



bilimname XXXVII, 2019/1, 353-382
Geliş Tarihi: 12.10.2018, Kabul Tarihi: 03.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.469726>

SİYASALLAŞMA SÜRECİNDE HALKU'L-KUR'AN TARTIŞMALARI*

© Muharrem AKOĞLU^a

Öz

Tarih boyunca insanlık, farklı ilahî kitaplara muhatap oldu. Bu durum, kitaplar çerçevesindeki hitabın mahiyeti hususunda insanların merakını celp etti. Hatta konunun, süreç içerisinde farklı toplumlarda tartışıldığı görüldü. Nihayet Müslüman toplum da Kur'an'ın yaratılmış olup-olmadığı hususunu sorgulamaktan kendini soyutlayamadı. Bu bağlamda Müslüman ilim adamları kendi perspektifleri doğrultusunda farklı görüşler ortaya koydu. Nitekim bazıları, konunun Grek felsefe temelli veya Yahudilik, Hristiyanlık gibi dış kaynaklı olduğu kanaatini ileri sürerken, diğerleri de konunun Müslüman toplumun kendi iç bünyesinden kaynaklanan bir tartışma olduğunu dile getirdi.

Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı hususunda ilmî düzlemde başlayan ve gelişen tartışmalar, tarihin belli kesitlerinde siyasetin malzemesi haline dönüştürülerek, siyasallaştırıldı. Nitekim Abbasî halifesi Me'mun (198-218/813-833) ile başlayıp, Mütevekkil (232-247/847-861) ile son bulan Mihne Süreci, bu siyasallaşmanın çok açık yaşandığı bir dönemdir. Me'mun döneminde sosyo-politik şartların etkisiyle konunun tedricen siyasal ortama taşındığı bilinmektedir. Daha çok mevali kimlikli kişiler tarafından dile getirilen konu, ilmî merakı veecessüsü ile dikkat çeken halife tarafından sarayda oluşturulan ilim meclislerinde tartışılmaya açıldı. Bu durum konunun toplumsallaşmasının zeminini oluşturdu. İlk dönemlerde Halife, konu hakkında herhangi bir kanaat ortaya koymaktan kaçındı. Ancak uzun tartışma süreçleri neticesinde Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki görüşü, kendisinin de kabul ettiğini resmen ilan etti. Bu süreçte daha çok ilmî ortamlarda kişisel tercih veya kanaat şeklinde gündem olan konu, halifenin güçlü rakibi Bizans'a karşı sefere çıktığında fiilî siyasetin enstrümanı haline dönüştürüldü. Seferde olan halife, Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e talimat niteliğinde birtakım mektuplar gönderdi. Bu mektuplar, halku'l-Kur'an konusunun resmî olarak siyasallaşma sürecini başlattı. İlk aşamada halife, devlet yöneticilerinin ve bürokratların konu etrafında sorgulanmalarını isteyerek işe başladı. Şüphesiz yeni bir süreci ifade eden bu

* Bu çalışma *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* başlıklı Doktora tezi ile *el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları* başlıklı makaleden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, akoglu@erciyes.edu.tr

durum, Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı hususunun, siyasallaştırılarak devlet politikası haline dönüştürüldüğü anlamına geldi.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Halku'l-Kur'an, Bişr el-Merisî, Mihne, Me'mun



THE DISCUSSIONS OF THE KHALQU'L-QUR'AN IN THE POLITICIZATION PROCESS

In the history of mankind, God has addressed to mankind through the divine books which He has sent through His prophets from time to time. Mankind has always wondered about the nature of the books bearing this address. As a matter of fact, their reflection can be seen in Jewish and Christian societies. In the same way, this curiosity is felt in the Islamic society. In this frame, Muslims have debated whether or not the Qur'an was created as a creature (Khalqu'l-Qur'an) at certain periods of history, and the extent of these debates reached even the dimensions that could affect the masses of society.

It is known that the discussions taking place around the Khalqu'l-Qur'an have come to the fore especially during the Umayyad and Abbasid periods. In this respect, it is important to investigate the social reasons of the discussion in these periods and societies in order to reach correct results. As a matter of fact, Arap-Mavali relation which forms the social doctrine of Arap society in particular and the social class struggle in this context are remarkable. In this context, it can be argued that the social class-based struggle continued its existence by evolving through an argumentation of the Quran on the controversies of the Quran in certain sections of history, mainly conjunctural reasons. As a matter of fact, it is striking that the members of Mu'tazilah and Murji'ah, who expressed and defended the view that the Qur'an is a creature, and the ones who advocated more are based on the Arab masses of the Qur'an, and the social class struggle in the background of the debate.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İlahi kitapların yaratılmış olup-olmadığı meselesi tarih boyunca farklı din müntesipleri tarafından tartışılabilen bir konudur. İslâm toplumunun diğer din mensuplarıyla teması neticesinde sosyal akışkanlık gereği konunun gündeme gelmiş olması pek tabiidir. Nitekim Müslümanların bu konuyu, Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olup-olmadığı (Halku'l-Kur'an) tartışmaları bağlamında gündemlerine aldıkları bilinmektedir. Hatta bu tartışma konusu,

tarihin belli kesitlerinde içinde cereyan ettiği toplumda sosyal ve politik kırılmalar yaşanmasına sebebiyet verdi. İslam düşüncesi açısından da hem toplumsal hem de fikrî düzlemde tarihin akışına tesir etti.

Kadım kültürler içerisinde ilahi kitapların yaratılmışlığı sorununun gündem olduğu bilinse de İslâm toplumu içerisinde Kur'an merkezli bu tartışma konusunun hangi gerekçelerle, sosyal veya teolojik nedenlerle gündeme geldiği hususu ayrı bir tartışma konusudur. Hatta ilim adamlarınca bu konu çerçevesinde pek çok teori ve nazariyenin dile getirildiği bilinmektedir. Bu teorilerin bazıları, tartışma mevzuunu kadım kültürlerle bağlı dış kaynaklı görmekle birlikte bazıları da Müslüman toplumun kendi bünyesinden kaynaklanan sosyal ve fikrî dinamiklerin etkisi ve entelektüel gelişimin yansımaları olduğu kanaatindedir. Zaten toplumsal yapıda meydana gelen herhangi bir kelâmî tartışmanın, içinde geliştiği toplumun sosyo-kültürel veya politik dinamiklerinden bağımsız vücut bulması düşünülemez. Bu doğrultuda Kur'an'ın mahlûkiyeti tartışması olarak isimlendirilen Halku'l-Kur'an meselesi de iç dinamik ve etkilerden soyutlanarak değerlendirilemez.

Halku'l-Kur'an çerçevesinde cereyan eden tartışmaların Emevî ve Abbasî dönemlerinde gündeme geldiği bilinmektedir. Bu itibarla tartışmanın sosyal gerekçelerinin bu dönem ve toplumlarda aranması daha isabetlidir. Nitekim bu dönemlerde özellikle Arap toplumunun sosyal dokusunu oluşturan Arap-Mevali ilişkisi ve bu ilişki bağlamında yaşanan sosyal sınıf mücadelesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda bahse konu sosyal sınıf temelli mücadelenin, konjonktürel gerekçelerle Mihne Süreci başta olmak üzere tarihin belli kesitlerinde Kur'an'ın mahlûkiyeti tartışmaları üzerinden bir hesaplaşma aracına evrilmek suretiyle hayatîyetini devam ettirdiği ileri sürülebilir. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü dile getiren ve savunan kesimlerin daha çok mevali kitleden beslenen Mu'tezile ve Mürcie mensuplarından oluşması, Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesini dile getirenlerin de büyük oranda Arap kitleye dayanıyor olması, tartışmanın arka planındaki sosyal sınıf mücadelesini göstermesi açısından dikkate şayandır.

Halku'l-Kur'an başlığı altında cereyan eden tartışmalar, meydana geliş tarzı, siyaset ve yönetime etkisi, toplum katmanlarında meydana getirdiği kırılmalar ve fikrî yapılar üzerindeki tesiriyle İslâm kültür tarihinde ciddi yansımalara gerekçe oluşturdu. Hatta İslâm Mezhepleri Tarihi içerisinde vücut bulan pek çok mezhebî hareketin sosyal ve fikrî teşekkül süreci yanında mezhebî yapıların birbirleriyle iletişim ve etkileşim düzeylerine de tesir etti.

Takdir edilir ki; Son dönem ilmî faaliyetler bağlamında Halku'l-Kur'an konusunda farklı yaklaşımlar sunan ve konuyu çeşitli boyutlarıyla ele alan

çalışmalar yapılmaktadır. Bu meselenin siyasal süreçte oynadığı rolü ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmayı biz daha önce gerçekleştirmeye gayret etmiştik. Ancak gelinen noktada, halku'l-Kur'an'ın ortaya çıkışı ve siyasallaşma süreci hususunda tarafların argümanlarını da dikkate alan özel bir çalışmanın ortaya konulmasının uygun olacağı kanaatine ulaştık. Bu makale, imkân nispetinde bahsi geçen hususa yoğunlaşmayı amaçlamaktadır. Bunun için Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarının ana başlığı olarak isimlendirilebilecek halku'l-Kur'an nazariyesinin ortaya çıkışı ile konuya başlangıç yapmayı uygun görmektedir.

A. Kur'an'ın Mahlûk olup-Olmadığı Tartışmalarının Ortaya Çıkışı

İslâm'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'de, bizzat kendisinin Allah kelâmı olduğuna işaret eden ayetler vardır.¹ Ayrıca Kur'an'da daha geniş bir anlam çerçevesine sahip "kelime" tabiri de geçmektedir.² Bununla birlikte "halku'l-Kur'an" şeklinde bir ibarenin Kur'an'da yer almadığı görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın, kendisi için mahlûk olup-olmadığı hususunda bir tartışma yapmadığını veya konu hakkında susmayı ve herhangi bir hükümde bulunmamayı tercih ettiğini biliyoruz.

Kur'an'ın kendisinin mahlûk olup-olmadığı hususundaki bu suskunluğuna rağmen Allah, kendisinin bir takım sıfat ve özelliklerini insanoğluna yine Kur'an vasıtasıyla bildirmektedir. Bu bildirme işi de şüphesiz yine "kelâm" aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle Allah'ın kulları ile ilişkisi tarih boyunca kelâm vasıtasıyla gerçekleşti. Allah'ın aşkınlığı, birliği, sıfatları ve insanlara yönelik buyrukları da yine insanın idrak araçlarından olan sözcükler üzerinden iletildi.³ Bu gerekçeyle sözcük, kelâm, kelâmullah ve halku'l-Kur'an gibi meseleler insanların ilgi odağı olageldi.

Kelâmullah'ın mahiyeti ve halku'l-Kur'an konusunda Kur'an'da açık ifadelerin bulunmaması, şüphesiz Müslümanlar arasında zihinsel merak, araştırma güdüsü ve konu ile ilgili tartışmaların önünü açtı. Bu tartışmalar da dinin referansları arasında özel yeri olan hadisler ve daha sonraki kültürden konuya cevaplar aranması sonucunu doğurdu.⁴ Bu bağlamda konu ile ilgili hadisler irdelendi. Fakat İslâm'ın Kur'an'dan sonraki kaynakları arasında zikredilen sahih hadislerde de bu konuda herhangi bir açıklama

¹ 2. Bakara/75; 9. Tevbe/6; 48. Feth/15.

