamcılarının İbn Küllab ve

²²⁴ Ammara, Muhammed, s. 91

²²⁵ Esen, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el - Hayde, Araştırma Yay. Ankara, 2005, s. 13–14

arkadaşlarının geliştirdiği, kelim -nefsi ile kelim -ı lâfzî şeklinde yaptıkları ayrımıdır. Ehl-i Sünnet anlayışından çok daha fazla şeyi ihtiva eden bu anlayışa göre kelim -ı nefsi manayı, kelim -ı lâfzî ise kullanılan sesleri ifade etmektedir. ²²⁶Bu ayrım aslında tartışmaların da özünü oluşturmaktadır. Ebu Hanife'nin görüşü tahlil edilecek olunursa onun da aşağı yukarı aynı şeyi ifade etmek istediği görülecektir. Bu ayrımla Maturidi Kelamullah anlayışı Kur'an'daki sesleri ve harfleri yaratılmış kabul etmekte ama nefsi kelamı yaratılmış olarak addetmemektedir. Bu şekilde İbn Küllab'ın geliştirdiği yorum Hanefi yorumunun başka bir uzantısıdır ve çok fazla bir yenilik getirmemiştir. Ama Ahmed b. Hanbel'den farklı olarak harf ve işaretlerin de kadim olduğu anlayışından ayrı bir yol takip etmiştir.

Mutezili görüşçe kabul edilen Kur'an'ın yaratılmışlığı ifadesine ve Allah'ın sıfatlar konusuna Şia, Havaric ve Mürcilerden bir kısım da katılmıştır. ²²⁷Nitekim Havaric ve Şia'nın bu konu da Mu'tezili düşünceye yakın olması anlamlıdır. Havaric, zaten mevcut otoriteleri reddetmektedir. Şia'nın ise Ehl-i Beyt'i tanınması her zaman takip ettiği bir tutumdur. Ancak Şia'nın sadece Zeydiyye kolu bunu tasvip etmektedir. Bu mesele Harun Reşit döneminde en fazla tartışılan konu olmuş, Me'mun döneminde ise resmi bir söylem olarak benimsenmiş ve benimsettirilmiştir. ²²⁸

Siyasi şartlar el verdiği ölçüde esaslar, değişik düşüncelere hizmet etmiştir. Nitekim bu esasın dış etkenlerden olduğu kadar iç etkenlerde n de etkilendiği açıktır. Meselenin başlangıç noktasını iç etkenlere bağlayanlara göre tartışmalar, büyük günah meselesine dayandırılmaktadır. ²²⁹Cemel- Sıffin olayları dönemi büyük günah meselesi kaza-kader, gibi tartışmaların kaynağı durumundadır ki bu dönem yabancı tesir ihtimalini yok eder. Bu problemin siyasi alanda otoritelerce kullanılması göz önüne alındığında, ne zaman ortaya çıkmış olursa olsun tarihteki olaylardan büyük oranda etkilenmiş olduğu söylenebilir. Kur'an'ı yaratılmış yâda yaratılmamış olarak addeden mezheplerin her zaman için sloganlarını otorite anlayışına birer hizmet olarak sunmaları yeni bir şey değildir. Mutezile mezhebi özgürlükçü yapısına rağmen

²²⁶ Esen, Muammer, Age, s. 34

²²⁷ Esen, Muammer, Age, s. 19

²²⁸ Aydın, Osman, Age, s. 165

²²⁹ Esen, Muammer, Age, s.11

Abbasi halifelerinin desteğini aldıkları vakit toplumu kendi doktrinlerini kabule zorlamışlar ve aksini iddia edenlere zulmetmişlerdir. Bunlardan biri de Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen, bu yüzden de zorluk ve sıkıntılar çekerek mihneye maruz kalan Ahmed b. Hanbel'dir.²³⁰ Aynı şey sadece Abbasi halifeliği için geçerli değildir. Emevi otoritesinin de bu durum karşısında onlardan aşağı kalır bir yanı yoktur.

c. Kader Meselesi

Kader, lügatte; “ölçme, güç yetirme, kaza ve hüküm, ölçerek, takdir ederek tayin, her şeyin olduğu gibi kılınması, rızkı daraltma” ve yine “ezelden ebede kadar Allah'ın irade ettiği külli hüküm” ve “ezelden ölçüp biçip hüküm verme” fiilini tanımlar.²³¹ Kader meselesi, kelam problemlerinin en çetrefil konularından biridir. Bu mesele aslında pek çok toplum tarafından farklı şekillerde yaşanmış ve tanımlanmıştır. Konu itibari ile insan aklının ve toplumsal unsurların etkisinden kopmuştur. Yani tek bir millete ait bir düşünme yapısı değildir. Akıl ister istemez belirsizlikler ve umutsuzluklar karşısında bilinemez olanın gölgesinden kaçmakta, ama yine kendini bu bilinmezliğe teslim edebilmektedir. İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan kader meselesine gelince, konuyla ilgili söylemlerin oluşmasında en büyük etkenin, iç faktörlerden kaynaklandığı düşünülecek olunursa bunu, bu toplumun geçmişten geleceğe pek çok unsurunu dâhil etmeden anlamanın yolu yoktur. Tecrübeler yaşamlara, yaşamlar sözlere, sözler ise daha zengin ifadelerle kabul edilmiş kanaatlere yani bilgiye dönüşürler. Toplumlar ise sadece oluşturulmuş kanaatlerin gölgesinde yaşarlar.

