

İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar*

Fethi Kerim KAZANÇ*

Atıf/©: Kazanç, Fethi Kerim (2009). İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar, Milet ve Nihal, 6 (2), 51-86.

Özet: İslâm'ın ilk dönemlerinde etkileşim ve bir arada yaşama tecrübesi, fetihlerle ve diğer medeniyetlere mensup unsurların İslam coğrafyasına katılımıyla gerçekleşmiştir. Sözü edilen bu durum, küçük bir köy haline gelen günümüz dünyasında, insanlar ve medeniyetler arasındaki ilişkilere ve diyaloglara örneklik teşkil edebilecek önemli hususiyetlere sahiptir. Çünkü her iki taraf da birbirini tanıma, birbirinden istifade etme ve kültürel akışın sağlanması yönünde gayret göstermiştir. Bununla birlikte, Kelam âlimleri, ana referanslarına bağlı kalarak, tevhîd inancı esası ekseninde karşılaşmayı ve etkileşimi süzgeçten geçirmiş, içselleştirmiş ve değerlendirmiştir. Nihayetinde, bu noktada İslâm Kelâmında kuramsal olarak özgün ve yeni sentezler ortaya çıkmıştır. Birlikte yaşama tecrübesi, irade hürriyeti, sıfatlar meselesi, halku'l-Kur'ân, atomculuk, nedensellik ve tevil kuramı gibi kelâmî tartışmaların olgunlaşması, zenginleşmesi ve çeşitlenmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Diğer Medeniyetlerle Birlikte Yaşama, Barış, Kelime, İslam Kelamı, Tevhîdî Dünya Görüşü, Yabancı Unsurlar.

1. Giriş

Kendine özgü tarihsel gelişim süreci, kendine özgü sorun çözme mantığı ve karşılaşılan farklı durumlara göre kendine özgü yöntemler geliştiren Kelâm, Kur'ân yahut Kur'ân'ın teolojik dünya görüşü esas alınarak Müslümanlar tarafından tesis edilmiş ve ge-

* Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından desteklenmiş PYO.İ.124 No'lu projeden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı [fkazanc@hotmail.com].

liştirilmiş özgün bir dinsel bilim dalıdır. Müslüman Kelâmının ortaya koyduğu Tanrı, varlık, âlem, insan, tarih ve toplum gibi anlayışlar, bu konulardaki herhangi bir anlayıştan tamamen farklıdır. Sadece ortaya konulan anlayışlar değil, aynı zamanda bunların temellendirilmesinde ve diğer dünya görüşlerine karşı savunulması konusunda da Kelâm diğer sistemlerden farklıdır. Kaldı ki, bir anlamda Kelâm, başka sistemlerin etkisi altında oluşması bir yana, tam aksine diğer din ya da dünya görüşlerinin etkisinde kalarak İslâm'ı kendi özünden koparan, tamamen diğer sistemlerin etkisi altında gelişme gösteren aşırı guruplarla mücadelenin ve İslâm'ın özgünlüğünü koruma çabalarının sonucu ortaya çıkmıştır, denebilir.

İslam kelâmında Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra, kelamcılar, iman, büyük günah, İslam toplumuna mensubiyetin şartları, siyasal önder ve seçilme koşullarını (imâmet ve siyaset) tartışmaya başlamışlardır. Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra cebir ve ihtiyâr meselesini ele almaya ve böylece konuyu teorik boyutuyla irdelemeye çalışmış olduklarına tanık olmaktadır. Emevîler döneminde kader probleminin psikolojik rahatlama, İslam dünyasında Müslümanlar arasında meydana gelen savaflara ve çekişmelere mazeret arama aracı olmaktan çıkıp, metafizik, entelektüel kelâmî bir problem haline dönüşmeye başladığı görülmektedir; zira ilk defa bu dönemde, ezelî takdirin yanında, insanların fiillerinin kendilerine nispetinin, hakîkî yahut mecâzî olup olmadığı, bunun Allah'ın ilmi ile ilişkisi, insanın fiillerini gerçekleştirmede güç sahibi olup olmadığı konularının da tartışmanın içine sokulduğu müşahede edilmektedir. Problemin bu şekilde metafizik bir boyut kazanması, Müslümanların, felsefî alt yapıya sahip Süryânî Hıristiyanlar, farklı din ve kültürlere sahip kesimlerle yürüttükleri diyalogların ve tartışmaların sonucu olsa gerektir (en-Neşşâr, 1971: 54-56). Bu konunun metafizik boyutuyla tartışılmaya başlaması, Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet prensiplerini rasyonel olarak temellendirmesinden ve haklılaştırmasından sonra olmuştur.

İslam coğrafyasının genişlemesi ve yeni kültürlerin katılımı-

la farklı düşünce kalıpları ve zihinsel düzenekler oluşmuştur. Bu sûretle Mu'tezilî âlimler, kadim din ve kültürlerle münazara ve mücadelede olgunlaştırdıkları metot ve tekniklerle yeni bir sistemin gelişmesine neden olmuşlardır. Felsefeye ilgi duymaları ve böylece felsefî donanımına sahip olmaları, ağırlıklı olarak mevâlî kesimden olan Mu'tezilî düşünürlerin, doktrinlerini, görüşlerini ve ilkelerini şekillendirmiş; bu durum onların dinî nassları okuma ve yorumlamada yeni bir paradigma oluşturmalarını sağlamıştır (Aydın, 2003: 25). Mu'tezile'nin ortaya attığı münakaşaların tüm seyri, Müslüman Kelâmı'na tatbik edilmiş olan Yunan felsefesi seyrini göstermektedir, fakat bu tesir, daha ziyade dolaylı yollarla gerçekleşmiştir (O'leary, 2003: 129)

İslâm kelimcilerin karşılaştıkları kesimlerle girdikleri bu tartışmalar, kelam ilminin temel konularını oluşturan Allah'ın varlığı, birliği, zâtı ve sıfatları, peygamberliğin imkanı, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi konuları içermekteydi ki, kelâmî kavramlar ve kelam ilminin yöntemi de bu bağlamda sistemli ve tutarlı bir biçimde gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Fakat bu, Kelamcılarının nasstan istifade etmedikleri, kelam ilminin oluşumunda naklin hiç etkisinin olmadığı manasına gelmemektedir. Aksine, kelamcılar nasstan edindikleri öz bilinçle ve ana ruhla aklî yönden İslâm'ın temel ilkelerini tespit etme, İslâm dinine yöneltilen eleştirilere karşı cevap verme ve uyandırılan şüpheleri giderme çabası içinde olmuşlardır. Bu konuları kendileriyle tartıştıkları kesimler, İslâm'ın temel referanslarını bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerinden kelamcılar onlarla tartışırken, nassa başvurmamışlardır, fakat ibadet ve muamelat konularında nakle başvurmayı zorunlu görmüşlerdir. (Erdemci, 2002: 12)

Bu gruplar, o dönemde Müslümanlara siyasal açıdan boyun eğmelerine karşın, gerçekleştirdikleri faaliyetlere bakıldığında kültürel ve düşünsel yönden boyun eğmeyerek kendi inançlarını sürdürdükleri müşahede edilmektedir. Zira bu kesimler kendilerini ve kültürlerini fikren ve ilmen üstün görmekteydiler (Chokr, 2002: 28).