² 3. Al-i İmran/39, 45, 64; 6. Enam/115; 7. Araf/137; 9. Tevbe/40,74; 10. Yunus/19, 33, 96; Geniş Bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 620.

³ Şamil Öçal, "Kelâmullahın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzi ve Kelâm-ı Nefsi", *İslamiyat* 2 (1999): 62.

⁴ Bkz. Öçal, "Kelâmullahın Çift Doğası", 62 vd.

veya izahata rastlanmadı.⁵ Takdir edilmelidir ki, Sahih hadislerde *halku'l-Kur'an* meselesi ile ilgili herhangi bir hüküm veya açıklamanın bulunmaması, peygamber ve sahabe devrinde konu ile ilgili herhangi bir tartışmanın yapılmadığının açık delilidir.⁶ Ancak itikadî konuları tartışma mevzuu yapan kelâm ilminin gelişmeye başlamasından itibaren isnat açısından sahih olmasa da⁷ Rasulullah'a nisbet edilen "*Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir*"⁸ şeklindeki rivayetlere rastlanmaya başlandı.⁹

Elimizdeki mevcut eserler bizlere, Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı veya *halku'l-Kur'an* meselesinin hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın ilk yarısından itibaren tartışma gündemine geldiğini göstermektedir. Bu eserler ışığında konunun, ilk olarak Emevî halifelerinden Mervan II'nin (127-132/744-749) mürebbî ve annesinin kardeşi olarak bilinen Ca'd b. Dirhem (124/742) tarafından tartışma gündemine taşındığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Nitekim Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyetmenin sonucu olarak Kur'an'ın

⁵ Bkz.Ebu Said Osman b. Said b. Halid Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye* (Kuveyt: Daru İbni'l-Esir, 1995), 184 vd.; Kadı Abdülcebbâr, *Fazlül-İ'tizâl ve Tabakâtül-Mu'tezile* (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974), 156.

⁶ Bkz.Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin Acurrî, *Kitabu's-Şeri'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 68 vd.; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 351 vd.; Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2: 55.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Esma' ve's-Sıfat*, ed. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 373; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Acâibu Ulumi'l-Kur'ân*, ed. Said Abdülfettah Aşur (Kahire: Ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1986), 44 vd.

⁸ Beyhakî, *el-Esma' ve's-Sıfat*, 1: 373; Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 191; İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Kadı Ebû Ya'la, *Kitabu'l-Mutemed fi Usûli'd-Dîn*, ed. Vedi Zeydan Haddad (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974), 86-87.

⁹ Acurrî, *Kitabu's-Şeri'a*, 68 vd.

¹⁰ Harran veya Horasanlı olduğu rivayet edilen Ca'd b. Dirhem, Süveyd b. Gafele el-Kûfî veya Benî Mervan'ın mevalisidir. Kûfe'de tanıştığı Cehm b. Safvan ile ilmî tartışmalarda bulundu. Onu özellikle ilâhî sıfatlar konusunda etkiledi. Halku'l-Kur'an konusunda halife Hişam b. Abdülmelik'e yakınlığı ile tanınan Meymûn b. Mihran ile tartıştı. Halku'l-Kur'an/Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğu için Meymûn tarafından halife Hişam'a şikâyet edildi. Ca'd, bir Kurban Bayramı günü Hâlid el-Kasrî tarafından Kûfe veya Vâsıt'ta 124 yılında idam edildi. Bkz. Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 21, 203, 209; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1966), 9: 235, 350; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm Kamusu Teracim* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1969), 2: 114; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 10. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3: 162; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 542-543. Not. Osman Aydınli, halku'l-Kur'an nazariyesinin Ca'd b. Dirhem'e dayandırılmasının temellendirilemeyeceği görüşünde olup, bu meselenin Ca'd ile irtibatlandırılmasının Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inananları kötü şöhretli biriyle ilgili kılmak suretiyle itibardan düşürme ameliyesinin bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Bkz. Osman Aydınli, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar* 3/9 (11 Kasım 2015): 49.

mahlûk olduğu görüşünü dile getiren kişidir. Onun görüşlerinden etkilenen talebesi Cehm b. Safvan (128/745-46)¹¹ da bu görüşün savunusunu yaparak fikrin devamlılık kazanmasına katkı sağlamıştır.¹²

Tarih içerisinde kabul gören bu görüşe rağmen *halku'l-Kur'an* meselesinin ilk defa kim tarafından ortaya atıldığı konusunda farklı rivayetler de bulunmaktadır. Hatta *Halku'l-Kur'an*'ın itikadî bir mesele olarak neden ve nasıl tartışma gündemine geldiği veya neden böyle bir tartışmaya ihtiyaç duyulduğu gibi hususlarda da yine pek çok rivayet, kaynaklarda yer almaktadır.¹³

Şüphesiz bu rivayetlerin detayları bizim ilgi alanımızın dışındadır. Ancak mevcut rivayetleri nazar-ı dikkate aldığımızda bunları dört kategoride sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan birincisi *halku'l-Kur'an* fikrinin ortaya çıkmasında Grek kültürünün ve filozofların etkisi olduğu yönündedir.¹⁴ Bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefelerinde önemli bir yer tutan "*Logos*"¹⁵ kelimesine dayanır. Logos'un Arapçaya "*kelâm*" olarak

¹¹ Ezd kabilesinden Benî Râsib'in azatlı kölesi olan Cehm'in künyesi Ebu Mihrez'dir. Aslen Semerkantlı olup, Horasan'da yetişti. Bir müddet Tirmiz'de ikamet ettikten sonra Kûfe'ye gelerek orada Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış ve ondan ilâhi sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'an konularında etkilenmiştir. 734-746 yıllarında Emevilere karşı isyan ederek Horasan'ın doğu bölgesini idaresi altına alan Hâris b. Süreyc'in kâtibliği ve yardımcılığı yapmıştır. Daha sonra Nasr b. Seyyar ile Hâris b. Süreyc arasında çıkan bir çatışmada Hişam b. Abdulmelik zamanında Sâlim b. Ahvâz el-Mâzenî tarafından öldürülmüştür. Bkz. Ebû'l-Muzaffer İsfereyînî, *et-Tefsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikin* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 107; Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 21, 198, 203; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 1:73; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *İ'tikadâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 68; Şerafeddin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 7:233-234.

¹² Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 259, 337; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1965), 286-287; Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hanbel Hayatûhu ve Asruhû* (Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1974), 43; Walter Melville Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna* (Leiden: E.J. Brill, 1897), 47.

¹³ Bkz. A. S. Tritton, *İslam kelamı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 59; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 15: 371; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 49.

¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 40.

¹⁵ Logos sözcüğü Yunanca'da kavrama ve seçme anlamı veren leg kökünden türemiş olup, "Legein-konuşmak, söylemek" anlamındadır. Kök anlamı itibarıyla "söz" olmakla birlikte kavram olarak düşünce, akıl, düzen, yasa, bilgi ve bilim anlamlarında kullanılır. Legein sözcüğü söylemek anlamında olduğu için Hristiyan ve İslâm ilahiyat bilimcileri logos deyimini ilâhi söz (kelâm) olarak algılamışlardır. Logos deyimini ilk kullanan antikçağ filozoflarından Heraklitos Logos'u, Doğa yasası olarak algılamıştır. Ona göre, evrendeki düzenliliği, yasallığı ve uyumu o sağlar. Heraklitos bunu kendi felsefesindeki sürekli değişme yasasının kaynağı olarak görür. Heraklitos'un verdiği anlam, Anaxagoras'ın Nous'undan farklıdır. Anaxagoras'a göre nous evrenden önce de vardır ve evrene

tercüme edilmesiyle Müslümanlar arasında ilâhi kelâmın mahiyeti ve buna bağlı Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı konusunun tartışmaya açıldığı düşünülmektedir.¹⁶

Konu ile ilgili ikinci görüş, İbn Kuteybe,¹⁷ Hatib el-Bağdadî, İbnü'l-Esir ve Ragıp el-İsfehânî'ye aittir. Bu kimseler, *halku'l-Kur'an* meselesinin daha çok Yahudi kaynaklı olduğuna dikkat çekerek, Tevrat hakkındaki Yahudi inancının İslâm dünyasına taşınmak suretiyle Kur'an hakkında da benzer tartışmaların yapılmasına öncülük edildiği düşüncesindedir.¹⁸

Üçüncü görüş; *halku'l-Kur'an* meselesinin Hristiyan ilâhiyatçıların

dışarıdan gelir. Logos ise, evrenle birliktedir ve bizzat evrensel oluşun içindedir. Antikçağ Yunan felsefesinde bu kavrama ilk defa Stoacılar ilâhi bir anlam vermişlerdir. Onlara göre doğada için olarak bulunan İlahi logos'tur. Stoadan sonra evren kanunu ve evrensel akıl anlamında kullanılmakla birlikte, Yeni Platoncular, özellikle Philon, bu anlamı güçlendirmiş ve onu İlahi söz (kelâm) olarak nitelemiştir. Hristiyan İlahiyatçılar da bu anlamda kullanmışlar ve insan kılığına giren İsa'da gerçekleşen İlahi söz olarak algılamışlardır. Geniş bilgi için bkz. G. B. Kerferd, "Logos", *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1967), 5: 83-84; W. R. Inge, "Logos", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburg: T.T. Clark, 1980), 8: 133-138; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 26, 37, 136, 155; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967), 236; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ, 1997), 274-275; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 23, 32-34, 93-94.

¹⁶ Bkz. Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 2: 357; Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bakillânî ve Arâuhü'l-Kelamiyye* (Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1986), 525-526.

¹⁷ İbn Kuteybe "*el-İhtilâf fi'l-Lafz*" adlı eserinde bu meseleyi ilk defa Cehm b. Safvan ile Ebu Hanife'nin tartıştığını belirtirken (Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349), 56.) Uyûnu'l-Ahbar adlı eserinde de bu konuyu ilk defa gündeme getirenin Beyân b. Sem'an veya Muğire b. Saîd el-İclî olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1925), 2:148.