İslam düşünce yapısı oldukça kaderci bir toplumun içerisinde neşv-ü nema bulur. Bu toplumda insan bütün varlığını ve hayatını zamana borçludur. Onun çevresinde dönen bu zaman elinde avucundaki her şeyin belirleyicisi ve tayin edicisidir. Bu anlayış “dehr”²³² olarak bilinen ve Kur'an'da da kendisinden değinilen anlayıştır. Belirtilen ayette “onlar: “dediler ki: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayatımız

²³⁰ Esen, Muammer, Age, s. 38

²³¹ Akbulut, Ahmet, Age, s. 284

²³² Watt, W. Montgomery, Age, s.108

yoktur, yaşarız ve ölürüz, bizi helak eden dehrden başkası değildir .”²³³ Yaşamlarını borçlu oldukları zamanı, Tanrısal bir nitelik arz ederek nitelendiren bu anlayışa sahip insanlar etten ve kemikten başka bir şeye bürünemez. Ona bu nefesi zaman vermiş ve o alacaktır. Onun anlam dünyasını yine bu zaman tayin etmiş, haklı ve haksızlığını o belirlemiştir. Bu yüzden itiraz edemez. Yeni din İslam, toplumun zamanla kısıtlı varlık anlayışını ellerinden alarak, tayin edilmiş haklarını Allah’a atfetmiştir. “Allah her şey için ölçü (kader) koymuştur.”²³⁴ “Geceyi ve gündüzü Allah takdir etmektedir.”²³⁵ “O, (her şeyin) biçimini, özelliğini ve süresini belirleyip, hedefini gösterdi”²³⁶ Kur’an’ın insanların üstünlük atfettikleri şeyleri Allah’a tahsis etmesi kullandığı bir yöntemdir. Yoksa yukarıda geçen el pençe durulmuş bir anlayış kabul ettiği yoktur. Bilakis onları zamanın hapsinden kurtararak özgür kılmıştır. Ama ifadelerde bulunan sadece özne değişikliği kaderle ilgili tartışmaların çeşitli boyutlarda tartışılmasına yol açmıştır. Tabi bu yorumlara İslam dini ile yeniden vücut bulmuş bir toplumun siyasi ve sosyal alanda yaşadığı çalkantılı dönemler de eklenmelidir. Her ne kadar Kur’an, müşrik bir kabileye indirgeyerek açıkladığı kader anlayışını, sonradan çıkacak tartışmalara açık bir kapı bırakacak şekilde izah etmişse de, insanın fiil gücünü Allah’a tahsis etme yöntemiyle onu zayıf bir birey olarak yorumlamamıştır. Varlığını ve gücünü Allah’a dayandırması gerekliliği Kur’an’a göre bir zafiyet teşkil etmez. Aksine bireyin kendisinden sorumlu olduğu tek şey zamanlar üstü bir varlık anlayışıyla güçlendirilmiştir. Ondan istenen sorumluluk bilinci, ona verilen güç ve irade ile dengelenmiştir. Bu konunun da Kur’an’da belirtilmiş olduğunu bilmek gerekir.

Kader kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarına binaen Fazlur Rahman şunları dile getirir. “Kur’an’daki kader anlayışı, insan davranışlar da dâhil, her şeyin önceden ilahi olarak takdir ve tespit edilmesi olarak yorumlanmıştır. (nitekim Batının İslam anlayışı bunun dışında kalmıştır.) Bunun, Kur’an’ın kader anlayışının basit bir şekilde yorumu olduğu açıktır. Aslında kader “ölçmek” demektir, ifade ettiği mana ise şudur; yalnız Allah mutlak ve sonsuz olduğu halde, diğer bütün mahlûkat yaratılmışlık damgası olan “ölçülme” özelliğini taşır. Bu kabiliyetlerin alanı, insanda

²³³ 45. Casiye / 24

²³⁴ 65. Talak / 3

²³⁵ 73. Müzemmil / 20

²³⁶ 87. A’la / 3

olduğu gibi çok geniş olabilse onların bir sonu vardır. Kur'an bu kabiliyetlerin bizzat fiile dökülmelerinden bahsetmiyor; konu ettiği, bu kabiliyetlerin kendileridir. Kur'an'a göre, Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını ("emr" veya "hidayet"), mahiyeti (nature -tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir düzen içerisine girmiş olur ve âlemde bir etken (faktör) durumuna geçer.