Hız. Ömer döneminde kurulan Kûfe şehrine bu yeni fethedilen bölgelerden insanların gelip yerleştiği ve kendilerine ait mahaller kurdukları çok farklı inanç, düşünce ve felsefe anlayışlarına sahip gruplarla karşı karşıya geldiklerini söylemek mümkündür. (Söylemez, 2001: 157-176) Bir arada yaşamak zorunda kalan bu kesimler arasında diyaloglar, gerilimler ve etkileşimlerin olması doğaldı. Nitekim h. 90 yılında vefat eden Halid b. Yezid'in kimya ve tabiat bilimleri ile ilgili Süryanice ve Yunanca'dan çeviriler yapması etkileşimin erken başladığının bir kanıtıdır. Bu dönemde, sistematik tercüme hareketleri ve felsefî eserlerin intikali başlamadan, Müslümanların çeşitli vesilelerle Manihesit, Mazdekist, Mecûsî, Yakubî, Nasturî gibi mezheplerle ve Yunan felsefesinin değişik ekolleri ile karşı karşıya geldikleri ve inanç konuları dahil, birçok konuyu tartıştıkları da aktarılmaktadır (en-Neşşâr, 1977: I/108).

Emevîler döneminden itibaren Müslümanların karşı karşıya gelip iç içe yaşamak durumunda kaldıkları inanç ve düşünce sistemleri şöyle sınıflandırılabilir: Maniheizm, Mecusilik, Zerdüştlük, Daysanilik gibi düalist tanrı inancını savunanlar. 2. Sümeniyye/Berâhime olarak bilinen ve peygamberliği inkâr edenler. 3. Âlemin kıdemini ve sudûr nazariyesini savunan kadîm Yunan felsefesini temsil eden kesimler. Hiç kuşkusuz Yunan felsefesi derken homojen bir yapıdan değil, heterojen bir yapıdan söz etmek mümkündür. Sözelimi, Eflatunculuk, Aristoculuk, Yeni-Eflatunculuk, Yeni Fisagorculuk gibi. 4. Nasturîlik, Yakubîlik, Milkailik gibi, Hız. İsa'nın mahiyeti konusunda birbirleriyle anlaşamayan Hıristiyan mezhepleri ve Yahudiler.

2. Erken Dönemde Tartışılan Konular Açısından Etkileşim ve Birlikte Var Olma Tecrübesi

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında gerçekleşen teolojik içerikli tartışmalar, her iki sistemin oldukça erken dönemlerde karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisine girdiğini göstermektedir. Bu tartışmalarda her iki teolojik sistem de birbirlerinden olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenmiştir. Bu türden karşılıklı teolojik etkileşimin varlığını yadsıyamayız. Bununla birlikte, iki teolojik sistem arasın-

da büyük farklılıklar veya anlaşmazlıklar olduğunu da göz ardı edemeyiz. Öncelikle, her iki teolojik sistemin kaynaklarında bir farklılık söz konusudur. Hıristiyan teolojisi inanç esaslarını temellendirirken, Kitâbı-ı Mukaddesi temel kaynak olarak alırken, Müslüman Kelâmının temel kaynağı Kurân olmaktadır. Kur'ân'ın anlayışına göre de, önceki kitaplar tahrif edilmişlerdir. Dolayısıyla bilgi kaynağı olarak önceki kitapların hiçbir değeri yoktur. İkinci olarak, her iki teolojide de birinci gündem maddesi Tanrı ve O'nun sıfatları olsa da, Tanrı'nın anlaşılma ya da tasavvur biçimleri farklılaşmaktadır. Çünkü her şeyden önce, Teslîs doktrini ile Tevhîd ilkesi arasında ciddî farklılıklar söz konusudur. Nitekim Kur'ân, tevhîd ilkesi dışında hiçbir uzlaşmaya sıcak bakmayacağını ve yanaşmayacağını ısrarlı bir biçimde vurgulamaktadır. İki teolojik sistemin kader ve hür irade, ilâhî sıfatlar ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi Kelâm'ın en önemli inançsal meseleleri hakkında ortaya koydukları fikirler arasında da, kimi benzerlikler olmakla birlikte, ciddî farklılıklar da söz konusudur. Kısacası her iki teolojik sistem de ortak problemlerle uğraşsalar da, ulaştıkları sonuçlar birbirinden farklıdır, denebilir. Dolayısıyla, müsteşriklerin, Kelâm'ın Hıristiyan teolojisinin etkisiyle oluştuğu ve geliştiği yönündeki iddialar temelsiz kalmaktadır. Şu kadar var ki, müşterek problemleri ele alış tarzında birtakım benzerliklerin bulunması ve metodik yaklaşımlardan istifade edildiğini, karşı tarafın iddiaları ve argümanlarının, kendi savlarını ortaya koymada kullanıldığını söylememiz mümkündür. Ama bu argümantasyon tarzı ve rasyonel araçsal kullanım, farklı amaçlara hizmet etmiştir.

Birlikte yaşama tecrübesi ve kültürel etkileşim, irade hürriyeti sorunu, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân meseleleri, atomculuk nazariyesi, nedensellik anlayışı ve tevil kuramı gibi kelâmî tartışmaların olgunlaşması, zenginleşmesi ve çeşitlenmesini sağlamış; böylece İslâm düşüncesinde kelâm yönteminin ilkelerinin ve enstrümanlarının tesis edilip daha sağlam zemine oturtulmasında etkili olmuştur. Şimdi sözü, yukarıda işaret ettiğimiz kelâmî sorunlara getirmeye çalışacağız.

2.1. Hür İrade ve Kader

Kaza, kader ve hür irade meselelerindeki tartışmalar İslâm'da siyâsî ve dinî gelişmelerin hemen akabinde ortaya çıkmış; bizzat İslâm'ın kendinden, iç sebeplerden ve dahilî olaylardan doğmuştur; daha doğrusu, dinî konularda derin düşünmekten ortaya çıkmıştır. Yabancı kaynaklı unsurların ve tesirlerin izleri, problemin gelişip derinleşmesinde ve zenginleşmesinde daha büyük tesir icra etmiştir. Sözelimi Wensinck, Tritton ve Oberman gibi müsteşrikler bu görüşü savunmaktadırlar (Wensinck, 1932: 52; Tritton, 1947: 54; Oberman, 1935: 158). Bu mesele üzerine eğilme ve derin düşünme yöntemi ve teknikleri, ister istemez iç çekişmelerin yanında, dış unsurlarla tartışmalar ve kültürel alışverişler eşliğinde daha da gelişmiş ve olgunlaşmıştır.

Bazı Hıristiyan İlahiyatçılar, Kur'ân'da hür iradeyi ifade eden ibareler bulunduğunu kabul etseler de, bunların yorumlanmasında, hatta hür irâde hakkındaki tartışmaların başlamasında, Yuhanna ve Theodora Ebû Kurra gibi Hıristiyan teologların önemli bir etkisi olduğunu iddia etmektedirler (Sweetman, 1947: I/174-180). Esasen bu tür iddiaların kaynağı, Yuhanna'nın bizzat kendisidir. Yuhanna'ya göre, Müslümanlarda determinizm (zorunluluk), Hıristiyanlarda ise özgür irade düşüncesi hâkimdir (Damascus, 1935: XXV/66). Buradan hareketle, Hıristiyan İlahiyatçılar, Müslüman düşüncesindeki hür irâde anlayışının kaynağının Yuhanna ve Theodora gibi Hıristiyan ilahiyatçıları vasıtasıyla Hıristiyan teolojisi olduğunu öne sürmektedirler. Nitekim Hıristiyan ekollerden Nestûrîler hür irade görüşünü savunurken, Yakûbîler cebir görüşünü benimsemişlerdir (el-Behiyy, 1992: 102). Yahudi dini tefekküründe ise Karâîler, cebir ve kadercilik inancına eğilim gösterirken, Rabâîler hür irade ve ihtiyar görüşünü tercih etmişlerdir. (Sweetman, 1947: I/62).