¹⁸ Tevratın yaratılmışlığı görüşünden hareketle ilk defa Yahudi asıllı Lebid b. A'sam'ın Kur'an'ın da mahlûk olduğunu söylemesiyle konunun gündeme geldiği, daha sonra Lebid'in yeğeni Tâlût'un, Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair bir eser yazarak Müslüman toplum içerisinde bu görüşü yaymaya çalıştığı rivayet edilmektedir. Yine rivayetlere göre; Tâlût'tan bu görüşü Beyân b. Sem'an, Sem'an'dan Ca'd b. Dirhem, Ca'd'dan da Cehm b. Safvan aldı. Daha sonraki süreçte da mütekellimler bu görüşün savunusunu yaptılar. Bkz. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Hâtib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 7: 56 vd.; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıp İsfahani, *el-İtikadât*, ed. Şimran el-Aclî (Beyrut: Müessesetu Darü'l-Eşref li't-Ticare, 1988), 170-172; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 7: 75. Ragıp el-İsfehânî'ye göre; Kûfe'de Beyân b. Sem'an tarafından "*Kur'an mahlûk mudur, değil midir?*" sorusunun tartışmaya açıldığı ve Ebu Hanife'nin de bu soruya cevap vermesi ile konunun gündeme geldiği bildirilmektedir. Bkz. İsfahani, *el-İtikadât*, 170-172; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 104.

etkisi ile Müslüman toplumun gündemine taşındığı yönündedir. Nitekim bir takım Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimlerin de bu görüşü benimsedikleri kabul edilmektedir.¹⁹

Dördüncü görüşe göre de *halku'l-Kur'an* meselesi, Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilişiyle ilgili tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu görüşe göre, *halku'l-Kur'an* meselesinin ortaya çıkmasında yabancı fikirlerin herhangi bir tesirinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim bu mesele İslâm toplumundaki fikrî düşüncenin gelişimiyle kelâmî problemlerin tartışılmaya başlanması sonucunda gündemdeki yerini almıştır. Ali Sami Neşşar, İrfan Abdülhamid ve batılı düşünür Wensink bu görüşe sahip olanlar arasındadır.²⁰

¹⁹ Buna göre Hişam b. Abdülmelik döneminde sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilâhiyatçılardan Yuhannâ ed-Dimeşkî (132/750) İslâm alemindeki Hristiyan alimleri arasında Müslümanları dinlerinden şüpheye düşürecek münazara usülleri yayıyordu. Kur'an'da "*İsa Allah'ın Resulü ve kelimesidir*" (4. Nisa/171) ifadesinden hareketle Allah'ın kelimesinin kadîm olduğu düşüncesini propaganda ediyor ve onlara Allah'ın kelimesinin kadîm olup-olmadığı hususunda sorular yöneltiyordu. Müslümanlar "hayır", diye cevap verirlerse, *Onun kelamı olan Kur'an da mahlûktur* demiş oluyorlardı. "*Allahın kelimesi kadîmdir*", derlerse, İsa'nın da kadîm olduğunu iddia etmiş oluyorlardı. Bu durum Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi kimselerin gözünden kaçmadı. Onlar Hristiyanların iddialarını reddetmek için hem "*kelimetullah*" olan Hz. İsa'nın, hem de Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediler. Bkz. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 58-59; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Halku Efalî'l-İbâd ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Ashabü't-Ta'til* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 22; Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resâilü'l-Cahız*, ed. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 3: 347; Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. S. D. Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 124; Ahmed Şevki İbrâhim Amerrecî, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eseruhüm f'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-siyasiyye* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000), 59; Fehmi Ced'an, *el-Mihne* (Amman: Dârü's-Şürûk, 1989), 21-22; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 57. Bu şekilde de *halku'l-Kur'an* meselesi Müslüman toplumunda tartışılır oldu. Ayrıca Tritton da Hristiyanların kelime veya kelâm anlamındaki logos problemi ile *halku'l-Kur'an* meselesi arasındaki benzerliğin söz konusu edildiği noktaya dikkatleri çekmektedir. Bkz. Tritton, *İslam kelamı*, 59. Mu'tezilî âlimlerden Kadı Abdulcebbar ise; Cubbâî'den naklen *halku'l-Kur'an* konusunun Ebû Hanife ve öğrencileri döneminde tartışılmaya başlandığını ifade etmektedir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 157. Ebu Hanife ve öğrencilerinin konuya ilişkin görüşleri hususunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010/1): 101-130, 107-113.

²⁰ Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi f'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 1: 407 vd.; İrfan Abdülhamid, *Dirasât f'l-Fırak ve'l-Akaidü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 218; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University, 1932), 70. İbn Teymiyye'ye göre de kelâmcılar metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına dayandırmışlardır. Bunun bir sonucu olarak, ilahi sıfat ve fiillerin zât ile kaim olup-olmamasıyla ilgili tartışmalar kelâm sıfatının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı ile ilgili tartışmaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Mu'tezile âlimleri de sıfatları zât ile kâim ezeli manalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklarına benzetilmesi düşüncesini

Mevcut rivayetler ışığında yaklaşık olarak hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında gündem olduğu düşünülen *halku'l-Kur'an* meselesi, karşıt düşüncedeki âlimler ve etkin paradigma tarafından sakıncalı bulunmuş olsa gerek ki, Harun Reşid dönemine kadar düşünce tarihini etkileyecek bir fikrî ve toplumsal yansımaya gerekçe oluşturmadı.²¹

Harun Reşid, kendi dönemi içerisinde ilmî münazara ve münakaşalara alan açan bir halife olmakla birlikte, kelâm konularının ve özellikle *halku'l-Kur'an* konusunun tartışma gündemine gelmesine sıcak bakmadı.²² Hatta onun döneminde konuyu gündeme getirme eğilimindeki Bısr b. Gıyas el-Merisî (217-218/832-833) hakkında oldukça sert bir yaklaşım ortaya koydu. Mevali tabana oldukça yakın olan Mürcie'nin²³ önemli kelimcileri arasında yer alan Bısr, Yahudi kökenli bir aileden gelmektedir. Onun, konu hakkındaki bireysel görüşleri halife Harun Reşid'in kulağına gidince, halife tarafından sert bir şekilde uyarıldı.²⁴ Şüphesiz halifenin bu tavrı, konuya bakış

doğurabileceğinden reddetmişler ve bu bağlamda Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuâtü'r-Resâil ve'l-Mesâil* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 3: 164; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 1: 306. Montgomery Watt'da bu görüşü kabul etmekle beraber kader'le halku'l-Kur'an arasında bir bağlantının var olduğuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre insanın fiillerinde hür olduğunu kabul edenler Kur'an'ın yaratılmışlığından faydalanarak görüşlerini savunmaya imkân bulmuşlardır. Ayrıca Watt, Kur'an'da tarihi olaylara pek çok atıf yapıldığını, vukû bulacak olayların levh-i mahfuzda yazılı olduğunu (85. Buruc/21-22) ve Kur'an'ın oradan Kadir gecesinde (97. Kadir/1) insanlara gönderilmiş olduğunu bildiren ayetlere, bu bağlamda da olayların önceden tesbit edilmiş olabileceği hususundaki görüşe işaret etmektedir. Bkz. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. R. Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 224, 306-307. Cabirî'de, Cad b. Dirhem ile Cehm b. Safvan'ın halku'l-Kur'an görüşünü, Emevilerin cebr yaklaşımlarını çürütmek maksadıyla geliştirdikleri ve siyasi muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdıkları fikrine yer vermektedir. Nitekim her ikisi de Emevi yönetimi tarafından katledilmişlerdir. Cabirî'ye göre halku'l-Kur'an fikri bütün Emevi karşıtı düşünce hareketlerinin ortak kanaatidir. Cabirî, Emeviler döneminde '*Kur'an mahlûk'tur*' fikri siyasi otoriteye muhalefeti simgelerken, '*Kur'an mahlûk değildir*' fikrinin de Abbasi yönetimine karşı muhalefetin sembolü haline geldiğini ifade eder. Bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Musakkafun fî'l-Hadaretü'l-Arabiyye* (Beirut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995), 97-98.

²¹ İmam-ı Azam ve Cafer-i Sadık tarafından bu konularda görüşler ileri sürülmüştür. Bkz. Ced'an, *el-Mihne*, 20-21; Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna*, 47; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 307.

²² Mehdî-Lidî'nillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Münye* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1979), 26; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3: 84-85.

²³ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 89, 181.

²⁴ İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, 10: 281; Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna*, 48; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3: 162; Ahmet Saim Kılavuz, "Bısr b. Gıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 220-221; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 53.

açısındaki kararlığının bir ifadesidir. Bu uyarı üzerine Bısr, Harun Reşid'in geri kalan yönetim döneminde ve aynı politikaları takip eden halefi Emin'in hilafeti boyunca yaklaşık 20 yıl gizlenmek durumunda kaldı.²⁵ Gerçi bunda, Emin'in hilafet süresinin kısa olması ve daha çok kardeşi Me'mun ile aralarındaki taht mücadelesi veya hilafet meselesiyle ilgilenmek durumunda kalışının da etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu konular gündeme geldiği zamanlarda da o, Harun Reşid'in tavrından farklı bir tavır ortaya koymadı. Hatta bu tür görüşleri gündeme getiren kimseleri azarladı.²⁶ Bu nedenle Emin döneminde de halku'l-Kur'an tartışmaları bağlamında herhangi bir gelişme bilgisine sahip değiliz.²⁷

B. Siyasallaşma Sürecine Geçiş Evresi

Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını merkeze alan *halku'l-Kur'an* meselesi, kelâmî bir konu olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan ile başlatılsa ve sonraki süreçte zaman zaman dillendirildiği ifade edilse de siyasallaşma sürecinin Halife Me'mun dönemi ile başlatılıp, konunun devlet politikasına dönüştürüldüğü bilinmektedir. Şüphesiz bunun gerekçelerini, Me'mun'un hilafete geldiği dönemin sosyo-politik yapısında aramak gerekmektedir. Nitekim Me'mun dönemine gelindiğinde sosyal ve siyasal yapının daha önceki halifelerin hilafına farklılık arz etmeye başladığı, bu bağlamda toplumda kutuplaşmaların kendini hissettirdiği, merkezî otoriteyi tehdit edebilecek potansiyele sahip sosyolojik yapıların toplumda görülmeye başlandığı bilinmektedir. Bu şartlar altında devletin istikbalinin teminat altına alınması sorumlu bir yönetici olarak halife Me'mun'un önceliğidir. Dolayısıyla yeni halifenin ülke geleceğini merkeze alan, konjonktüre uygun yeni politikalara ihtiyacı vardır. Bu nedenle onun döneminde cereyan eden *halku'l-Kur'an* tartışmaları başta olmak üzere dikkat çeken politik uygulamaları bu bağlamda değerlendirmekte yarar vardır. Bu politikaların alt yapısı mahiyetinde Me'mun'un, öncelikle kendisinden önce hilafet makamına ulaşan kardeşi Emin ile aralarındaki taht mücadelesinde mevalinin sağladığı açık destek ile hilafet makamına ulaştığını anımsamamız gerekir.²⁸

²⁵ Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 62 vd.; İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308; Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, 48; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 181.

²⁶ İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308-309.

²⁷ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, *Târîhü'l-Hulefâ* (Beyrut: Dârü's-Sekafe, 1989), 341 vd.

²⁸ İbn Vazih Ahmed b. İshak Ya'kubî, *Târîhü'l-Ya'kubî* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 2: 44; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk* (Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1962), 8: 527 vd.; Ebü'l-Hasan Ali b.Hüseyin Mes'udi, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 3: 417; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 6: 287.

Mevalinin desteği ile hilafete ulaşan ve iktidar olan Me'mun, yönetimi döneminde gerek vefa duygusu gerekse sosyo-politik konjonktürün etkisiyle onlara yönetimin kapılarını açtı. Bunu da belli bir periyot içerisinde ve ilim meclisleri sayesinde gerçekleştirdi. Öncelikle Merv'de bulunduğu dönemde küçük çapta denediği fakat daha sonra Bağdat'ta daha geniş çapta oluşturduğu ilim meclislerine büyük oranda Mevali kökenli kimseleri dâhil etti. Bu yapısı itibariyle ilim meclisleri âdeta mevali'nin, halife vasıtasıyla siyaseti etkileyebileceği bir vasata dönüştü. Bu şekilde Emeviler ile Me'mun öncesi Abbasiler dönemlerinde siyasal, toplumsal ve psikolojik baskı altında bulunan ve bunalan mevali, daha öncesiyle mukayese edilemeyecek kadar rahat hareket etme imkânına kavuştu. Neticede Me'mun'un toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlayabilmek gayesini ön plana çıkararak oluşturduğu ilim meclisleri sayesinde mevali, kendi beklentileri doğrultusunda daha önceden sahip olamadığı bir sosyo-politik güce ulaşarak halifeyi etkilemeye başladı.