Evrendeki her şey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği, yani Allah'ın emrine doğrudan doğruya uyduğu için, tüm evren müslümandır. Yani Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır. Çünkü Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim kabiliyeti kendisine verilen tek varlık odur. Diğer bütün varlıkların mahiyetine yazıldığı gibi, bu emir, insanın kalbine yazılmıştır.”²³⁷

Kader meselesi ile ilgili Hz. Peygamber döneminde herhangi belirgin bir olaya ulaşılmamaktadır. Ancak kendinse isnad edilen bazı hadisler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bir hadiste “... Sizler benden sonra bencillik göreceksiniz. Bana ulaşınca kadar sabredin”²³⁸ dediği rivayet edilir. Buna benzer pek çok hadisin bulunduğu doğrudur. Hadisteki mesaja bakılacak olunursa iradecilerin hışmına uğranılacağı dönemler nitelendirilmektedir. Bu da böyle hadislerin siyasi ortamda halkın tepkisini bastırmak için İslam tarihinde çokça kullanılan bir yöntemdir. Çünkü bu toplum metin geleneği ile sıkı sıkıya bağlıdır ve Kur'an ve sünnete karşı bir hayli duyarlıdır. Bununla beraber halife Hz. Ömer ve Hz. Ali döneminde de kader tartışmalarına konu olan olaylar anlatılmaktadır. Peygamber vefat edince kafası karışık bir millet haline gelen Arap toplumunun, bir anda bu meseleyi tartışır hale gelmeleri tesadüf değildir elbette. Kendisine yöneltilen bir soruya münhasıran Hz. Ali'nin “kaza ve kaderi Allah'ın önceden takdiri olara k değil, ezeli ilmiyle bilmesi, insanlara iyi olanı emretmesi, kötü olanı yasaklaması”²³⁹ olarak açıkladığı belirtilir. Halifeler döneminde bu konuyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlardan Şam topraklarına geldiğinde şehirde veba salgının olduğu Hz. Ömer ile ilgili olan rivayet

²³⁷ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu yay. Ankara, 2000, s. 59

²³⁸ Akbulut, Ahmet, Age, s. 279

²³⁹ Güler, İlhami, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s. 78

oldukça meşhurdur. Bu olaya göre Hz. Ömer Şam topraklarına gelmiş, ama şehirde veba salgını olduğunu haber alınca, girip girmeme hususunda çevresine danışmıştır. Şam’a girmeme kararı üzerine Ebu Ubeyde’nin kendisine “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun”, demesi üzerine Hz. Ömer: “evet Allah’ın kaderinden Allah’ın kaderine kaçıyorum” demiştir.²⁴⁰ Burada anlatılan olaylar, toplum içerisinde değişik kader anlayışlarının bulunduğunu göstermektedir. Hz. Ömer’in tavrı insanın seçim yapabilme gücüne göndermede bulunmaktadır. Bu tavrını da karşısındakini kendi söylediği ile susturacak şekilde yansıtabilmiştir. Bununla birlikte olayların durumuna göre birbirlerine çelişik olan ifadelerinde aynı kişiler tarafından söylendiği bilinmektedir. Bu durum, kader anlayışını menfi duyguların belirleyebileceğini göstermektedir.

Günlük hayatta yukarıdaki şekillerde tartışılan kader anlayışının âlimler tarafından daha sistemli tartışıldığı görülmektedir. Cebri manada kader anlayışını savunanlar, Ca’d b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan’dır. Ca’d b. Dirhem’e göre; “insan yaptığında mecburdur. O havada uçan bir kuş tüyü gibidir. Fillerin insana nisbeti mecazidir.” Cehm b. Safvan ise; “insan fiillerinde mecburdur, onun hürriyeti ve kudreti yoktur” demekle hocasıyla aynı şeyi söylemektedir.²⁴¹ Cehm b. Safvan’ a göre insan, hiçbir şeye güç yetiremez ve istidat ile nitelendirilemez. O fiilinde mecburdur. Onun güç iradesi ve seçimi yoktur. Allah diğer varlıklarda yarattığı gibi onda da filer yaratır. Diğer varlıkların fiilleri, o varlıklara mecazi olarak nisbet edildiği gibi, insan fiilleri de kendisine mecazi olarak nisbet edilir.²⁴²

Şehristani, Cehmiyye’nin kader anlayışı hakkında yukarıdaki beyanlarına binaen onların insanın fiillerdeki özgürlüğünü reddetmek sure tiyle, bu fiilleri kuldan alıp Allah’la ilişkilendirdiklerini belirtmektedir. O, belli başlı cebri grupların varlığından bahsetmeyi de unutmaz.

Bunlardan ilk grubu temsil edenler “Cebriyet’ü -l Halisa” yani saf cebriyyedir. Fiili ve gücü hiçbir şekilde insana nisbet etmemişlerdir. İkinci grup ise el -

²⁴⁰ Akbulut, Ahmet, Age, s. 273–276

²⁴¹ Güler, İlhami, Age, s. 79

²⁴² Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, el - Milet ve’n-Nihal, Beyrut, 1990, s. 1/ 73

Cebriyet'ü-l Mutavassıta olup kulun etkilenmiş bir gücünün olduğuna inanırlar. ²⁴³ Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde onun mahlûk olduğu görüşünü tasvip eden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan, kader meselesinde de fiillerin yaratılmışlığı anlayışını benimsemiştir. Bunlardan Kelamullah görüşü Mutezililer, kader görüşü ise Eş'ariler tarafından benimsenmiş ve sonrasında sistemli bir hale getirilmiştir.