Doğu Hıristiyanlığında genel eğilim insan iradesinin hürriyetine inanma istikametinde görünmektedir. Sözelimi, kendi adıyla anılan kelâm ekolünün sahibi olan Pelagius'e göre, kulun iyi, kötü fiilleri karşısında sorumluluğuna inanması gerekir. Aksi takdirde,

genel ahlâk kanunları büyük bir tehlikeye maruz kalacaktır. Nitekim insan, cebir altında olsaydı, suç işlemek konusunda kendisini tökezlemekten alıkoyacak engel ortadan kalkardı. Doğu Kilisesinin en büyük ilâhiyatçı aklı Şamlı Yuhanna, din felsefecileri arasında insanın düşünüp taşındıktan sonra vardığı karara bağlı olarak sırf kendi irade ve ihtiyârıyla ortaya çıkan seçimli (ihtiyârî) fiilleri ile, insanın ya zorla veya haricî bir tesir altında işlediği ıztrârî fiillerini birbirinden ayırt eden ilk düşünür olarak kabul görmektedir (Cârullah, 1410 / 1990: 29). Aslında, cebir, hür irade ve sorumluluk tartışmalarında insan fiillerinin ıztrârî ve ihtiyârî şeklinde ayrıma tabi tutulmasının Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde de, bir şekilde etkisini sürdürdüğüne tanık olmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet kesb nazariyesini, daha ziyade bir anlamda insanın sorumluluğu gerekçelendirilmede ihtiyârî fiillere dayalı olarak ortaya atmıştır.

Cebriyye, Ca'd b. Dirhem ile talebesi Cehm b Safvân er-Râsibî'nin taraftarlarından oluşmaktadır. Cehm, insan kudret ve istitâ'atini inkâr etmiştir. Bilakis ona göre, insan fiillerinde cebr altında bulunan bir varlıktır. Cebir-siyaset ilişkisi bağlamında meseleye bakıldığında, Emevîler döneminde yöneticilerin cebir fikrini istismar ederek kendi siyasî çıkarlarına âlet ettiklerini söylemek mümkündür. Muaviye ortalık durulup siyasal çalkantılar yatıştıktan sonra kendisinin Müslümanların başına halife olmasının Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği fikrinin halkın zihinlerine yerleşmesini istemiş ve Cebriye mezhebini destekleyerek bu fikri yaymıştır. O ve diğer Emevî halifelerine göre, cebir fikri, yaptıkları her türlü zulmü ve şiddeti hakla izah edebilirdi. Bunun için halka her çeşit zulmün ve haksızlığın Allah'ın kaza ve kaderiyle mümkün olduğunu açıklamaya girişmek suretiyle (Mahmûd, 1955: I/197) tebaaya yönelik yaptıkları tasarruflarda kendilerini sorumlu tutmaktan kaçınmaya çalışmışlardır.

Öncüleri arasında Gaylan ed-Dimeşkî ve Ma'bed el-Cühenî gibi şahsiyetlerin isimlerinin geçtiği Kaderiye fırkasının Emevîlere karşı çıkışı, bir müddet tarihî öneme haiz bir hareketti; fakat Abbâsîler iktidara geldiğinde, bu önemi yitirmiştir. Mu'tezile ke-

lâmcıları, irade hürriyeti akîdesinin esas mümessili oldukları zaman, Allah'ın adaleti fikri, onların düşünce dünyalarında ön sırada yer bulan bir fikirdi. Çünkü adalet fikri, insanın dinen ve ahlâken sorumluluğunu temellendirme noktasında irade hürriyetinin kabulünü gerektirmekteydi.

Bu konuda iki düşünce sisteminin ortaya koyduğu anlayışlar arasında sözü edilen paralellikleri göz ardı etmek mümkün değildir. Watt'a göre, Müslümanlar, irade hürriyeti akîdesini, Hıristiyanların onu açıkladıklarını duydukları ve fikren sağlam buldukları için almış değillerdir. Watt, bu konuşmalardaki tartışmaların başlamasında siyasal ve sosyal etkilere dikkat çekmekle birlikte, Mu'tezile'nin hür irade anlayışının oluşmasında, dolaylı olarak, Hıristiyan düşüncesinin tesirine de vurgu yapmaktadır. O, hür iradeyi savunan Müslümanların muarızlarını yenmek ve mat etmek için tesirli birer vasıta olduklarını gördükleri birtakım Hıristiyan fikir ve esaslarını, kullanmakta tereddüt göstermediklerini ileri sürmektedir. İlk defa bu türlü davranışların bir kısmı, şimdi Müslüman olmakla beraber, pekâlâ Hıristiyan olarak veya bir Hıristiyan muhitinde yetişmiş olabilir. Böylece, İslâm düşüncesinin gelişme seyrine tesir etmiş Hıristiyan fikirleri, İslâm ümmetinde (mensuplarının düşüncelerinde) bir anlamda hâlen mevcut olan ve aynı zamanda ümmetin esas temâyülü ile alâkalı fikirlerdi. Bunlar İslâm'ın akıl dünyasıyla birleşince, tabiâtıyla İslâmî bir şekil kazanarak Müslüman dünyada kök salıp yayılma imkanı bulurken, bunun karşısında Kur'ânî mefhûmlarla birleştirilemeyenler ise fazla bir kök salamamıştır (Watt, 1981: 120-121).

Yine, iyi fiillerin Allah'tan, kötü fiillerin de kullardan sadır olduğu şeklindeki ilkenin, Hıristiyanlar tarafından da savunulduğuna dikkat çeken Watt, bu delili Emevîlere karşı kullananların Hıristiyan mühtediler olabileceğini belirtmekte; böylece Hıristiyan tesirini ima etmektedir. Hıristiyanlık, İslâm'dan daha önce var olduğu için, elbette Hıristiyanlar bu problemlerle daha uzun süredir meşgul olmaktadır. Kaderiyeciler, akla dayanan özgür iradeciler, bir insanın işlediği zina suçundan Tanrı'nın sorumlu tutu-

lamayacağını öne sürdüklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henâhâ, determinizme (zorunluluk) karşı polemiğe girişen Nestûrî Bâbai'nin söylediklerini yinelemeden başka bir şey yapmıyordu (Van Ess, 2000: XLI/413). Dolayısıyla fethedilen bölgelerde aynı konuların tartışılıyor olmasının, kader ve hür irade problemini ele almayı teşvik edici ve hızlandırıcı bir rol oynamış olabileceğini doğal karşılamak gerekir (Tritton, 1947: 54-55).

Öyle görünüyor ki, aslında Cemel ve Sıffin savaşlarından hemen sonra kader konusunda başlayan tartışma, zamanla Allah'ın âlem ve insanla ilişkisini sıfat boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle Allah tasavvuru problemine dönüşmüştür. Çünkü teolojik bağlamda kader tartışmaları ile sıfatların mahiyeti sorunu arasında çok yakın bir münasebet bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuçta, Müslümanlarca fethedilen topraklarda aynı teolojik konuların tartışılıyor olması, bir arada yaşama kültürü çerçevesinde etkileşimin ve diyalogun kayda değer güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Çünkü tartışmalar, Müslümanların meseleye bakışlarını güdülemiş, canlandırmış ve çeşitlendirmiştir.