Halifenin danışma grubu olarak da isimlendirilmeyi hak eden ilim meclisleri içerisinde dikkat çeken isimler yer aldı. Bunlar arasında en dikkat çekenlerden biri Harun Reşid döneminde konu etrafında ismi gündeme gelen, dolayısıyla *halku'l-Kur'an* konusunu tâ başından beri savunma konusu yapan ve âdeta bu konu ile bütünleşen Bişr b. Gıyas el-Merisi'ydi. Bişr, hilafet merkezinde sahip olduğu yeni pozisyonu itibariyle hem danışma kurulunu ve hem de halifeyi etki alanına alabilecek bir durumda gözükmektedir. Bu durum onun daha önceden yaşadığı sıkıntıların âdeta rövanşını alabileceği bir imkânı da sunmaktadır. Şüphesiz bu durum, hem kişisel düzeyde geçmişte yaşadıklarına meydan okuyacak, hem de Arapların mevali karşısındaki üstünlük yaklaşımları ile mücadele edebilecek bir pozisyona işaret etmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda Bişr'in etkisi ile mevali'nin ilim meclislerine taşıdığı ve gündem oluşturduğu konuların en önemlileri arasında Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı *halku'l-Kur'an* nazariyesinin yer aldığı bilinmektedir.²⁹

İlim meclislerinde tartışmaya açılarak gündeme taşınan *halku'l-Kur'an* nazariyesi, kelâmî bir konu olarak kalmanın ötesinde sosyo-politik içeriğe dönüştürülen bir konu görüntüsü vermektedir. Hatta mevalinin, bu nazariyeyi ilim meclislerine taşımak suretiyle âdeta Araplar karşısında kendi üstünlüklerini ispatlama gayreti içerisine girdikleri ifade edilebilir. Çünkü Kur'an'ın mâhluk olduğu fikri, Arap dilinin de mahlûk olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum, Arapların kendi statülerini diğer kavimlere karşı üstün gösterme gayretiyle başvurduğu en önemli referansları arasında yer alan Arap diline karşı indirgeyici, en önemli referans kaynaklarını imha edici ve sosyal statülerini diğer kavimlerle eşitleyici bir fonksiyon görmekteydi.

²⁹ Bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 100.

Nitekim bu duruma, asabiyet duygusunu kültürel derinliklerinde var eden Arap toplumunun tepkisiz kalabilmesi düşünülemezdi.

Me'mun'un çeşitli sosyal veya politik gerekçelerle başlattığı ilim meclisleri, toplumun zihin dünyasını belirleyen konuların gündeme taşındığı ve tartışıldığı mekânlar oldu. Buralarda tartışılan konular sadece meclis çatısıyla sınırlı kalmadı, halka da yansıtıldı. Bu şekilde halkın tartışma konularından haberdar olması sağlandığı gibi, tartışma konularının olgunlaştırılması, güçlendirilmesi ve toplumun arzu edilen hedef doğrultusunda yönlendirilmesi amaçlandı. Nitekim mevcut durum çerçevesinde tartışılan önemli konular arasında yer alan *Halku'l-Kur'an* konusunun da halka yansıtılması sonucunda farklı düşüncedeki birtakım tepkilerin toplumda kendini hissettirmeye başladığı görülmektedir. Bu tepkiler arasında merkezi yönetimin planlarını hesaba katmaksızın salt ilmî kaygılarla düşüncesini ortaya koyma gayreti içerisine girenler oldu. Bu bağlamda ön plana çıkan isim Abdulaziz el-Kinanî el-Mekkî, (240/854) duruşu, tepkisi ve halifenin huzurunda ortaya koyduğu performansıyla dikkat çekicidir.

Aslen Mekke'li olup, Şafiî uleması arasında görülen Kinanî, ilim meclisleri merkezli *halku'l-Kur'an* temelli tartışmalara vakıf olunca tahminen 208/824 yılında³⁰ her türlü riske rağmen oğlunu yanına alarak Mekke'den Bağdat'a geldi. Burada tartışma konularında baş çektiği düşünülen Bîşr b. Gıyas el-Merisî ve aynı görüşte olanlarla konuyu görüşüp, onlara karşı kendi ilmî delillerini ileri sürmek suretiyle içinde buldukları yanlışlardan dönmelerine katkı sunmayı gaye edindi. Onun bu gayesi, tartışmanın taraflarına ait argümanların ilmî zeminde günümüze ulaşmasına da vesile oldu.

Kinanî, oğlu ile birlikte öncelikle Bağdad Rusâfe camiine geldi. Burada Cuma namazının akabinde daha önceden camiinin başka bir köşesine oturduğu oğluna Kur'an hakkındaki düşüncesini sordu. Bu şekilde camii cemaatinin, dolayısıyla halkın dikkatini konu etrafına çekmeye çalıştı.³¹ Fakat toplumsal baskının etkisiyle konu karşısında halkın tedirginliğini de hissetti. Bu arada halifenin adamları hadiseden haberdar olmuşlardı. Onlar, Kinanî'yi sorgulamak amacıyla camiden alarak halifeye götürdüler.³² Sıkıntılı gibi gözükse de bu durum aslında onun amacını gerçekleştirebileceği bir fırsatı ona sundu. Nitekim o, Halife tarafından cezalandırılmak yerine karşıt düşünceye mensup kimselerle tartışmaya davet edildi. Halife de bu tartışma

³⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 349.

³¹ Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdülazîz Kinanî, *el-Hayde*, ed. Muhammed Abdülhadi (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 8-9.

³² Kinanî, *el-Hayde*, 8-9.

esnasında taraf tutmaksızın hakemlik yapacağını bildirdi.³³ Muhtemelen bu şekilde, hakikatin ortaya çıkmasına katkı sunmayı amaçladı.

Halifenin huzurunda Kinanî'nin tartışacağı isim, tahmin edilebileceği gibi, konunun en hararetli savunusu olarak bilinen Bişr el-Merisi'ydi. Halife Me'mun, Bişr ile Kinanî'nin oldukça özgür ve rahat bir ortamda tartışmalarına olanak sağladı.³⁴ Nitekim Kinanî, cereyan edecek tartışmanın Kur'an nassı üzerinden gerçekleşmesini, tefsir ve teville dayanmamasını talep etti.³⁵

Kinanî ile Bişr arasında gerçekleşen tartışmanın mahiyet ve detayları çalışmamızın amacı dışında olmakla birlikte oldukça uzun gerçekleştiği anlaşılan münakaşanın, özellikle dört ana noktada yoğunlaştığı bilinmektedir. İlk olarak Kinanî, Bişr el-Merisi'ye, *halku'l-Kur'an* hususundaki iddiasına ait delilinin ne olduğunu sordu.³⁶ Bu soruya Bişr, doğrudan cevap vermektense Kur'an'ın "şey" olup-olmadığı hususundaki başka bir soruyla karşılık verdi. Muhtemelen bu şekilde tartışmanın kontrolünü elinde tutmaya ve üstünlük elde etmeye gayret etti. Eğer Kinanî, Bişr'in sorusuna karşılık olarak Kur'an'ın "şey" olduğunu beyan ederse, her şeyin yaratıcısının Allah olması gerçeği karşısında Kur'an'ın da mahlûk olduğunu baştan kabul etmiş olacaktı ki, bu şekilde Kinanî'nin iddiası daha başlangıçta reddedilecekti. Bişr, yönelttiği bu maksatlı soru karşısında muhtemel cevapların neticelerini de Kinanî'ye verdi. Buna göre; Kinanî eğer, "Kur'an şey"dir derse, ifade edildiği gibi, açık nassa ve eşyadan olan her şeyin mahlûk olduğu prensibine göre, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmiş olacaktır.³⁷ Aksi takdirde küfre düşecektir. Hem soruya soru ile cevap vermesi, hem soruya verilebilecek muhtelif cevaplarla Kinanî'nin cevabını beklemeksizin kendi cevaplarıyla onu sınırlamaya çalışması, Me'mun'un da desteğini alan Kinanî'nin, Bişr'e tepki göstermesine neden oldu.³⁸ Ancak *şey* kavramı üzerindeki bu tartışma uzayıp, gitti.

Bu ikili arasında cereyan eden tartışmanın bir diğer aşamasında Allah'ın ilmi konusu gündeme geldi. Burada Kinanî'nin, Allah'ın ilminin mahlûk olup-olmadığı sorusunu muhatabına yönelttiğine şahit olmalıyız. Bu soruya karşılık Bişr, sorudaki zorluğu gördüğü için olsa gerek *Allah'ın cahil olmadığı* şeklinde bir ifade ile cevap vermeyi tercih etti.³⁹ Bu anlamda

³³ Kinanî, *el-Hayde*, 14.

³⁴ Kinanî, *el-Hayde*, 14.

³⁵ Kinanî, *el-Hayde*, 17.

³⁶ Kinanî, *el-Hayde*, 17.

³⁷ Bkz. Ömer Pakiç, *Mu'tezile ve Yorum* (Van: Ahenk Yayınları, 2005), 166.

³⁸ Kinanî, *el-Hayde*, 18.

³⁹ Kinanî, *el-Hayde*, 27, 29.

Allah'ın ilminin var olduğunu ifade etmekten de kaçındı.⁴⁰ Nitekim Kinanî'ye göre Bısr, "Allah'ın ilmi mahlûktur" derse, O'nu mahlûkatına benzeteceği için küfre girer, "mahlûk değildir" derse, bu defa da daha önceden beri savunageldiği düşüncelerle çelişkiye düşer.⁴¹ Bu nedenle Bısr, direkt cevap vermekten kaçınarak Allah'ın cahil olmadığını ifade etmektedir.⁴² Kinanî'ye göre sorunun direk cevabı bu olmamakla birlikte, aslında cehaletin nefyedilmesi, ilmin ispat edilmesi anlamı taşımaktadır.⁴³ Zaten Kinanî'ye göre Allah'ın ilmi, mahlûk değildir.⁴⁴

Tartışmayı zevkle dinlediği anlaşılan halife Me'mun'un da zaman zaman konuya müdahil olduğunu görmekteyiz. Nitekim tartışmanın bu noktasında Me'mun, Kinanî'ye; "Allah âlim midir?" sorusunu yöneltti. Kinanî ise, "evet" cevabını verdi. Me'mun, yine "Allah'ın ilmi var mıdır?" diye sordu. Kinanî ise "evet" yanıtını verdi. Me'mun; "Allah, işitici ve görücü müdür?" diye sordu. Kinanî, "evet" yanıtını verdi. Me'mun; "Allah'ın işitme ve görme duyusu var mıdır?" diye sordu. Kinanî ise, "hayır" yanıtını verdi.⁴⁵ Ona göre Allah'ın ilmi vardır ve bu ilim kendisinin insanlara haber verdiği gibidir. Nitekim O, "*görüleni de görülmeyeni de bilendir.*"⁴⁶ Aynı şekilde O, kitabında kendisinin haber verdiği gibi işiten ve görendir. Bunun haricinde O, işitme ve görme duyularından haber vermemektedir.⁴⁷ Bısr, Kinanî'ye Allah'ın ilminin ne olduğunu sordu. Buna karşılık Kinanî, Allah'ın ilminin ne olduğunu tarif etmenin mümkün olmadığını beyan etti. Çünkü O'nun ilmi mahlûkatına gizlidir; "*Onlar onun ilminden, kendisinin dilediğinden başka bir şey kavrayamazlar*"⁴⁸ "*Görülmeyeni bilen Allah, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz*"⁴⁹ "*Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı bilir*"⁵⁰ "*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve -yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa- yine de Allah'ın sözleri bitmezdi*"⁵¹ ayetleri de kulların O'nun ilmini ihtiva etmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Kaldı ki mukarrebûn melekleri bile Allah'ın ilmi konusunda aciziyet içerisindeydiler.⁵²

Tartışmanın bir sonraki aşamasında yine konunun "şey" kavramına

⁴⁰ Kinanî, *el-Hayde*, 30.