Eş'ari görüşe göre, Allahtan başka yaratıcı ve fail olmadığında n, insan kendi fiillerinin yaratıcısı değil, kesbedicisidir. İnsanda potansiyel bir gücün bulunduğunu inkâr ederek, gücün, fiille birlikte olduğunu söylemişlerdir. ²⁴⁴ Eş'arilik cebri anlayışı takip ederek, geliştirmiş olduğu kader anlayışını daha sonra Allah 'ın ezeli ilmiyle temellendirmiştir. Bu temellendirme işlemi halife Ömer b. Abdülaziz döneminde gerçekleşir. Bu konuda "Allah'ın ilminin yaratmasından sonra olduğunu iddia eden, Allah'a büyük bir cehd isnad etmiş olmaktadır." Onun ezeli işlim anlayışı, Al lah'ın ilminde değişme olmayacağı, Onun ilminin maluma tabi olmadığı, buna binaen de Allah'ın ilminin zorlayı olduğu, yönünde özellikler taşımaktadır. ²⁴⁵

Cebri kader anlayışının Emevi halifelerince onaylanması, Kelamullah tartışmalarında olduğu gibi eleştiriyi kabul etmeyen siyasi anlayışlarına dayanmaktadır. Bu şekilde yaptıkları eylemleri meşrulaştırarak, geçmişte tevarüs etmiş olayların sorumluluğunu üzerlerinden atmışlardır. Bunu Allah'ın dilemesine bağlayan ezeli ilim anlayışıyla, Allah'ın olayları önce den bildiğini ve böyle takdir ettiğini söyleyerek, fiillerini Allah'a dayandırmak suretiyle kendilerini aklamışlardır. Kader meselesi, tıpkı kebre ve Kelamullah meselesinde olduğu gibi, aldığı bütün kararlarda tarihi ve sosyolojik olayların baskınsındadır. Bu meselelerin tartışılmaya başlanmasında, Cemal ve Sıffin olaylarında vuku bulan fitnenin rolü büyüktür. Cebri görüşe sahip fırkaların, İslam düşünce geleneğinde bir araya gelerek Sünni görüşü oluşturdukları görülür. Kendilerine Ehl-i süne ve'l Cemaat diyen bu grupların İslam coğrafyasında batı toplumlarına kadar intikal eden görüşleri, bu coğrafyaların da kader anlayışlarına sirayet etmiştir. Bu gelenek pek çok devlet anlayışının da işine yaramış olacak ki, müslümanların toprak bütünlüğü ve tek bir otori te altında yaşamalarına büyük katkı sağlamıştır. Bu doktrinin insanlar üzerinde teskin edici bir

²⁴³ Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, el - Milet ve'n-Nihal, Age, s. 1/ 72

²⁴⁴ Eş'ari, Ebu'l-Hasen, el- İbane fi Usul'i- Diyane, Age, s. 38

²⁴⁵ Güler, İlhami, Age, s. 82

etkisi olduğu da kesindir. Çünkü Sünni düşüncenin kader anlayışı, otoriteye itaati emreden bir anlayıştır ve bu, imamet anlayışlarına da yansımıştır. Otoritenin zulmünün insan değil de Tanrı'nın istemesiyle olduğu anlayışı, insanlarda hayır ve şerrin bir başka varlığa, yani Allah'a atfedilerek anlatılmasına ve bu nedenle dünya hayatının bir sınav olduğunu benimsemiş bir toplumun her türlü zulme boyun eğmesine neden olmuştur. Bu nedenle Emevi devleti bu anlayışı resmen kabul etmiştir. Ehl-i sünnet anlayışının siyasi düşüncelerinin, kelimada tartıştığı bu meselelerden beslendiği ortadadır.²⁴⁶

Kader meselesinde cebri düşüncenin tam karşısında, insanın fiillerinde özgür olduğu anlayışını savunan ve hem teolojide hem de siyasi kanaatlerinde Sünni anlayışı reddeden Ma'bed el- Cüheni ve Ğaylan ed-Dımeşki, yer almıştır.²⁴⁷ Kaldı ki, bu düşünce Mutezililerce, Adalet esaslarında işlenmiş ve onlarda kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna ve insanın fiilden önce bir gücünün, istidasının bulunduğu işaret etmişlerdir.²⁴⁸ Sıfatları nefyederek neredeyse Allah'ın zatından başka bir sıfatının olmadığını söyleyen Mutezile bu tenzihçi tutumuyla Ehl -i Tevhid, diğer taraftan, insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu söylemek suretiyle, sorumluluğu insana bırakan tutumuyla da Ehl -i Adalet olarak isimlendirilmişlerdir. Ehl-i Adalet, Allah'ın insanlar zulmetmediğini, Allah'ın kullarına sadece güzel olanı yaratmakla mükellef olduğunu söylemişlerdir. Bu da Allah'ın fiillerinde değil, ama kulların fiillerinde sorun olabileceği anlayışına dönüşmüştür. Bu esası Allah'ın adaletiyle eşitleyen Mu'tezili görüşe göre onun eylemlerinde bir adaletsizlik yoktur. Allah kullarına bir şey yapıp yapma ma kudretini vererek onları özgür bırakmıştır. Eğer bu hürriyete sahip olmasaydı insanlar ceza ve sevap görmelerinde bir haksızlık ortaya çıkardır. Bu da Allah'ın va'd ve vaadine aykırıdır.²⁴⁹ Tevhid ve Adalet esası arasında bir ilişki kurarak kaderle ilgili düşüncelerini Allah'ın sıfatlarıyla açıklamışlardır. Bu esaslar mezhebin karakteristik yapısını belirlemiştir. Böylece cebri anlayıştan, daha fazla akılcı ve eylemci bir fırka olduklarını göstermişlerdir. Aynı olaylara nisbeten ortaya çıkan bu görüşler, dönemin siyasi havasını da yansıtmaktadır. Mutezili düşüncenin Eş'ari düşüncenin pasif söyleminden daha etkili