2.2. Sıfatlar Meselesi

Hz. Peygamberin vefatından sonra, Müslümanlar Şam, Mısır gibi bölgelere gelince, Necran Hıristiyanlarından bambaşka bir Hıristiyanlık dini ile karşılaştılar. Çünkü o dönemde yaygın olan Hıristiyanlık çeşitli mezhepleriyle İran, Hint ve Yun felsefesi ile mecz olmuş ve kaynaşmış bir Hıristiyanlık idi. Bu dönemde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında bilhassa Allah'ın birliği, zât ve sıfatlar hususunda yoğun ve çetin bir teolojik tartışma, çatışma ve çekişme meydana geldi. Sözelimi, Emevîler döneminde Şamlı Yuhanna, Allah'ın birliği ve Kelimenin (Hz. İsa'nın) tabiatı konularında, Müslümanlarla nasıl tartışılması gerektiğinin metodunu tespit etti. Bu anlamda İslâm'a karşı reddiyeler kaleme aldı.

Müslümanların bu dönemde, Hıristiyanlığın üç önemli mezhebi ile karşılaşmış oldukları görülmektedir: Melkaiyye, Nestûrîlik

ve Ya'kûbîlik. Bu mezhepler arasındaki temel ayrılık, Hz. Îsâ'nın tabiatı etrafında cereyan eden tartışmalardan kaynaklanmıştır. Ya'kûbî öğretilerine göre, ulûhiyet ve nasutiye bir tabiatla birleşmiştir ki, o da Mesih'tir. Melkâiler Mesih'in biri ilâhî diğeri beşerî iki tabiatı olduğunu öne sürmektedirler. Nestûrîler bu görüşü daha kuvvetle savunuyorlardı. Tabiat her şeyin üstünde bir kuvvet veya fiilin mebdei (mebd'ü'l-fi'l) anlamına gelmektedir (De Boer, 2001: 32-33; en-Neşşâr, 1977: 14). Hıristiyanlık kilisesine bağlı bu üç mezhep içinde yaşanan zât-sıfat ilişkisine yönelik tartışmalar, Müslümanlar arasında sıfatlar meselesinin ele alış ve çözümleme tarzlarına şu ya da bu şekilde etki etmiş olabilir; ancak Müslüman kelimciler sıfatlar meselesini, tevhîd inancı ekseninde çözümlemeye gayret etmişlerdir. Bu tür tartışmalar ve sorular, Müslümanların zihinlerini zinde tutmuş ve zât-sıfat ilişkisini ortaya koyan öğretilerini daha sistemli halde sunmalarına ve açıklamalarına sebebiyet vermiştir.

Wensinck, sıfatların hem inkârında hem de tasdikinde bir Hıristiyan kaynağı bulunduğunu düşünmektedir (Wensinck, 1932: 65-78). Wolfson da, "Mu'tezile'nin gerçeklikleri bulunmayan sıfat anlayışını Râfizî Hıristiyan düşüncesinin, Sünnî İslâm'ın sıfat anlayışı da Ortodoks Hıristiyanlığın tesiriyle şekillenmiştir" beyanında bulunarak aynı görüşe katıldığını ortaya koymaktadır (Wolfson, 2001: 105-106). Yine, Becker, Gardet ve Anawati, Mu'tezile'nin sıfat anlayışının Kutsal Kitap'taki teşbîh ifadelerin zahirî anlamıyla alınamayacağını söyleyen Hıristiyânî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışırken, (Wolfson, 2001: 46), Macdonald, sıfatları inkâr etmenin kaynağı Grek ilahiyatçılarla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, bu net değildir, görüşünü ileri sürmektedir (Macdonald, 1965: 131-132).

Mütekellimler, ilâhî sıfatlarla ilgili Kur'ân âyetlerinin mantıkî delillere dayalı istidlâl yoluyla yorumlanması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu görüş, Mu'tezile örneğinde olduğu gibi, sıfatların manevî bir hakikati olduğunu inkar etmeyi benimsemiş şekli, ya da Eş'arîlik örneğinde olduğu gibi, sıfatlar hakkında sınırlı bir

anlamı savunma şeklini almaktadır. Diğer taraftan Hadis Ehli, sıfatların aklen tartışılması bağlamında kelâma itibar edilmesini zayıflatmaya ve Mu'tezile ve Eş'arîlerin vardığı birçok neticeyi çürütmeye çalışmaktadır.

Allah'ın sıfatları meselesi daha önce ortaya çıkmış olan, Kur'ân'ın kıdemi meselesiyle çok yakından ilgilidir. Gerçekten bu, ilk meselenin daha geniş bir biçimde ele alınmasından ibarettir. Yunan felsefî metotlarıyla yetişmiş olan Hıristiyan İlahiyatçılar daha önce bu konuyu münakaşa etmiş ve şu suali ortaya atmışlardır: "Kaç tane ve hangi vasıflar Allah'ın birliği ile telif edilebilir?" Eğer Allah'ın ilmi, Kur'ân'da ifade edilmiş olsun veya olmasın, kadîm ise, Allah'ın mâlik olduğu bir şey vardır; netice olarak Allah'tan başka olan bir şey, ona kıdem bakımından eşit olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatı olduğu ve Kur'ân'ın bunun bir parçası olduğu inancına dayanmaktaydı; delili ise Allah'ın, Mûsâ ile konuştuğunu ifade eden âyetlerdi. İbn Hanbel'in husûsî ve belirgin görüşü, insanların telaffuz ettiği veya yazdığı Kur'ân kelimelerinin ezeli olmadığı, ancak Kur'ân'ın ezeli kelâm sıfatının bir parçası olduğu doğrultusunda idi. Hadis âlimleri, âyetleri ve sahih hadisleri kullanarak, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının gerçekliğini, onların O'nun zâtıyla birlikte nasıl mevcut olduklarının keyfiyetini sorgulamaksızın kabul ve muhafaza etmişlerdir. Bu şekilde, Allah'ın mahiyeti hakkında tam bir tasavvur oluşturuldu. Sözelimi, Allah'ın bir zâta ve nefse sahip olduğu, doksan dokuz güzel isminin bulunduğu, filler ve sözler kanalıyla kullarıyla ilişkiye girdiği, her şeyi bildiği ve her şeyi varlığa getirme iradesini gösterdiği, idrâkin üstünde olduğu ve O'nun sadece vahyettiği sıfatlar yoluyla bilinebileceği kabul edilmektedir. Hadis ehli için bu, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetini soruşturmanın yasak oluşu temelinde kabul edilmiştir. Bununla beraber, Mütekellimûn ve Müslüman filozoflar ilâhî sıfatların mahiyeti hakkında fikir yürütmeye devam etmişlerdir. Müslüman âlimler, muhtelif derecelerde, Sünnîliği müdafaa için ortaya çıkmışlar ve süreç içinde birçok, ilâhî sıfatların manevî gerçekliğini desteklemek için kelim-

dan ve felsefeden deliller aramışlardır.

Vâsıldan sonra gelen Mu'tezile âlimleri, eski felsefe kitaplarını mütalaa etmeye başlamışlar ve bu meselede geniş bilgi sahibi olmuşlar, birtakım neticeler ve başka çözümler elde etmişlerdir. Mu'tezile düşünürleri nazarında sıfatların nefyi, sıfatları selbî yolla açıklama metodu ve haller nazariyesi gibi çeşitli şekiller almıştır. Eski ve yeni araştırmacılar, Yahudi filozofu ve Neoplatonizm'in temsilcilerinden biri olan Philon, ilâhî sıfatları selbî metotla açıklama tezini savunan birisiydi. Metodunu felsefî delillerle birlikte Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış naklî delillere dayandırmıştır. Bu deliller, yaratan ile yaratılan arasındaki mümaseleti ve müşabeheti ortadan kaldıran delilledir (Abdülhamîd, 1983: 249).