⁴¹ Kinanî, *el-Hayde*, 30.

⁴² Kinanî, *el-Hayde*, 27, 29.

⁴³ Kinanî, *el-Hayde*, 30.

⁴⁴ Kinanî, *el-Hayde*, 30.

⁴⁵ Kinanî, *el-Hayde*, 31.

⁴⁶ 64. Tegâbun/18.

⁴⁷ Kinanî, *el-Hayde*, 31.

⁴⁸ 2. Bakara/255.

⁴⁹ 72. Cinn/26.

⁵⁰ 6. Enam/59.

⁵¹ 31. Lokman/27.

⁵² Kinanî, *el-Hayde*, 31.

döndüğünü görmekteyiz. Bu konuda Kinanî, Bişr'e "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"⁵³ ayetini okuyarak, buradaki "şey" kelimesinin her şeyi kapsayıp, eşyanın tamamını içine alıp, hiçbir şeyi dışarıda bırakıp-bırakmadığını sordu. Soru karşısında Bişr'in cevabı "evet" oldu. Bunun üzerine Kinanî, "seni kendim için ayırdım"⁵⁴ "Allah sizi kendisiyle korkutur"⁵⁵ "O, rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır"⁵⁶ ve kıyamet günü Hz. İsa'nın Allah'a yönelerek ifade edeceği bildirilen "Sen benim içimde olanı bilirsin, ben senin içinde olanı bilmem"⁵⁷ ayetlerini okumak suretiyle bu ayetler bağlamında Allah'ın nefsinin olup-olmadığını sordu. Bişr'in cevabı, "evet" şeklinde oldu. Kinanî bu "evet" cevabının Bişr tarafından verildiğini Me'mun'a da teyit ettirdikten sonra "her nefis ölümü tadacaktır"⁵⁸ ayetini okuyarak, "Ölümü tadacak olan nefislere Allah'ın nefsi de dâhil midir?" sorusunu yöneltti. Bu şaşkırtıcı soru karşısında Bişr; "Allah korusun, Allah korusun" şeklinde yanıt verdi.⁵⁹ Bu cevap karşısında Kinanî, ölümlü varlıklar arasında değerlendirilemeyen O'nun nefsi gibi, Allah'ın kelâmının; yaratılan, mahlûk olan eşyaya dâhil edilmesinden Allah'a sığınmasını tavsiye etti.⁶⁰ Kinanî'nin bu kıvrak zekâsı karşısında Bişr'in, âdeta aciyete düştüğünü "sen inatçı bir adamsın, bunun haricinde sana söyleyecek sözüm yoktur" dediği bildirilmektedir.⁶¹

Tartışmanın son ve en önemli aşamasında Bişr'in; "Biz Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır (ce-a'l-na-hu)"⁶² ayetini okuduğu görülmektedir. Bu ayet belki de tartışmanın en önemli noktasını oluşturmaktadır. Çünkü halku'l-Kur'an'ın siyasallaşma sürecinde Me'mun tarafından bu ayete sıkça vurgu yapılacak, hatta bu tartışma esnasında Kinanî'ye destek veren Me'mun'un yaklaşık on yıl sonra cereyan edecek olan siyasallaşma sürecinde tamamen karşıt görüş sahibi Bişr'in argümanlarına sahip çıkacağı ve kendine, onun görüşlerini dayanak yapacağı görülecektir.

Tartışma esnasında Bişr, bu ayette geçen "cea'lnahu" kelimesini "haleknâhu (Biz onu yarattık)" anlamında algılamakta, bu şekilde de kendi iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu anlama itiraz eden Kinanî, Bişr'in bu anlamı vermesindeki delilin ne olduğunu sordu. Bişr de ce-a-le fiilinin ha-le-ka manasına geldiğinden şüphe duyan veya buna itiraz eden

⁵³ 6. Enam/102.

⁵⁴ 20. Taha/41.

⁵⁵ 3. Al-i İmran/28.

⁵⁶ 6. Enam/12.

⁵⁷ 5. Maide/116.

⁵⁸ 3. Al-i İmran/185.

⁵⁹ Kinanî, *el-Hayde*, 38.

⁶⁰ Kinanî, *el-Hayde*, 38.

⁶¹ Kinanî, *el-Hayde*, 38.

⁶² 43. Zuhruf/3.

kimsenin olamayacağını ifade etti.⁶³

Bişr'in verdiği bu anlama itiraz eden Kinanî, halife Me'mun'a yönelerek, onun Arap olduğunu, Arapçayı iyi bildiğini, dolayısıyla Arapça ibarelerle neyin kastedildiğini kavradığını, oysa Bişr'in Arap olmaması nedeniyle nassları Allah'ın maksadının dışında farklı tevillerle yorumladığını, bu şekilde de anlamını bozarak konuları tahrif ettiğini ifade etti. Bu nedenle de Bişr'in, insanları küfre götürdüğüne dikkat çekti.⁶⁴

Ce-a-le ve *Ha-le-ka* fiillerine dikkat çeken Kinanî, Bişr'e, bu iki fiilin aynı anlamda olup-olmadığını sordu. Bişr'in soru karşısındaki tavrı, iki kelime arasında herhangi bir fark olmadığı, birbirlerinin yerine kullanıldığı şeklindeydi. Buna itiraz eden Kinanî, Bişr'den iddialarını delillendirmesini istedi ve Bişr'e; "*Biz Kur'an-ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır*" ayetini "*Arapça okunan bir kitap yaratmışızdır*" şeklinde olduğunu iddia edip-etmediğini sordu. Bişr'in cevabı, tartışmanın başından beri gelen zihinsel süreç doğrultusunda kendinden gayet emin "evet" şeklinde oldu. Hatta Bişr, bunu böyle kabul ettiğini ve hep de böyle kabul etmeye devam edeceğini bildirdi. Bunun üzerine Kinanî, Allah'ın Kur'anı tek başına mı yoksa başkalarının da katkısıyla mı yarattığını sordu. Bişr ise, Allah'ın Kur'an'ı tek başına yarattığını ifade etti. Yine Kinanî, Kur'an'ı Allah'tan başka birinin yarattığını iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr ise, bu iddiada bulunan kişinin küfür içerisinde olduğunu ileri sürdü. Bu düşünceyi tasdik eden Kinanî, Tevrat'ı Yahudiler'in yarattığını iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr de bu iddia sahibinin kâfir olduğunu ileri sürdü. Bunu da tasdik eden Kinanî, İnsanoğlu'nun Allah'ın yaratıcısı olduğunu iddia eden kişinin durumunu sordu. Buna da Bişr'in cevabı tereddütsüz "kâfirdir" şeklinde oldu. Yine Kinanî, Bişr'e Allah'ın her şeyin yaratıcısı olup-olmadığını sordu. Bişr'den de "evet" cevabını aldı. Bütün her şeyin yaratılmasında Allah'a ortaklık edenlerin olup-olmadığını soran Kinanî'ye de Bişr, "hayır" cevabını verdi. Bu cevabı da tasdik eden Kinanî, eşyanın yaratılması hususunda Âdem Oğlunun Allah'a ortaklık ettiğini iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr ise, bu kişinin kâfir olduğunu ifade etti. Kinanî de bu düşüncesinde ona iştirak etti.⁶⁵

Kinanî, aslında bu soruları Bişr'e sormakla Bişr'in zihinsel zeminini tespit etmeye çalıştığı gibi, fikir sistemi içerisindeki tutarsızlık ve çelişkilerini de bariz bir şekilde ortaya koymayı amaçladı. Nitekim sorduğu bu soruların ardından "*Ahidleştiginiz zaman Allah'ın ahdini yerine getirin, Allah'ı kendinize kefil kılarak sağlama bağladığınız yeminleri bozmayın. Allah yaptıklarınızı*

⁶³ Kinanî, *el-Hayde*, 41.

⁶⁴ Kinanî, *el-Hayde*, 41-42.

⁶⁵ Kinanî, *el-Hayde*, 44.

şüphesiz bilir”⁶⁶ ayetinde geçen (Allah’ı kendinize kefil kılarak) “*Cea’ltümullahe*” kelimesinin Bişr’e göre, “*Halektümullahe*” anlamına geleceğini, oysa bu şekilde kabul etmenin küfür olacağını ifade etti. Bişr de insanoğlunun, Allah’ın yaratıcısı olduğunu iddia eden kişinin tereddütsüz bir şekilde kâfir olduğunu ifade etti.⁶⁷ Yine aynı şekilde “...*Allah’ın adını engel yapmayın*”⁶⁸ ayetinde geçen (*Velâ Tec’alu’llahe*) kelimesinin Bişr’e göre, (*Vela Tehluku’llahe*) şeklinde algılanması gerektiğini ifade etti. Oysa bunu kabul eden kişi Bişr’e göre de küfürdedir.⁶⁹ Yine benzer şekilde “...*Kızları Allah’a nisbet ederler...*”⁷⁰ ayetinin Bişr’e göre, (*...Allah’a kızlar yaratırlar...*) manasında olması gerekir. Oysa bunu kabul etmek de küfürdür.⁷¹ Yine aynı şekilde “... *De ki, Musa’nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği parça parça kâğıtlar halinde ortaya çıkardığımız, pek çoğunu ise gizlediğiniz...*”⁷² ayetinde geçen (Tec’alunehu) kelimesi (Tehlükunehu) şeklinde anlaşıldığı zaman “Tevratı Yahudilerin yarattığı” gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da Bişr’e göre küfürdür. Bu örneklerle Kinanî, “*Ce-a-le*” kelimesinin “*Ha-le-ka*” şeklinde anlaşılamayacağını ispat ederek Bişr’in dayandığı delillerin de aslında bizzat kendi inanç yapısı, İslâm inanç sistemi ve dil bilimi ile ne kadar çelişkiler içerdiğini ortaya koymaya çalıştı.