²⁴⁶ Evkuran, Mehmet, Sünni Paradigmayı Anlamak, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005, s. 141

²⁴⁷ Güler, İlhami, Age, s. 80

²⁴⁸ Abdulcebbar, Kadı, Age, s. 324

²⁴⁹ Işık, kemal, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami görüşleri, A.Ü.İ.F. Yay. Ankar a, 1967, s.69

olduğu ise açıktır. Bu açıdan Eş'ari düşünce müslümanların geleceği açısından daha tehlikeli kabul edilmiş ve geri kalmışlığımızın tek sebebi gös terilmiştir.²⁵⁰

Kader konusu hakkında toplumun genelinden aynı tepkiler doğmamıştır. Sosyal yaşamda farklı şekilde anlaşılan bu anlayış kelam âlimleri tarafından da farklı farklı yorumlar göstermiştir. Haricilerin de Mutezile gibi kulların kendi fiillerinin tek sorumlusu oldukları şeklindeki anlayışı, öteden beri Hz. Osman ve Hakemi olayını kabul edenleri tekfir etmelerinin bir ürünüdür. Onlar cebri görüşün yaptığı gibi imamiyet teorisinde ilahi özellikler aramamışlar ve işin sadece ehlinde olması gerektiğini savunarak hiçbir otoriteye boyun eğmediklerini de göstermişlerdir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin tamamını, Hz. Osman'ın ise ilk dönemlerini meşru ve sıhhatli bulmuşlardır.²⁵¹ Harici zihniyet, kader ve Kelamullah meselesinde daha çok Mutezili tavrın içerisinde olmuştur. Bu da onların politik tavırlarından kaynaklanmıştır.

Bu konuyla ilgili tartışmalar katılan diğer bir âlim, Hasan el - Basri'dir. İyi fiillerin Allah'tan, kötü fiillerin kendimizden kaynaklandığını söyleyerek, ilk kader doktrinini ortaya atan kişi olarak belirtilmiştir. Onun hem devlet yanlısı tavırları, hem de Kaderiyye yanlısı olarak kimi çevreler tarafından eleştiriye maruz kaldığı bilinmektedir. Ne kader karşıtı bir söylemi ne de kaderci bir tutumu olduğu noktasında bir netlik olmadığı halde, Hasan Basri, kulun kendi fiillerinden sorumlu olduğu anlayışı ile yeri geldiğinde otoriteyi eleştiren bir tutumun içerisinde. Bununla birlikte idareye karşı ayaklanmayı da hoş görmemiştir.²⁵²

Tüm bu görüşlerden yola çıkarak diyebiliriz ki; Kelam ilmi sosyal ve siyasi çatışmaların resmedildiği bir söylemin dine yansıtıldığı bir uzantısıdır. Bu söylemler dini kaynaklar kullanılmak suretiyle hayat bulmuşlarsa da, insanın her eyleminin naslarda bulunabileceği yönünde yanlış bir düşüncü ortay a çıkarmıştır. Oysa kelamın içerdiği konular, siyasi ve sosyal hayatın bir şekilde dillendirilmesidir. Buna dinin gerçek yorumuymuş gibi bir hüviyet kazandıran algı ise toplumun kendisidir.

²⁵⁰ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Dinsel Söylemin Eleştirisi, çev: Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat Yay. Ankara, 2002, s. 153

²⁵¹ Türkgülü, Mustafa, Kelam İlmi I., T.D.V. Yay. Ankara, 1997, s. 45

²⁵² Aydın, Osman, Age, 81-83

Toplumun tabanında meydana gelen olayların fırkalaşma, mezhepleşme , gruplaşma ve cemaatleşme olgularını doğurduğunu ve bunlar tarafından yansıtılan düşüncelerin bir söylem geleneği oluşturduğu düşünülmelidir. İnsanları mutluluğa götüren din, mezhep ve fırkaların kendi düşüncelerini ileriye taşıyacakları bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu yüzden fırkalar hakkında şu görüşü söylemeden geçemeyeceğiz:

“Sosyal çatışmaların daha derin düzeylerini ifade etmesiyle değil, ama ideolojik anlamda siyaset, düşünce sistemleri ve fırkaların doğuşunu açıklayan bir enstrüman haline getirilmesiyle sonuçlanır. Hatta söz konusu fırkalar, ‘iktidar fırkası’, ‘muhalif fırka’ şeklinde doğrudan siyasal bir sınıflandırmaya tabi tutulur. Öyle ki, bu sonuncusu, kimisi iç, kimisi de dış destekli olmak üzere, gizli ve açık oluşumlar şeklinde tasnif edilir.”²⁵³

²⁵³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Age, s. 147

SONUÇ

İslam düşünce geleneğinin şekillenmesinde siyasi ve geleneksel yapının etkisi dini düşüncede varılan kanaatleri belirlemiştir. Toplumlar ne kadar gelişme gösterirlerse gösterebilirler, geleneksel yapıları, geçmişten geleceğe bazı söylemlerle taşınm aktadır.

İslam düşüncesinin toplumda teşekkül eden fitne olaylarına dayandırılması da oldukça manidardır. Bir geçiş dönemi yaşayan müslümanların, geçmiş yaşamlarını o kadar da arkada bıraktıkları söylenemeyecek bazı problemlerde yansıdığı görülür. Bunlardan en önemlisi, otorite sorunudur. Hz. Peygamber vefat edince, sanki onun yerini bir başkası almalıymış gibi bir anlayışın doğduğunu gösteren hilafet problemi hiç de kolay atlatılamamıştır. Tarihi vakia ben -i Saide’de geçen toplantı, hilafetin Kureşiliği anlayışı ile bu kurumun belirli bir toplumun mülkü olduğu inancına dönüştürülmüştür. Bu, cihan şümül bir dinin, geleceğine yapılmış en büyük katliam olmuştur. İslam düşüncesinin hiçbir idare şeklini dayatmadığı bir ortamda, Hz. Peygamberin sadece toplumsal birliğe ve ümmet bilincine dayanarak kurduğu devlet anlayışı, eski duyguların kabarması ile yok edilmiştir. Peygamber, arkasında bir devlet adamı, bir idareci bırakmamıştır. Böyle bir tutum, İslami birlikteliği olsa olsa daha fazla tehlikeye düşürürdü ki, onun bu kararı oldukça isabetlidir. “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz” diyerek, sorumluluğu insani çözümler aramaya havale eden Hz. Peygamber her türlü yönetim şeklini de meşru kılmıştır.

Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemleri çok büyük sıkıntılar yaşanmadan atlatılmışsa da Kureyşli olacak olan halifenin sadece Kureyşli olması yetmemiş burada da kabile asabiyesini canlandırmıştır. Hz. Osman’ın halifeliği, idareyi ele almak isteyen Emevi oğullarının işine yaramış ve bundan sonra halifelik içerisinde belirli bir toplumu öne çıkaran ve onlara iade edilen bir mülk anlayışına dönüşmüştür. Bu da halifeliğin saltanata dönüşüm yolunu açan Muaviye’nin halifeliği dönemine rastlar. Onun halife olması, Hz. Osman’ın öldürülmesi şeklinde vuku bulan hadiselerden sonradır. Nedense hilafetinin son dönemlerinde iyi bir idareci olarak görülmeyen Hz. Osman, toplumsal bir infazla yok edilmiştir. Hz. Ali ise vuku bulan olaylarda yatışmamış bir toplumsal kızgınlığın ortasına düşmüş ve

Cemel ve Sıffin savaşların vuku bulduğu dönemlere rastlamıştır. Bu kanlı olaylar ise, peygamberden böyle görmemiş bir toplumu derin bir bunalıma sokmuş ve akabinde toplum bu yükün altından kalkacağı çözümleri aramaya koyulmuştur. İşte İslam düşüncesi patlak vermiş bu olaylar üzerinde teşekkül etmiş, bir tarihe sahiptir.

Tartışılan konular gerek mahiyetleri ve gerekse, çözümleri açısından sosyal olgularla paralellik arz eder. Büyük günah, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve kader meselelerine etki eden şey bu toplumsal kaostan kurtulmak için geliştirilen söylemlerdir. Kelam ise bu konuların tartışılmasında kullanılan diyalektik söylemlere verilen ad olmuş ve bu isim altında sistemleşmiştir. Konuları itibari ile metne dayalı bir düşünceye sahip Arap toplumunun, bu konudaki kaynakları, Kur'an ve sünnet olmuştur. Çünkü inandırıcı bir düşünce oluşturmanın başka bir yolu yoktur. Müslümanlar, peygamberden kendilerine bırakılan terk emanet olarak Kur'an ve Sünnet'e bağlıdırlar. Kur'an'dan deliller getirmek suretiyle düşüncelerini ispatlayan düşünce akımları, belirli gruplar içerisinde birleşerek, fırkalaşmakta kendilerine çözüm bulmuşlardır. Bunlar sadece din için bir araya gelmiş gruplar değil, aslında dönemin iktidar ve muhalif partilerini oluşturmuşlardır. Bu nedenle kendileri etkili kılacak her düşünceyi kullanmışlar, Kur'an'ı tevil etmek, ya da hadis uydurmak suretiyle düşüncelerini yaygınlaştırmaya ve halkı kabule yönelmişlerdir. Elbette bu yöntem İslam dininin geneli düşünüldüğünde oldukça zararlı bir davranıştır. Ama toplumun böyle bir şeyi kabulünde eki aşayış biçim etkili olmuştur.