Mu'tezile düşünürleri, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'ân ve Hadîs'te teşbîh ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah edip, sonunda bütün ilâhî sıfatları yadsımışlardır. Allah sırf Zât'tır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlarca bu isim ve nitelikleri tasdik etmek, bir çeşit çoktanrıcılık (şirk) demektir. Onlar tenzîh'i (ilâhî aşkınlığı) bu şekilde açıklamışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre ise tenzîh Allah'ın kudret, ilim, irade, kelâm vb. gibi sıfatlarının mutlak olması demektir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye mu'attıla, yani "Allah'ı bütün muhtevadan soyutlayarak, O'nu dînî şuur için yetersiz hâle koyanlar" damgası vuruldu. Oysa Mu'tezile, ilâhî sıfatları inkâr etmek sûretiyle ilâhî varlığı tevhid ve tenzîh etmeye ehemmiyet verip, bazı İslâm fırkaları arasında göze çarpan Allah'ı kabaca cisimlendirme anlayışından kaçınmayı amaçlamaktaydı.

2.3. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi

Müsteşrikler, halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşlerin oluşmasında da Hıristiyan düşüncesinin etkisinden bahsetmektedirler. İslâm'ın Kur'ân anlayışı ile Hıristiyanlığın logos terorisini arasında benzerlikler olduğunu dile getiren Becker'e göre, bu konudaki tartışmalar ilk kez Yuhanna'nın sorduğu soru ile başlamıştır. Yuhanna, Hıristiyanların muhalifleriyle tartışmaları esnasında

kendilerine yöneltebilecek muhtemel sorulara ne tür yanıtlar verilmesi gerektiğine dair hayalî bir diyalog örneği kaleme almıştır. Yuhanna, bu diyalogda dindaşlarına şu tavsiyede bulunmaya çalışır: “Hz. İsa’nın kim olduğu sorulduğunda, “Allah’ın Kelâmı” diye söyleyin. Tanrı Kelâmının mahlûk olup olmadığı sorusunu, “Mahlûk olmadığı gibi, gayr-ı mahlûk da değildir şeklinde cevaplandırabilirsiniz” (Damascus, 1935: XXV/266-273). Macdonald, Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesinin, açıkça Hıristiyan düşüncesindeki logos teorisinden kaynaklandığını, Grek Kilisesi’nin Yuhanna, daha sonra da onun öğrencisi Theodora Ebu Kurra vasıtasıyla, bu konuda teşkil edici bir rol oynadığını düşünmektedir (Macdonald, 1965: 146; O’leary, 2003: 192-194; Seale, 1964: 66-69). Wensinck, Tevrat’ın ve Hıristiyanlıkta Logos’un ezeli olduğunu anımsatarak, bu konudaki Sünnî inancın, yani Kur’ân’ın yaratılmış olmayıp, ezeli olduğu inancının, Doğu’nun eski ezelik anlayışından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre, Mu’tezile’nin Kur’ân’ın ezeli olduğunu inkâr etmesi, “Yalnız Allah ezeldir” inancının tabii bir sonucudur. Sweetman ise, Mu’tezile’nin Halku’l-Kur’ân anlayışının bu konudaki Hıristiyan inancına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını savunmaktadır (Wolfson, 2001: 47; Ammâra, 1998: 89-90).

Mu’tezilî alimler Allah kelâmını O’nun bir sıfatı olarak kabul etmedikleri için, Kur’ân’ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu öne sürmüşlerdir. Sıfatlar konusunda ve özellikle Kelâm’la ilgili olarak, onlar, hiç kuşkusuz özellikle Hıristiyanların ortaya koyduğu şekliyle Helenistik fikirlerden etkilendiler. Fakat tamamıyla Yunanlılara ait bir fikir olarak akli Allah’ın aslî unsuru (nimeti) kabul ettikleri için, kesin sonuç, akli nakilden üstün tutmak oldu. Ehl-i Sünnet, Kur’ân’ı Allah’ın ezeli Kelâmı olarak görmekteydi; Mu’tezile ise, görüşleri el-Me’mûn ve haleflerinin halifeliği sırasında geçici bir süre için devlet (resmî) akîdesi olunca, Ehl-i Sünnet’in temsilcilerini, özellikle Ahmed b. Hanbel (ölm. 241/855)’i zulme tabi tuttu. Ahmed b. Hanbel, Mu’tezile’nin akîdesine inanmayı metanetle reddettiği için kırbaçlanıp hapsedildi.

Eş’arîlere göre, “Allah’ın kelâmı mahlûk değildir” dediğimiz-

de, kastedilen lafızlar ve harfler değil, kelâm-ı nefsîdir. Mana (zihinde oluşan kelâm) ile lafız (dil ile ifade edilen kelâm) arasında ayırma gidilerek bunun beşerî platformda inkâr edilemez ve tartışılmaz bir hakikat olarak ele alınması, lafız ve manayı birbirinden ayırarak bunlara birbirinden müstakil bir varlık tanıyan beyânî bakış açısının yerleştirip iyice kök salmasına sebebiyet vermiştir. (el-Câbirî, 1999: 84).

2.4. Atomculuk Görüşü

Düşünce tarihinde ilk defa atom üzerine konuşan ve yazarların Hintliler ve Yunanlılar olduğu bilinen bir gerçektir. İslam atomculuğu ise bunları takip etmiştir. Yunan filozoflarından Leukippos ve öğrencisi Demokritos ile Hintli düşünürlerden Kanada bu konuda başı çekmektedirler. Ne var ki, bu iki bölgenin hangisinin atom düşüncesi konusunda öncelikli olduğu da henüz yeterince açık değildir. Aslında bu iki bölge arasındaki başta ticarî olmak üzere var olan ilişkiler ağı dikkate alındığında, bunun kültürel ve bilimsel boyutunun olabileceği de olası görünmektedir. İki atomculuk çeşidi arasındaki temel noktalardaki benzerlikler de, birinin diğerrinden etkilenmiş olabileceği olasılığını güçlendirmektedir.

Macdonald, Yunan geleneğinde gelişmiş bir zaman atomculuğu teorisi bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Mütellimlerin bu doktrini Budistlerden almış olabileceğini öne sürmüştür. Bu sonuca ilmî destek veren Pines, kelâm üzerindeki (M. Ö. VI. yüzyıl civarında ortaya çıkan) Jainizm'in ve ayrıca (M. Ö. III. yüzyıl civarında zuhur eden) Brahmanist Nyâya-Vaiseşka okulu kaynaklı Hintli atomcu kozmolojinin tesirlerinden söz etmektedir (Pines, 1936: 102-103; Numânu'l-Hak, 2007: I/79). Bu kaynak, kelâm kozmolojisinin ifade edilmesinde, somutluk kazanmasında ve geliştirilmesinde esaslı bir rol oynamış görünmektedir. Bütün bunların fetihlerin sonucu karşılıklı kültürel ve ticarî ilişkilerin artmasıyla Müslüman âlimler üzerinde etki bıraktığını söylemek yanlış olmasa gerek.