Uzayıp giden tartışmada Bişr’in cevap veremez duruma gelmesi ve çıkış yolu olarak ya usûl hakkında⁷³ eleştiri getirme veya Kinanî’nin sunduğu nass karşısında söyleyecek söz bulamadığı için bir çıkış yolu olarak tevile yönelmeye çalıştığı görülmektedir.⁷⁴ Netice itibariyle Kinanî’nin, nass üzerindeki etkin bilgisi, Bişr’i, görüşlerini savunamaz duruma getirdi.⁷⁵

Tartışma esnasında Kinanî’nin Kur’an ve Arap dilinin inceliklerine vakıf olması dolayısıyla Bişr’in çelişkilerini ortaya koyduğu, bu esnada Me’mun’un takdir ve teveccühünü kazandığı,⁷⁶ hatta tartışmadan aldığı zevk ve Kinanî’nin doyurucu tartışma üslubu nedeniyle onu on bin dinarla ödüllendirdiği bilinmektedir.⁷⁷

Halife Me’mun’un huzurunda cereyan bu tartışmanın 208/824 yılında gerçekleştiği var sayılmaktadır.⁷⁸ Bu ve benzeri tartışmaların etkilerinin

⁶⁶ 16. Nahl/91.

⁶⁷ Kinanî, *el-Hayde*, 44.

⁶⁸ 2. Bakara/224.

⁶⁹ Kinanî, *el-Hayde*, 44.

⁷⁰ 16. Nahl/57.

⁷¹ Kinanî, *el-Hayde*, 45.

⁷² 6. En’am/91.

⁷³ Kinanî, *el-Hayde*, 52.

⁷⁴ Kinanî, *el-Hayde*, 58, 59.

⁷⁵ Bkz. Kinanî, *el-Hayde*, 60, 61, 62.

⁷⁶ Kinanî, *el-Hayde*, 54, 57, 58, 62, 64, 65.

⁷⁷ Kinanî, *el-Hayde*, 65.

⁷⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 349.

daha sonraki süreçte de devam ettiği, hem halk katında, hem de yönetim bazında bu konunun tartışılarak işlendiği görülmektedir. Muhtemelen bununla, konunun zihinlerde olgunlaşması amaçlandı.⁷⁹ Zaten konu etrafındaki uygulamaların zamana bırakılmış olması da dikkat çekicidir.

Kinanî ile Bişr arasında cereyan eden tartışmada Kinanî'nin konu üzerindeki hâkimiyeti Bişr'i sualleriyle cevapsız bırakışı ve Me'mun'a tesir edişi tartışmanın en dikkat çeken yanlarından. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen tartışma üzerinden dört yıllık bir süreç geçtikten sonra, halife Me'mun'un 212/827 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını resmen ilan etmesi oldukça manidardır. Şüphesiz bu durum, halifenin geçen süreçte karşı görüş sahipleri tarafından ikna edildiği şeklinde açıklanabilirse de sorumluluk sahibi bir devlet yöneticisi olarak istikbal merkezli kaygılarla konjonktürü öncelediği şeklinde de izah edilebilir.⁸⁰

C. Siyasallaşma Sürecinin Başlaması

Elimizdeki mevcut kaynaklar ışığında, Halife Me'mun'un, Kur'an'ın mahlûk olduğu inancına sahip olduğunu ifade edişinin akabinde herhangi bir icraat ve uygulama içerisine girmediğini görmekteyiz. Halku'l-Kur'an konusunun fiili olarak siyasallaşma süreci bu resmi ilanın üzerinden altı yıl gibi bir süre geçtikten sonra, 218/833'de halife Me'mun'un Bizans'a karşı sefere çıktığı bir esnada Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı mektuplarla başladı. Şüphesiz bu durum, halku'l-Kur'an anlayışının siyasallaşması adına son derece dikkat çekicidir. Nitekim ilmî düzeyde görülen bir konunun toplumsal birliğin esas alınması gereken bir sefer döneminde, halifenin merkezden uzak olduğu bir zamanda ve yaklaşık yirmi yıllık bir siyaset tecrübesi neticesinde başlatılıyor olması izaha muhtaçtır. Kanaatimizce bu durum, konunun gündeme gelmesinde ilmî endişelerden ziyade politik kaygıların öncelendiği izlenimi vermektedir. Bunun detayları bizim konumuz dışında olmakla birlikte, halifenin daha önce Merv başta olmak üzere gerçekleştirdiği sefer tecrübelerinin alınan bu kararda önemli etkisi olduğu düşünülebilir.

Halifenin Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı ilk mektubunun giriş cümlelerinde Me'mun, halifelerin sorumluluklarına temas ederek yönetim anlayışına açıklık getirmeyi uygun görmektedir. Bu bağlamda o, halifenin, dinin korunması ve tatbikinde, nübüvvetin mirasları ile ilgili konularda, sahip oldukları ilim, bilgi ve birikimi nakletmelerinde, Allah'a itaat hususunda öncülük etmeleri gibi meselelerde Allah'a karşı

⁷⁹ Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 107.

⁸⁰ Bkz. Aydın, "Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 59.

sorumluluklarına değinmektedir.⁸¹ Aslında Me'mun, yaptığı bu giriş cümleleriyle *halku'l-Kur'an*'ın siyasallaşma sürecinin başlatılmasının ilk işaretlerini vermekte, böylelikle *halku'l-Kur'an* konusuna müdahil olmasının her türlü şüpheye rağmen sosyal ve siyasî olmaktan ziyade dinî gerekçelere dayandığı izlenimi uyandırmaya çalışmaktadır.

Dinî bakış açısıyla temellendirilen bu argümanın ardından Me'mun, halk kitleleri ile ilgili yaklaşım tarzlarını ortaya koyarak tebaa ile ilgili siyasî anlayışını gözler önüne sermektedir. Buna göre; "*alt tabakayı oluşturan ve yönetilmekte olan halkın çoğunluğu, Allahın hidayeti ve yol göstermesi hususunda herhangi bir fikir ve perspektifi bulunmayıp, ilmin nurundan ve burhanından nasiplenmemiştir. Bunlar (halk), Allah'ı hakkıyla bilemeyen, O'nun hidayetini göremeyen, O'nun dininin, tevhidinin ve O'na imanın hakikatinden uzaklaşmış kimselerdir. Bu halk, fikirlerinin zayıflığı, akıllarının noksanlığı ve düşüncelerinin kısırlığı sebebiyle O'nun yolunun gerektirdiği şeylerden ve apaçık buyruklarından sapmıştır. Bu yüzden onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen, Onu bilmenin künhüne vakıf olamayan ve Allah'la yaratıkları arasını tam olarak ayıramayan bir topluluktur.*" Bu ifadeler ardından esas konuya gelen Me'mun, Kur'an hakkındaki düşüncelerini serdetmeye başlamaktadır. Bu bağlamda da; "*Bu özellikleri itibariyle halk kitleleri Allah Teala ile O'nun indirmiş olduğu Kur'an'ı denk tutmaktadırlar. Hâlık ile mahlûku birbirine eşit tutmakta ve bunların birbirinden farklı olmadıkları hususunda âdeta ittifak ederek Kur'an'ı, Allahın sonradan yaratıp icad etmediği kadîm bir varlık saymaktadırlar. Hâlbuki Allah Teâlâ kalplere şifa, mü'minlere rahmet ve hidayet kılmış olduğu Kur'an hakkında şöyle buyurmaktadır; "Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"⁸² Allah kıldığı, yaptığı şeyi halketmiştir (yaratmıştır).⁸³ Yine Allah Teâlâ şöyle buyurur; "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur."⁸⁴ Yine buyurur ki; "Böylece sana geçmişlerin kıssalarını, haberlerini anlatıyoruz."⁸⁵ Allah Teâlâ haber veriyor ki, bunlar sonradan olmuş olayların kıssalarıdır. Yine buyurur ki; "Elif, Lâm, Râ, bu öyle bir kitap ki, ayetleri muhkem kılınmış, sonra da hakîm ve her şeyi haber veren tarafından tafsil olunmuştur."⁸⁶ Her muhkem (yapılan) ve mufassal (açıklanan) olanın bir yaparı (muhkim) ve mufassili (açıklayan) vardır. Allah ise bu kitabın yapıcısı ve açıklayıcısıdır. Çünkü O, bu*

⁸¹ Ebü'l-Fazl Ahmed İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd* (Kahire: Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1994), 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634; Ahmet Zeki Saffet, *Cemheretü'r-Resâil fi Usulî'l-Arabîyyeti'z-Zâhira* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1938), 3: 454-457.

⁸² 43. Zuhruf/3

⁸³ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

⁸⁴ 6. Enam/1

⁸⁵ 20. Taha/99

⁸⁶ 11. Hud/1

*kitabın yaratıcısı ve sonradan var edicisidir.*⁸⁷

Me'mun'un dile getirdiği argümanların, halku'l-Kur'an fikrine sahip kimselerce dile getirilenlerle benzeştiği⁸⁸ ve en önemli delilin, "Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"⁸⁹ ayeti olduğu bilinmektedir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi bu ayet Kinanî ile Bişr el-Merisî arasında da tartışma konusu olmuştu. O tartışmada Kinanî, bu ayetin Kur'an'ın mahlûk olduğunu ispata yeter olmadığını, hatta aksine "Ce-a-le" fiilinin özel anlamları da göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'ın mahlûk olmadığına delil olabileceğini ispatlamaya çalışmış, neticede Me'mun'u ikna ederek, takdirini dahi kazanmıştı. Fakat geçen yaklaşık on yıllık süreç Me'mun'un zihin dünyasında önemli değişimlere neden olmuş olmalı ki, önceden takdir ettiği düşüncenin aksini savunur hale gelmiştir.

Me'mun, kişisel özellikleri itibariyle akıllı, bilgi ve birikimi oldukça yüksek, entelektüel özelliği olan bir halifedir. Böyle bir kişide meydana gelen bu fikrî farklılaşmanın arka planı aralandığı takdirde bunda fikrî veya siyasî sebeplerin rol oynadığı düşünülebilir. Nitekim Kinanî'nin tartışma boyunca sunduğu aklî ve naklî delillerin Me'mun'un mektubunda göz ardı edilmesi, buna karşılık sadece Bişr'in veya halku'l-Kur'an fikrini savunanların düşüncelerinin mihenk noktası yapılmış olması, halku'l-Kur'an fikrinin dinî değil, tamamen siyasî düzlemle alakalı bir hadise olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Zaten halku'l-Kur'an fikrinin siyasallaşma sürecinin Me'mun'un Bağdat'ta değil de seferde olduğu bir zaman dilimine denk düşmesi de daha farklı siyasî hesapları içinde barındırdığı kanaatini pekiştirmektedir. Bu durumu Me'mun'un, herhangi bir fikrî meyle sahip olmak yerine sorumluluk sahibi biri olarak devleti yönetme siyasetini önceleyen bir devlet adamı vasfıyla bağdaştırmak mümkündür.⁹⁰ O nedenle halife Me'mun'un her ne kadar entelektüel özelliklere sahip bir kişi de olsa, sorumluluk alanı içerisinde bulunan konuların etkisi altında kaldığını ve buna göre politik esasları kendine hareket noktası yaptığını düşünmek mümkündür. Nitekim kendi dönemi içerisindeki ictimâî ve siyasî şartlara göz atıldığında, toplumsal yapıyı ipotek altına alabilecek, toplumda yükselen ve etkinlik sağlayan güç odakları olduğu, bu güç odaklarından birinin de ehl-i

⁸⁷ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

⁸⁸ Bkz. Ömer Pakış, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 27 (2006): 118 vd.