Son olarak İslam düşünce sistemi içerisinde ortaya çıkan düşüncelerin oldukça zengin bir döküm sunduğunu belirtmek gerekir. Hayatı nasıl algılıyorsak dini de öyle algılamamız, bizde pek çok döküm veren bu düşünceleri bir din olarak algılama geleneğini yarattığını söyleyebiliriz. Bu etmenler bilinmeden henüz Allah ve resulüne yakın olamayacağımızı bilmemiz gerekmektedir. Bu çalışmanın böyle bir gayreti oluşturmaktan başka amacı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULCEBBAR, Kadı, Şerhu'l-Usulü'l- Hamse, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mısır, 1998
- AKBULUT, Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası
- AKYÜZ, Vecdi, hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Dergâh Yay. İstanbul, 1991
- ALTINTAŞ, Ramazan, Kelami Epistemolojide Aklın Değeri, Kelamda B ilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yay. Bursa, 2003,
- AMMARA, Muhammed, Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, çev: Vahdeddin İnce, Ekin Yay. İstanbul, 1998
- ANIK, Cengiz, "Bilgi Sosyolojisine Göre Bilginin İşlevi ve Bir Model Denemesi", BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sayı:39, Güz'2006
- ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yay. Ankara, 1994
- ARSLAN, Hüsametdin, Epistemik Cemaat, Paradigma Yay. İstanbul, 1992
- ASLAN, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000
- ATAY, Hüseyin, İslam'ın İnanç Esasları, A.Ü.İ.F. Yay. No:194, Ankara, 1992
- ATAY, Tayfun, Din Hayattan Çıkar, İletişim Yay. İstanbul, 2004
- AYDINLI, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001
- BAĞÇECİ, Muhittin, "Kelamın İlimle İlgisi", Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum, Arasta Yay. Bursa, 2003, s. 39
- BAYRAKTAR, Levent, Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi Ve İlk Temsilcileri, <http://leventbayraktar.files.wordpress.com/2007/06/levent-bayraktar.pdf>, 05.02.2008
- BERGER, Peter, Luckmann Thomas, Bilgi Sosyolojisinin Problemi, Çev: Ejder Okumuş, www.akader.info/KHukA/2006_eylul/8.pdf 01.01.2008

- BİERSTEDT, Robert, “18.Yüzyılda Sosyolojik Çözümleme”, Çev: Uygur Kocabaşoğlu, , Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006
- BOCK, Kenneth, İlerleme, “Gelişme ve Evrim Kuram ları”, Çev: Aydın Uğur, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006
- BOTTOMORE, Tom, “Marksizm ve Sosyoloji”, Çev: Mete Tunçay, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006
- CABİRİ, Muhammed Abid, Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul, 2000
- CONNERTON, Paul, Toplumlar Nasıl Anımsar?, çev: Alaeddin Şener, Ayrıntı Yay. İstanbul, 999
- DE LOCY O’leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay. İstanbul, 2003, s.69–70
- DESCARTES, Metot Üzerine Konuşma, Çev. İbrahim Ethem Mesut, Babil Yay. Erzurum, 2000, s.45
- DIXON, Keith, The Sociology Of Belief, Fallacy and Foundation, Routledge Social Science Series, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston
- DOĞAN, Nejat, “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı:20,Ocak -Haziran 2003
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Sosyal Teoloji, Akçağ Yay. Ankara, 1999
- EBU ZEHRRA, Muhammed, İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, çev: Sıbgatullah Kaya, Ankara Yay, Ankara
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, Dinsel Söylemin Eleştirisi, çev: Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat Yay. Ankara, 2002
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev: Mehmed Emin Maşalı, Kitabiyat Yay. Ankara, 2001

- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, Arap İslam Aklının Oluşumu, çev: İbrahim Ak baba, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, Arap İslam Siyasal Aklı, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay . İstanbul, 2001
- ELİADE, Mircae, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev: Mehmet aydın, Din Bilimleri Yay. Konya, 1995
- EN-NEŞŞAR, Ali Sami, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, çev: Osman Tun., İnsan Yay. İstanbul, 1999
- ERKOL, Ahmet, “Mutezili Düşüncede Din amizm ve Mutezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi”, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı: 3, Sebati Ofset Matb. Konya, 2004
- ESEN, Muammer, Kelamullah Tartışmaları ve el - Hayde, Araştırma Yay. Ankara, 2005
- EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen, el- İbane fi Usul'i- Diyane, Beyrut, 1991
- EVKURAN, Mehmet, Sünni Paradigmayı Anlamak, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005
- FARUQİ, Abdullah, İktisat'ın Eğitimle İlgili Düşünceleri, Çev: Ahmet Koç, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, sayı:2, 2003
- FAZLUR Rahman, Ana Konuları yla Kur'an, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu yay. Ankara, 2000,
- FAZLUR Rahman, İslam, çev: Mehmed Dağ, Mehmed Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Şa -to Yay. İstanbul
- FOUCAULT, Michel, Kelimeler ve Şeyler, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay. Ankara, 2006