Kelâm atomculuğunun kendinden önceki kültürlerden tama-

men bağımsız ve onlarla bağlantısız geliştiğini iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Müslümanlar, Irak'a hakim olduklarında, bu havzada kendilerini kaçınılmaz olarak bir kültür değişimi ilişkisi içerisine bulmuşlardır. Çünkü kültüre ait değişmeler, toplumların gelişmesinde en esaslı faktördür ve kültürler kadar eskidir. Bu değişmeler, birbirinden farklı iki kültürü temsil eden ilk grupların karşılaşmasıyla başlamış, bugüne kadar her devirde, her yerde artarak devam etmiştir. (Turhan, 1987: 15). He ne kadar kelâm atomculuğu tamamıyla Müslümanların bir ürünü değilse de, kelimcilerin bölge kültüründen yararlanarak onu, zihniyet dünyalarına uygun bir yapıya kavuşturdukları da bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birbiriyle temasa geçen cemiyet veya ictimâî grupların yekdiğerine karşı takınacakları tavırlar, bu toplulukların birbirinin kültürlerini ve buna ait unsurları anlayabilmeleri, bunların kültürleri arasındaki benzerlik veya farklar, nihayet maddî kültürle manevî kültür arasındaki münasebet, yani maddî kültürün ve davranışın ruhî veçheleri ve bunların kavranması meselesi gibi âmiller kültür değişimleri, bunların seyri ve sonuçları üzerinde etki etmektedir. (Turhan, 1987: 216).

Grek felsefe okullarının çoğu tarafından reddedilmiş olan atomculuk, aralarında Mu'tezilî Nazzâm, Vâsıl'ın çağdaşı olan Dırâr b. Amr, Râfizî Hişâm b. el-Hakem ve geç rivayete göre, Sünnî İbn Küllâb'ın da bulunduğu pek azı dışında ilk kelâmcıların hemen tamamı tarafından benimsenmiştir (Wolfson, 2001: s. 358).

Kelâm düşüncesinde atomculuk fikri, II./VII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu kuramı ilk ortaya koyan düşünürün, Mu'tezile mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 235/850) olduğu yaygın bir kanaattir (Frank, 1966: 39-40). Atomculuk anlayışı, Ebû'l-Hüzeyl'in yeğeni olan ve Mu'tezile mezhebi içersinde fikrî ağırlığı bulunan Nazzâm (ölm. 231/845) (Pines, 1365 / 1946: 11) dışında, Mu'tezile mezhebinin geneli tarafından benimsenmiş ve kelâmcıların âlem tasavvurunun ayrılmaz bir ögesi olmuştur.

Ebû'l-Hüzeyl'in atomla ilgili düşüncesinde Yunan filozofların teorilerinden etkilenmiş olduğu müşahede edilmektedir. Onun yaşadığı dönemde Sokrat öncesi Yunan felsefesine ilişkin malûmât veren bazı eserlerin Arapça'ya tercümesi yapılmıştır. Bu tercüme-ler arasında Yunan soyundan gelen Suriye'li Süryani Melkit Kusta b. Luka el-Ba'lebekî (ölm. 300/912)'nin tercüme ettiği Plutarkhos'un "fî'l-Arâ'î't-Tabi'yyeti'l-Felâsife" adlı eserinden söz edilebilir. O dönemde hayatta olan Ebû'l-Hüzeyl'in Kusta b. Luka'nın eser ve çevirilerine vakıf olması muhtemeldir.

İslam düşüncesinde ilk kez nedensellik (illiyet) problemini öne süren Ebû'l-Hüzeyl'in, diğer kelimacılar gibi Tanrı meselesi temel taşıyı teşkil etmekle beraber tabiî illiyeti O'na bağladığı, onun atom fikrinin eski Yunan atomcularından Leukippos, Epikür, Empedokles ve Demokritos taarfindan ileri sürülen atom görüşüne benzediği ve daha çok Demokritos'un atomculuğundan hareket ettiği iddia edilmiştir. Demokritos'un parçalanamayan cüzler (el-eczâ'ü'llefî la tetecezzâ) fikrini savunduğu haber verilmektedir. Demokritos, atomu maddenin renksiz, kokusuz, şekilsiz ve bölü-nemeyen unsurları olarak tanımlamaktadır. Atomun hareketlerini izah için atomlar arasında halâ (boşluk) olduğu fikrini kabul et-mektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in atom veya cevheri arazların taşıyıcısı olarak tanımlaması, bir anlamda Aristo veya Skolastik düşüncenin etkisiyledir, denebilir (Frank, 1966: 39).

Ebû'l-Hüzeyl'in bölünmez cevher anlayışını ilk kez İslâm dü-şüncesine soktuğunu ve atom eksenli tabiat felsefesi ortaya koy-a-rak âlemi ve içindeki oluşumları, onunla açıklamaya gayret ettiğini söylememiz mümkündür. Yunan felsefesinde mekanik bir özellik taşıyan ve bu yüzden de fizikî bir görünüm arz eden atom anlayışı, onunla İslâmî bir muhtevaya bürünmüştür.

Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl'in atomun sonlu ve sınırlı olduğu fik-rine tafra kuramı denen ve cüzün (atom) sonsuza değin bölünebi-leceği görüşüyle karşı çıkmıştır (Ebû Rîde, 1989: 11). Nazzâm'ın zerre/atom fikrinin teşekkülünde Deysânîlerin de kendisinden etkilendiği Aristo'nun öğrencisi Demokritos veya diğer filozofların

katkısı yadsınamaz. Onun atomun, sonsuza değin bölünebileceği görüşü Aristo ile örtüşmektedir (Ebû Rîde, 1989: 126). Nazzâm, cisimlerin boyutsuz olan atomlardan müteşekkil olduğunu düşünmekteydi. Bu düşünce, Demokritos'un atom düşüncesinden farklılık göstermekteydi. Ayrıca atomlardan oluşan zaman ve süreklilik noktalarından oluşan mekan fikrini öne sürmüştü. Ona göre, atomlardan oluşan âlemde ilâhî iradenin egemenliği söz konusuydu (Nasr, 1989: 137).

Mu'tezile ilkelerine bağlı olarak Basra'da yetişen ilâhiyatçılardan Ebû Hâşim (ölm. 933) ve yandaşları, Aristo ve Neo-Platonik felsefeden aldıkları esinle, "el-cüz'ü lâ yetecezzâ" ve bazen de "cevher-i ferd" adını verdikleri küp şeklinde bir atomun bütün nesnelere özünü ve başlangıcını oluşturduğu ve bunların uzayda özel bir yer tuttıkları ve ilinekleri kabul etmek özelliğine sahip buldukları ilkesine dayanan bir kuramdan yana olmuşlardı (en-Nîsâbûrî, 1979: 87-94).

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup düşünürleriyle Bağdatlı düşünürleri arasında en önemli ayrılık noktası, Allah'ın tözleri yaratmadığı, belki onları nitelik halinden vücut haline getirdiği ve onlar vücut haline gelince, vücudun hareket, dinginlik, birleşme ve ayrılma gibi bazı zorunlu ilinekleri zorunlu olarak kabul ettiklerini ve özellikle tözlerin, atomların mahvolması, yani vücut halinden sıyrılmaları, ancak bütünlükleriyle birden, yani bütün evrenle birden olabileceğini Basralıların ileri sürmeleriydi (Adıvar, 1995: 77).