⁸⁹ 43. Zuhruf/3

⁹⁰ John Nawas, "The Mihna of the 218 A.H /833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4 (Oct.-Dec. 1996), 707-708; John Nawas, "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". *Terc. Mustafa Akgül. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/8 (2015, 8), 162; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 59.

Hadis veya hadisçiler olduğu görülecektir.

Hadisçiler, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrine yanaşmayan bir kesim olma özelliğine sahiptir. Onların bu özellikleri *halku'l-Kur'an* nazariyesi ile te'dib edilme, dolayısıyla merkezî yönetim karşısında tehdit unsuru oluşturabilecek potansiyellerinin izalesi ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim Me'mun, halku'l-Kur'an'ın siyasallaşma sürecini resmen başlatan mektubunda hadisçiler hakkında oldukça ağır ithamlarda bulunmakta ve şöyle demektedir. "*Onlar (Hadisçiler) haksız yere münakaşa ederek insanları kendi görüşlerine davet ediyorlar ve bunu yaparken de kendilerini sünnete nispet ediyorlar. Hâlbuki Allah'ın Kitabı'nın her bölümü onların sözlerini çürüten ve davâlarını yalanlayan kıssalarla doludur. Bu kıssalar da onların görüş ve düşüncelerini reddetmektedir. Tüm bunlara rağmen onlar kendilerini hak din ve cemaat sahibi insanlar olarak takdim ediyorlar ve başkalarını bâtil, küfür ve tefrika ehli kimseler olarak görüyorlar. Bu suretle insanlara yönelmişler, cahilleri de aldatmışlardır.*"⁹¹ "Emiru'l-Mü'minin'e göre bu kimseler şu türlü vasıflara sahiptirler: Bunlar ümmetin kötülere, sapıklığın önderleri, tevhidden hazzı az, imandan nasibleri yoksun olan, cehalet içinde yüzen, yalana önderlik yapan, şeytanın dostlarına konuştuğu dili konuşan ve Allah'ın dinine mensup olanlara aşırı derecede düşman olan, doğruluğundan emin olunmayan, şahadeti kabul edilmeyen, sözüne ve ameline güvenilmeyen kimselerdir. Çünkü amel ancak yakîni bilgiden sonra, yakîni bilgi de ancak İslâm gerçeğinin tamamlanmasından ve tevhide ihlasla bağlanılmasından sonra mümkün olur. Doğru yoldan, Allah'a ve tevhidinde inanma hazzından ve bilincinden mahrum olan kişi, şahitlik, niyet ve amel gibi meselelerde de dalâlet ve karanlık içinde olur. Emiru'l-Mü'minin'in hayatı üzerine yemin olsun ki, insanlar arasında sözü yalan olan ve şahitliğinde batıla sınımsız sarılan kimseler, Allah'a ve O'nun kitabına karşı yalan uyduran ve Allah'ı gerçek bir bilgi ile bilmeyen kimselerdir. İşte böylesi kimselerin Allah'ın ve dininin hükmündeki şahitliklerinin reddedilmesi, Allah'ın kendi kitabına şahitliğinin reddedilmesinden ve Allah'ın hak olarak gönderdiğini kendi batılı ile değiştirmekten daha evlâdır."⁹²

Bu uyarılardan sonra halife esas maksadını dile getirmekte ve İshak b. İbrahim'e, etrafında bulunan kadıları toplamasını, kendisinin gönderdiği bu mektubu onlara okumasını, Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı hususundaki düşüncelerini öğrenmek için onları imtihan etmesini emretmektedir.⁹³ Bu emirle birlikte, belki ilmî platformda kalması gereken bir konu Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını esas alan *halku'l-Kur'an* meselesi, siyasal zemine taşınmak suretiyle devlet politikasına dönüştürülen ve fiilî

⁹¹ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

⁹² İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

⁹³ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

olarak siyasallaşma sürecine maruz bırakılan bir mevzu oldu.

SONUÇ

İlahi kitapların yaratılmış olup-olmadığı meselesi tarih boyunca farklı din müntesipleri tarafından tartışılmalı bir konudur. Şüphesiz bu konunun İslâm toplumu içerisindeki yansımalarının Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını esas alan *halku'l-Kur'an* meselesi çerçevesinde cereyan ettiğini görmekteyiz. Bu meselenin nasıl ve ne şekilde gündeme geldiği konusunda düşünce adamlarının birbirlerinden farklı yorum ve bağlantılar sergiledikleri bilinmektedir. Bunlar içerisinde *halku'l-Kur'an* tartışmalarını Yahudi kültürüne, Hristiyan kültürüne, hatta daha eskilere götürüp Grek kültürüne dayandıranlar olduğu gibi, bunlardan etkilenmeksizin tamamen Müslüman toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan tartışmaların neticesi olarak gündeme geldiğini söyleyenler de vardır. Bunların hangisi doğrudur veya hangisi daha etkindir gibi sorulara cevaplar vermek bizim alanımızın dışındadır. Ama gözlemleyebildiğimiz kadarıyla bu dış kültürel etkilerin yansımaları varsa da bunlarla birlikte Arap toplum yapısından kaynaklanan etkilerin de oldukça baskın olduğu kanaatini taşımaktayız. Bunun temellerinde de sosyal doku içerisinde etkin olan Arap-Mevali ilişkisinin ve bu ilişki çerçevesindeki sorunların yattığını düşünmekteyiz. Öyle görünüyor ki, halife olma arzusu içerisindeki Me'mun, desteğini aldığını Mevali'yi memnun etme ve onlara adeta vefa borcunu ödeme adına onların özlemlerini bekledikleri iktidara yakın olma imkânı sundu. Muhtemelen sosyo-politik konjonktür de buna olanak sağlamaktaydı. Mevali de bu durumu fırsat bilerek belki başlangıçta Bişr el-Merisi'nin kişisel girişimlerinin de etkisiyle, Araplar karşısındaki sosyal statülerinin gerçek seviyesini gösterebilmek gayesiyle *halku'l-Kur'an* nazariyesini tartışma gündemine taşıdı.

İlk planda ilim meclislerinde tartışılan bu konunun zamanla halka yansması ve halkın bu tartışmalara fiili olarak katılması dikkat çekicidir. Çünkü bu şekilde halkın zihinsel anlamda istenen olgunluğa gelmesinin amaçlandığı düşünülebilir. Nitekim bizzat bu tartışmalara katılan biri olarak Kinanî'nin verdiği bilgiler, konunun toplumsal boyutu ve gelişmeler hakkında ipuçları vermektedir. Hatta Kinanî ile Bişr el-Merisi arasında halifenin huzurunda cereyan eden tartışmanın seyri daha sonraki gelişmeler açısından da büyük bir önemi haizdir. Özellikle tartışma içerisinde "ce-a-le" fiili üzerine yoğunlaşılması, Bişr'in bu fiili "ha-le-ka" şeklinde algılaması ve bu anlama dayanarak Kur'an-ı mahlûk olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Bir diğer dikkat çeken nokta ise, tarafsız bir hakem pozisyonunda bulunan halifenin, Kinanî'nin delilleri karşısında onun düşüncesini ikna edici bulup, kendi etrafında bulunan Bişr'in görüşleri ile muhalif kalması, hatta bu konuda Bişr'i eleştirmesi, buna karşılık Kinanî'yi desteklemesi ve neticede Kinanî'yi ödüllendirmesidir. Bu çizgideki bir halifenin gelişen olaylarda

destek verdiği Kinanî'nin görüşleri etrafında icraatlar sergilemesi beklenirdi. Oysa *halku'l-Kur'an*'ın siyasallaşma sürecinin başlatıldığı mektuplarda halifenin, Kinanî'nin görüşlerinin tam karşısında yer alan Bişr'in delilleriyle hareket etmesi, bu deliller çerçevesinde argümanlar kurması ve talimatlarını bu doğrultuda vermesi de oldukça manidardır.

Kinanî ile Bişr arasında cereyan eden tartışma ile *halku'l-Kur'an*'ı siyasallaştıran mektuplar arasında yaklaşık on yıllık bir zaman diliminin geçtiği düşünülürse, bu zaman diliminde Me'mun'un tamamen mevalî'den olan danışmanlarının etkisi altına girdiği, onlar tarafından bir şekilde ikna edildiği ve *halku'l-Kur'an* görüşünün ona bir şekilde benimsetildiği düşünülebilir. Ancak Me'mun'un, siyasal sorumluluk taşıyan biri olması itibarıyla dinî argümanları kendi siyasî hesapları uğruna malzeme yaptığı gibi bir düşünce de yadsınmamalıdır. Nitekim gelişen tarihi olaylar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu görüşü destekleyen pek çok malzeme bulunacaktır.

Bütün bunların neticesinde Kinanî'nin Mekke'den kalkıp Bağdat'a gelirken ilmî kaygıların dışında farklı Saiklerle hareket ettiğini söylememiz mümkün değildir. Nitekim niyet okumanın, bu çalışmanın amaç ve boyutlarını aşacağı muhakkaktır. Bu itibarla Kinanî'nin gerçekten inandığı bir değeri savunmak için hareket etmiş olabileceği gerçeğini dikkate almak durumundayız. Ancak bu durum *halku'l-Kur'an* nazariyesini siyasal alana taşıyan ve siyasallaştırılmasına katkı sağlayan iradenin toplumsal ve siyasal hesaplar uğruna hareket ettiği ve modern bir kavramla ifade etmek gerekirse, bir *sosyal mühendislik projesi* çerçevesinde işlev gördüğü gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.



KAYNAKÇA

- ABDULLAH, Muhammed Ramazan. *El-Bakıllanî Ve Arâuhü'l-Kelamiyye*. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf Ve's-Şuunî'd-Diniyye, 1986.
- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *El-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- ABDÜLHAMİD, İrfan. *Dirasât Fi'l-Fırak Ve'l-Akaidü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- ACURRÎ, Ebû Bekr Muhammed B. Hüseyin. *Kitabu's-Şeri'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- AHMET ZEKÎ SAFFET. *Cemheretü'r-Resâil Fi Usuli'l-Arabiyyeti'z-Zâhira*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1938.
- AMERRECÎ, Ahmed Şevki İbrâhim. *El-Mu'tezile Fî Bağdad Ve Eseruhüm Fî'l-Hayati'l-Fikriyye Ve's-Siyasiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000.

- AYDINLI, Osman. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi Ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I". *Dini Araştırmalar* 3/9 (11 Kasım 2015).
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed B. El-Hüseyn B Ali. *El-Esma' Ve's-Sifat*. Ed. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 1997.
- BOZKURT, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâîl. *Halku Ef'ali'l-İbâd Ve'r-Red Ale'l-Cehmiyye Ve Ashabü't-Ta'til*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- CABİRÎ, Muhammed Abid. *Musakkafun Fî'l-Hadaretî'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezi Dirasatî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1995.
- CAHİZ, Ebû Osman Amr B. Bahr. *Resâilü'l-Cahiz*. Ed. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- CED'AN, Fehmi. *El-Mihne*. Amman: Dârü's-Şürûk, 1989.
- DÂRİMÎ, Ebu Said Osman B. Said B. Halid. *Kitabu'r-Red 'Ale'l-Cehmiyye*. Kuveyt: Daru İbni'l-Esir, 1995.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *İbn Hanbel Hayatûhu Ve Asruhû*. Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1974.
- EMİN, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 10. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933.
- EMİN, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdatî'l-Mısriyye, 1965.
- GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- GÖLCÜK, Şerafeddin. "Cehm B. Safvan". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1993.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967.
- HÂTİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr El-Hatîb Ahmed B. Ali B. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, T.Y.
- INGE, W. R. "Logos". *Encyclopedia Of Religion And Ethics*. Edinburg: T.T. Clark, 1980.
- İbn KESİR, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail B. Ömer. *El-Bidâye Ve'n-Nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1966.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah B. Dîneverî. *Uyunû'l-Ahbâr*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah B. Müslim Dîneverî. *El-İhtilaf Fi'l-Lafz Ve'r-Red Ale'l-Cehmiyye Ve'l-Müşebbihe*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349.
- İbn TAYFUR, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Kitabu Bağdâd*. Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1994.