- FREUND, Julien, “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, Çev: Kubilay Tuncer, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006
- GÖLCÜK, Şerafettin, Toprak, Süleyman, Kelam, S.Ü, Yay. Konya, 1998
- GÜLER, İlhami, Allah’ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000
- GÜNAY, Enver, Din Sosyolojisi, İnsan Yay. İstanbul, 2000
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Düşünce Tarihi, Eriş Yay. Ekim 2007
- HANEFİ, Hasan, İslami İlimlere Giriş, çev: Muharrem Tan, insan Yay. İstanbul, 2000,
- HARPUTİ, Abdullatif, Kelam Tarihi, çev: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2005
- HARPUTİ, Abdullatif, Tenkihu’l Kelam fi Akaid-i Ehli İslam, çev: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yay. Elazığ, 2000
- HATİBOĞLU, Mehmed Said, Müslüman Kültürü Üzerine, Kitabiyat Yay. Ankara, 2004
- HEKMAN, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Çev: Hüsametdin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay. İstanbul, 1999, s.12
- IŞIK, Kemal, Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1967
- KARADAŞ, Cağfer, “Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, Marife: Mutezile, Yıl:3, Sayı:3, kış, 2003, Sebat Ofset Matb. Konya, 2004
- KARAMAN, Fikret, Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yay. Bursa, 2003, s.14
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000, s.94
- KÖZ, İsmail, Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi, Kelam Araştırmaları Dergisi, 3:1, Ocak 2005, Kader Yay. s.51–52

- LOCKE, John, İnsan Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme I. -II, Çev: Meral Delikara Topçu, Öteki Yay, Ankara, 2000
- MANNHEİM, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yay. Ankara, 2004
- MANNHEİM, Karl, İdeoloji ve Ütopya, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yay. Ankara, 2004
- MUTÇALI, Serdar, Arapça - Türkçe Sözlük, Dağarcık Yay. İstanbul, 1995
- NİSBET, Robert, “Muhafazakârlık”, Çev: Erol Mutlu, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Kırmızı Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006,
- OKUMUŞ, Ejder, Din Sosyolojisi, İnsan Yay. İstanbul, 2000, s. 138
- ÖZDEMİR, Metin, “Kelami İstidlalin Problematığı”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yay. Bursa, 2003
- ÖZERVARLI, M. Sait, Kelamda Yenilik Arayışları, İSAM Yay. İstanbul, 1998
- PEARS, David, Bilgi Nedir?, Çev: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2004
- ŞEHRİSTANİ, Muhammed b. Abdülkerim, el - Milel ve'n-Nihal, Beyrut, 1990, s. 1/73
- TAŞKIN, Ali, “İmmanuel Kant’da Bilginin Kaynağı Problemi”, www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/347pdf , 02.02.2008
- TAŞKIN, Ali, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, C.Ü.İ.F. Dergisi, c:VII/1, 2003, Sivas
- TİLLİCH, Paul, İmanın Dinamikleri, çev: Fahrullah terkili, Salih Özer, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000
- TİRYAKİAN, Edward A. Emile Durkheim, çev: Ceylan Tokluoğlu, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I, Yay. Hazr. Mete Tunçay, Aydın Uğur, Kırmızı Yay. İstanbul, 2006

- TUNÇ, Cihat, “İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları Veya Bilginin Kaynağı Problemi”, Bilimname IV, 2004
- TÜRKGÜLÜ, Mustafa, Kelam İlmi I., T.D.V. Yay. Ankara, 1997
- TÜRKÖZER, Bahir Güneş, “Sosyolojik Hukuk Düşüncesinin Oluşumu”,
w3.gazi.edu.tr/web/bahir/sosyolojik.pdf. 05.02.2008
- ULAŞ, Sarp Erk, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002
- URHAN, Veli, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme, Paradigma Yay. İstanbul, 2000
- UYANIK, Mevlüt, Felsefi Düşünceye Çağrı, Elis Yay. Ankara, 2003
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Ülken Yay. İstanbul, 2001,
- WATT, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev: Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yay. Ankara, 1981
- WATT, W. Montgomery, Kur’an’a Giriş, çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2000,
- WELLHAUSEN, Julius, Arap Devleti ve Sukutu, çev: Fikret Işıltan, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1963
- YAR, Erkan, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili”, Tabula Rasa, Felsefe-Teoloji, Yıl:2, Sayı:5, Mayıs-Ağustos 2002,
- YÜCEER, İsa, “Bilgi Problemine Kelami Bir Bakış”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyum, Arasta Yay. Bursa, 2003
- YÜKSEL, Emrullah, “Amidi ve Bazı Kelamcılarda bilgi Teorisi”, Kelamda Bilgi Problemi, Sempozyum, Arasta Yay. Bursa, 2003