Eş'arî'nin öğretisini geliştiren ve öndegelen kalamcılardan kabul edilen Ebû Bekir Bakıllânî (ölm. 404/1013) ise, Bağdat'ta bu teoriye karşıt olarak, atomculuğu İslâm ilâhiyatıyla uzlaştırmaya gayret ediyordu. Nitekim, atom, halâ (boşluk), ilintinin varlığını ilinti ile sürdürememesi, ilintinin iki zamanda kalamaması gibi aklî konular hep Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî tarafından ortaya konulmuştu (İzmirli, 1995: 41-42). Bâkılânî, "el-cüz'ü lâ yetecezzâ"ların birer nokta gibi şekilleri, hacimleri olmadığını ve özel uzamları varsa da, bu uzamların mekân gibi bir boyut, bir nitelik göstermediğini ve ancak birçoğları bir yere gelince, o vakit üç boyutlu bir

mekân husule getirebileceklerini söyledikten sonra, bu teorisini zamana da uygulayarak, zamanın da bir “cüz’ü lâyetcezza”sı olduğunu ve buna “an” denildiğini savundu. Bu cüz’ü lâyetcezza’lara yahut tözlere yapışan ilineklerse, ancak bir “an” devam ettikleri için tözler de bir “an” devam ederler ve Allah tözleri her an yeni baştan yaratır. *Yoksa, Basra Mu’tezilesi’nin söylediği gibi, bir zorunluluk yahut doğal yasalar yoktur.* Yani, töz oluşunca, zorunlu olarak birtakım ilkeler kazanmaz. Belki her an Allah tarafından ilinekler yeniden yaratılır. Yani bu teori gereğince, doğada bir yasa ve zorunluluk halinde gözüken şeyler, hep Allah’ın iradesine bağlanıyordu. Mekân içinde, ahenkli bir sûrette sanki bir yasaya bağlıymış gibi işleyen ve kendi kendini yönetir gibi gözüken bir evren varsa, bu görünüştedir. Gerçekte bir nedensellik ağıyla sarılmış gibi gözüken evren ve insanın hayatındaki bu âhenk, Allah’ın bir mucizeyle var olan özdeğin birlikliklerini bozmak istememesinden ileri gelmektedir. Fakat istediği dakika bir mucizeyle duruma müdahale edip, el koyabilir. Kısacası, Mu’tezile kelâmcıları ilâhiyat yaparken bilimin temeline uygun olarak bir yasalılık, nedensellik kökünü aldıkları halde, Eş’arîler bundan başka türlü düşünüyorlar ve ilâhiyat çerçevesi içinde belki ilk defa olarak dinle bilim arasında bir çatışma ortaya koyuyorlardı.(Adıvar, 1995: 77).

Hemen hemen bütün atomcu görüşler, atomların, evrenin yapı taşları olduğu hususu üzerinde görüş birliği sağlamışsa da buna karşılık atomun ne olduğu (mahiyeti) noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Sözgelimi, Yunan ve Hint atomculuğu, atomların sonsuzluğu ortak paydasında bulunduğu halde (Marx, 2001: 100), kelam düşüncesi içerisinde geliştirilen atomculuk, atomları hem başlangıç, hem de sonuç itibariyle sonlu kabul etmekle onlardan ayrılmaktadır. Bu farklı eğilime gidişte, kişi ve grupların dünya görüşleri ve evren tasarımlarının etkili olduğu söylenebilir. *Çünkü, sözgelişi, yaratıcı Tanrı tasavvuruna sahip kelâm düşüncesinin diğer düşüncelerde olduğu gibi, sonsuz atom fikrini kabul etmesi, kendi sistematik yapısına, yani yaratıcı Tanrı düşüncesine aykırıdır.* Bir diğer farklılık ise, Yunan atomculuğunun oluş ve bozuluşta dış müdahaleyi kabul etmeyen materyalist karakterine karşılık, Hint ve İslâm

atomculuğunun Tanrı'nın etkisine açık, dinî karakterli bir atomculuğu savunuyor olmalarıdır. Hint atomculuğu içerisinde nispeten önemsiz bir yer işgal eden Caynizm atomculuğu materyalist karakteriyle Yunan atomculuğuna yaklaşıırken, tabiatçı filozof Râzî atomları Tanrı'nın iradesine bağlı, ancak sonsuz saymakla Hint atomculuğuna yaklaşmaktadır (Pines, 1365 / 1946: 41).

Kelâmî sistemin içerdiği temel ilkelerin korunması ve açıklanması doğrultusunda ilerleyen bir mantık üzerinde ve dinî bir hassasiyetle gelişen Müslüman kelâm atomculuğu, felsefedeki maddeci atomculuk anlayışıyla karşıt bir karaktere sahiptir.

Atomcu görüşün Müslüman yorumu, menşeindekinden daha farklı bir hâl almıştır. Allah'ın varlığını ispat etmek, âlemin sonluluğunu kanıtlamak üzere, atomcu görüş kelâmcılar tarafından revize edilmiştir. Burada kelâmcıların amacı, kâinâtın tekvininde, maddî unsurların katkısını mümkün olan en son sınırına kadar azaltmaya müsait bir yol bulabilmektir. Çünkü ancak bu şekilde maddenin, var oluştaki etkisi elenebilecek ve maddî olmayan, kâinatın dışında yer alan ve her an âleme doğrudan müdahale edebilen bir yaratıcının varlığı subût bulacaktır (Günaltay, 1925: s. 25). Mutlak fâil, kâdir, mürîd, hâlik olan Allah karşısında, makdûr, mahlûk ve mahdud olan âlem tasavvuru, İslâm kelâmının varlık anlayışını karakterize etmektedir.

Neticede, Kelâmcılar, dönemin kültürel ortamında buldukları atomcu görüşü kendi inançlarına göre değişime uğratmış, ardından inançlarını atomcu görüş paralelinde yorumlayarak yeni bir tez ortaya koymuşlardır. Böyle bir davranış, dönemin Müslüman zihin yapısına da aykırı düşmemektedir. Zira Kur'ân, sürekli kendisinin önceki peygamberleri ve kitapları tasdik ettiği [el-Bakara, 2 / 97; Âl-i İmrân, 3 / 3; el-Mâide, 5 / 46] vurgusunun yanı sıra, "De ki: 'Ben türedi bir elçi değilim'..." [el-Ahkâf, 46 / 9] meâlindeki ayet Hz. Peygamber'in getirdiğinin uydurma veya ilk defa ortaya konan asılsız bir şey olmadığını da ifade edilmiştir. Sonuç itibarıyla, böyle bir cevher-araz metafiziği, Kur'ân'ın temel inanç ilkeleri ışığında gözden geçirilip tevhîd anlayışıyla bağdaştırılmıştır.

2.5. Nedensellik Meselesi

Tarihsel kökenleri itibariyle genel olarak din-felsefe münasebetlerine bakıldığında, birinci karşılaşmada, Philon, felsefeyi dinîleştirme teşebbüs ederken felsefenin nedensellik anlayışını da değiştirmiştir. Ona göre, Allah, âlemin yaratılmasında onun içine bazı nedensellik yasaları yerleştirmiştir. Böylece âlem O'nun gözetimi ve denetimi altında yönetilmektedir; ne var ki, bu yasalar, Allah tarafından onun mucizeler adını alacak yaratmasıyla geçici olarak askıya alınabilir. İkinci karşılaşmada, Philon'unki gibi dinîleştirilmiş nedensellik anlayışı Kilise Babaları'nca da kabul edilmiştir.