- İbn TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed. *Der'ü Te'âruzi'l-Akl Ve'n-Nakl*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed B. Suud El-İslâmiyye, 1979.
- İbn TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed B. Abdülhalim. *Mecmuâtü'r-Resâil Ve'l-Mesâil*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Menâkıbü'l-İmam Ahmed B. Hanbel*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- İbnü'l-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân B. Alî B. Muhammed Bağdâdî. *Acâibu Ulumi'l-Kur'ân*. Ed. Said Abdülfettah Aşur. Kahire: Ez-Zehra Li'l-İlami'l-Arabi, 1986.
- İbnü'l-ESİR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali B. Muhammed B. Abdülkerim. *El-Kâmil Fi't-Tarih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Mehdî-Lidînilâh Ahmed B. Yahyâ. *Kitabu'l-Münye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Mehdî-Lidînilâh Ahmed B. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Ed. S. D. Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- İSFAHANÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin B. Muhammed B. Mufaddal Ragıb. *El-İtikadât*. Ed. Şimran El-Acli. Beyrut: Müessesetu Darü'l-Eşref Li't-Ticare, 1988.
- İSFERÂÛİNÎ, Ebü'l-Muzaffer. *Et-Tebzir Fi'd-Din Ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye Ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- KADI ABDÜLCEBBÂR. *Fazlü'l-İ'tizâl Ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Tunus: Ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- KADI EBÛ YA'LA, İbnü'l-Ferra Muhammed B. Hüseyin. *Kitabu'l-Mutemed Fî Usûli'd-Dîn*. Ed. Vedi Zeydan Haddad. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974.
- KERFERD, G. B. "Logos". *The Encyclopedia Of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1967.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. "Bişr B. Gıyas". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1992.
- KİNANÎ, Abdülazîz B. Yahyâ B. Abdülazîz. *El-Hayde*. Ed. Muhammed Abdülhadi. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- KUTLU, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie Ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- MAKRİZÎ, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed B. Ali El-. *El-Mevâiz Ve'l-İ'tibâr Bi-Zikri'l-Hıtat Ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru Sadır, T.Y.
- MES'UDÎ, Ebü'l-Hasan Ali B. Hüseyin. *Mürücü'z-Zeheb Ve Me'âdinü'l-Cevher*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, T.Y.
- NAWAS, John. "The Mihna Of The 218 A.H /833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal Of The American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4

(Oct.-Dec. 1996).

- NAWAS, John. "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". Trc. Mustafa Akgül. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 8/8 (2015, 8).
- NEŞŞÂR, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981.
- O'LEARY, De Lacy. *İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri*. Trc. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- ÖÇAL, Şamil. "Kelânullahın Çift Doğası: Kelâm-I Lafzi Ve Kelâm-I Nefsî". *İslamiyat 2* (1999).
- ÖZ, Mustafa. "Ca'd B. Dirhem". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1992.
- PAKİŞ, Ömer. "Mu'tezile Ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 27 (2006).
- PAKİŞ, Ömer. *Mu'tezile Ve Yorum*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.
- PATTON, Walter Melville. *Ahmed B. Hanbal And The Mihna*. Leiden: E.J. Brill, 1897.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed B. Ömer. *İ'tikadâtü Firaki'l-Müslimîn Ve'l-Müşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- SUYUTÎ, Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman B. Ebî Bekr. *Târîhü'l-Hulefâ*. Beyrut: Dârü's-Sekafe, 1989.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab B. Ali B. Abdilkafi. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*. Ed. Abdülfettah Muhammed El-Hulv. Kahire: Matbaatu İsa El-Babi El-Halebi, 1964.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed B. Abdilkerîm B. Ahmed. *El-Milel Ve'n-Nihal*. Ed. Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed B. Cerir. *Târîhü'l-Ümem Ve'l-Müluk*. Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1962.
- TRİTTON, A. S. *İslam Kelamı*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- ÜMİT, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/17 (2010/1).
- WATT, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. E. R. Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- WENSİNCK, A. J. *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University, 1932.
- YA'KUBÎ, İbn Vazıh Ahmed B. İshak. *Târîhü'l-Ya'kubî*. Beyrut: Dâru Sadır, T.Y.
-

YAVUZ, Yusuf şevki. "Halku'l-Kur'an". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1997.

ZİRİKLİ, Hayreddin. *El-A'lâm Kamusu Teracim*. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melayin, 1969.



THE DISCUSSIONS OF THE KHALQU'L-QUR'AN IN THE POLITICIZATION PROCESS*

© Muharrem AKOĞLU^a

Extended Abstract

In the history of mankind, God has addressed to mankind through the divine books which He has sent through His prophets from time to time. Mankind has always wondered about the nature of the books bearing this address. As a matter of fact, their reflection can be seen in Jewish and Christian societies. In the same way, this curiosity is felt in the Islamic society. In this frame, Muslims have debated whether or not the Qur'an was created as a creature (Khalqu'l-Qur'an) at certain periods of history, and the extent of these debates reached even the dimensions that could affect the masses of society.

It is known that the discussions taking place around the Khalqu'l-Qur'an have come to the fore especially during the Umayyad and Abbasid periods. In this respect, it is important to investigate the social reasons of the discussion in these periods and societies in order to reach correct results. As a matter of fact, Arap-Mavali relation which forms the social doctrine of Arap society in particular and the social class struggle in this context are remarkable. In this context, it can be argued that the social class-based struggle continued its existence by evolving through an argumentation of the Quran on the controversies of the Quran in certain sections of history, mainly conjunctural reasons. As a matter of fact, it is striking that the members of Mu'tazilah and Murji'ah, who expressed and defended the view that the Qur'an is a creature, and the ones who advocated more are based on the Arab masses of the Qur'an, and the social class struggle in the background of the debate.

It is known that during the Abbasids period, this debate was brought to the agenda by Bishr al-Marisi during the reign of Harun Rashid, but the Caliph threatened him by reacting to this debate. For this reason, Bishr could not

* This work, has been derived from a dissertation entitled "Mihna events and its influence on historical process of Mu'tazila" and an article entitled "In the Context of al-Haydah the Discussions of the Khalqu'l-Qur'an".

^a Prof., Erciyes University Theology Faculty, akoglu@erciyes.edu.tr

show the courage to appear around during his sovereignty and he had to hide for about 20 years.

The process of moving the debate of Khalqu'l-Qur'an to the social strata and the process of politicization corresponds to the period of the Caliphate of Ma'mun. The reasons for this should be sought in the socio-political structure of the period in which Ma'mun came to the scribe. As a matter of fact, it is known that the social and political structure started to show differentiation to the caliphs of the earlier caliphs, and that in this context, the polarizations were felt in the society and sociological structures with the potential to threaten the central authority began to be seen in the society. Under these circumstances, it is the priority of the Caliph Ma'mun as a responsible manager to secure the future of the state.

Therefore, the new caliph needs to adopt new policies that are centered on the future of the country. For this reason, noteworthy political practices, especially the debates on the people of Qur'an, which took place during this period, should be evaluated within this framework. It is important to remember that, as a substructure of these policies, Ma'mun reached the caliphate office after a struggle with his brother al-Amin who had reached the caliphate before him.

When Ma'mun was a Caliph, he first moved the central of the caliphate to Merv. After about six years there, he returned to Baghdad. The Caliph known as a science enthusiast, in Baghdad, formed scientific assemblies where the issues of discussion in the society were discussed by the competent and reached a conclusion and in this context, the aim of clarifying the world of mind was clarified. In these assemblies, he gathered scholars and thinkers who were accepted in society. However, it was noteworthy that these scholars were mostly of Mu'tazilî or Mürçiî thought. These people were discussing the issues that society or politics needed, reaching a conclusion, and sometimes discussing what they wanted. As a matter of fact, one of the issues raised by them was the issue of the Qur'an, which centered on whether the Qur'an was created or not.

It is known that this issue is an agenda in the councils for a while. The issues discussed here were reflected to the public. Therefore, there were people who declared these views, as well as those who declared opposing views. As a matter of fact, it is known that Kinanî el-Mekkî comes from Mecca in order to challenge the issue of the people and the Qur'an, and they discuss with Bişr al-Marisi in the presence of the caliph.

In this very long discussion, many issues around the subject came to the agenda. During the discussion, however, it is known that Kinanî revealed the contradictions of Bishr because of his knowledge of the subtleties of the

Qur'an and Arabic language, while he won Ma'mun's appreciation and countenance, and even rewarded him for the pleasure he received from the discussion and for the satisfying style of Kinanî's argument.

It is assumed that this debate took place in the presence of Caliph Ma'mun in 208/824. It is known that the effects of these and similar discussions continue in the following process, and that this issue is discussed and discussed in both the public and management levels. Probably with this, the subject was intended to mature in the minds.

One of the most noteworthy points of the discussion is that Kinanî's dominance over the subject and his influence on the subject are ignored by Bishr. However, it is meaningful that, after a four-year period through discussion, the Caliph Ma'mun officially declared that he believes the Qur'an was created in 212/827. Undoubtedly, this situation can be explained by the fact that the caliph was persuaded by the opposing viewers in the last period, but it can also be explained as a responsible state manager who pays attention the conjuncture with future-centered concerns.

In the light of the resources we have available, we see that the Caliph Ma'mun has no belief that Qur'an has the belief that he is a creature. The actual process of politicization of the subject of Khalqu'l-Qur'an was over six years after this official declaration, while in 218/833 the Caliph Ma'mun was on the road against Byzantium, he sent some letters to Ishaq b. Ibrahim. This situation is undoubtedly remarkable for the politicization of the debate of Qur'anic conception. As a matter of fact, it is noteworthy that a subject that is seen at the academic or scientific level is being initiated during a period when social unity must be taken as a result of a political experience at a time when the caliph is far from the center and about twenty years of experience. In our opinion, this gives the impression that political concerns are prioritized rather than academic concerns. Although the details of this are outside of our context, it can be stated that the social unity concern arising from the previous experiences of the caliph had a significant effect on this decision.

The Caliph orders to Ishak b. Ibrahim that he must gather the Qadis and bureaucrats around him, to test them concept of the letter he has sent him, whether the Qur'an is a creature. With this order, perhaps a subject that should remain in the academic platform is the issue of the Qur'an, which was transformed into a state policy by moving to political ground and started the process of politicization.

Keywords: The History of Islamic Sects, Khalqu'l-Qur'an, Bishr al-Marîsî, Mihna, Ma'mun