Üçüncü karşılaşmada ise, Müslümanlar dış âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince yaratıldığı şeklindeki akîdeyi, yani sürekli yaratma doktrinini kendilerine dayandırdıkları Kur'ân âyetlerini ele alarak işe başladılar. Bu bağlamda mutlak kudret ve hâkimiyete ağırlık veren âyetleri temel aldılar. *Onların bu inancı, sadece felsefenin nedensellik anlayışına değil, aynı zamanda onların Hıristiyanlardan öğrendiklerini söylemek mümkün olan dinîleştirilmiş nedensellik düşüncesine de uymuyordu.* Bu sûretle, VIII. yüzyılın ilk yarısında Şamlı Yuhanna, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinde, Hıristiyan'a altı yaratılış gününden sonra tabiatın bütün normal süreçlerinin *aracı sebepler vasıtasıyla* Allah'ın fiilleri olduğu fikrini öne sürmesini anımsattığında, Müslümanın tabiatın normal süreçleri denen hadiselerin tamamının doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince her an sürekli olarak yaratıldığını savunacağını bekler. Bu ilk İslâmî doktrin, Mu'tezile mezhebi dahil, diğer bütün Ehl-i Sünnet kelâm bilginlerince de korunmaya çalışılmış, ancak Mu'tezile içinde iki muhâlif düşünür Nazzâm ve Muammer bu inancın dışında kalmıştır.

Hem Nazzâm hem de Muammer, Aristo gibi, eşyanın onlarda art arda gelen değişmelerin ve hareketlerin nedeni olan bir tabiatının olduğu düşüncesindedirler. Philon ve Kilise Babaları gibi, on-

lar da tabiatın, eşyanın yaratılması esnasında Allah tarafından yaratılıp eşyaya yerleştirildiğini benimserler. Nazzâm'a göre, âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmiş olan tabiat, Allah'ın gözetimi ve denetimi altında etkinliğini ve işleyişini sürdürür. Dolayısıyla onun nedeni olduğu değişmelerin düzenli bir tekrarlanabilirlikler biçiminde art arda gelişi, dış âleme müdâhelede bulunarak mu'cizeleri yaratmasıyla Allah tarafından askıya alınabilir. Allah peygamberlerin mucizelerini, sadece elçilerinin ellerinde kendilerini izhar ettikleri anda yaratır (el-Hayyât, 1988: 97). Ancak Muammer'e göre, her ne kadar tabiat ya da onun yerine manâ, âlemi yaratışında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmişse de, o dış âlemde Allah'ın gözetimi ve kontrolüne bağlı olmaksızın işler. Dolayısıyla onun işleyişinin mucizeler şeklinde askıya alınması mümkün değildir. Bu tür bir görüşün aslının Platon'un Timaeus diyaloguna kadar dayandığını göstermek mümkündür (Platon, 1988: 30b, 48a, 31, 59).

Kelâm bilgileri, mu'cizeyi ve mutlak kudreti güvence altına almak amacıyla dış doğal dünyada nesnelere ve olaylar arasında geçerli olan zorunlu ve sabit değişmez bir nedensellik bağının bulunduğu görüşünü yadsıdılar. Kelâm bilgilerine göre, önceden bilinmeyecek ve beklenmedik bir şekilde meydana gelen mu'cizeler arasında düzenli bir biçimde art arda gelen hadiseler, Allah'ın olayları, insan fiilinin durumunda "âdet" denen şeye benzer bir tarzda yapması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. *Burada âdet terimi, gayet açık bir biçimde onu tabiatla, zorunlulukla ve her zaman değil, sadece genellikle vukû bulan olayların tasviri olarak kullanan Aristo'dan ödünç alınmış gibi görünmektedir* (Aristoteles, 2001: 73). Böylece âdet terimi, bazı kelâm bilgilerine, tabiatla, zorunlulukla olmayan ve mu'cizeler tarafından kesintiye marûz kalabilen düzenli bir biçimde ardarda vukûa gelen olayların uygun bir ifadesi olarak görüldü. Böylece, İslâm kelimacıları bilinçli olarak tabiat kavramı yerine âdet terimini kullanmaya çalışmışlardır. Çünkü bu kavram, dış âlemde Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyeti ile bununla ilintili olağanüstü olayları ve mucizevî hadiseleri daha kolay izah etmekte ve anlamlandırmaktadır.

İslâm kelâmcıları, Aristocu madde ve sûret görüşünü doğal sebepliliğin inkârı için gerekli görerek reddettiler ve ilk Eş'arîlerin atomculuğunu (cevher-i ferd), yeni birtakım kanutlarla yeniden ifade ettiler. Böylece atomculuk ve doğal nedenselliğin yadsınmasına, âlemin sonradan yaratıldığını (hudûs) ve İslâm'ın öteki dünya inancını ispat etmek için zorunlu bir adım olarak görülen en önemli bir akîde nazarıyla bakıldı (Leaman, 1992: 101-102).

Sonuç olarak, dış kaynaklı entelektüel unsurların ve düşünce dizgelerinin de etkileriyle, İslâm Kelâmında genel olarak nedensellik meselesini ele alıp çözüme kavuşturmaya yönelik üç ana kuramın ortaya atıldığı ve meselenin bu çerçevede çözüme kavuşturulduğu dikkati çekmektedir.

(1) Birinci kuram Gazzâlî tarafından daha sistemli bir biçimde formüleştirildiği şekliyle, hemen hemen tüm Sünnî kelâmcılar tarafından benimsenen bekâ ve fenâ doktrini konusundaki görüşte yansımaları bulan kuramı ifade etmektedir. Eş'arîlere göre, arazlar kendiliklerinden yok olurlar ve onların devamlı olduğu tasavvur edilemez. Cevherlere gelince, onlar kendi kendilerine devam etmezler; varlıklarına eklenen bir bekâ ile bâkî olurlar. Buna göre, Allah cevherler için bir bekâ yaratmayınca, bekânın yokluğunun sonucu olarak onlar yok olup giderler (el-Bâkılânî, 1957): 85). Bu kuram, bir yandan müspet olarak Allah'ın âlemdeki her olayın ve hadisenin doğrudan sebebi olduğu, öte yandan menfî olarak, âlemdeki olaylar arasında hiçbir zorunlu ve sabit nedensel bağın bulunmadığı anlamına gelmektedir. Tarihî olarak, Allah'ın âlemdeki her olayın doğrudan hakîkî sebebi olduğunu tasdik ettiği ölçüde bu kuram, Allah'ın yaratıcı kudretini bütün olarak âlemin menşesine tatbîk etmekten âlemdeki tüm tikel olayların menşesine kadar genişletilmek sûretiyle Allah ile ilişkisi bakımından Philoncu nedensellik anlayışının (Birand, 2001: 122) yeniden gözden geçirilmiş şekli olarak telakki edilebilir. Bununla birlikte bu kuramı, dış âlemdeki olaylar arasında herhangi bir nedensel bağı yadsıdığı ölçüde, bütün olarak âlemin menşesini ve bunun yanı sıra âlemdeki bütün tikel olayları tesâdüfe değil, sadece irade ve kudretiyle Al-

lah'ın sebep oluşuna bağlamak sûretiyle (el-Cüveynî, 1412 / 1992: 16-18), Epicuros'un nedenselliği inkâr teorisinin (Weber, 1991: 89) yeniden gözden geçirilmiş biçimi olarak da değerlendirmemiz mümkündür. Sonuçta, Ehl-i Sünnet'in nedensellik anlayışında, dış âlemde olup biten her şeyin yaratıcısı ve nesnelere birer vasıta (ara neden) olarak işlev görmesini sağlayan gerçek fail, sebepliliğin her anına müdahil olan Allah'tır; böyle bir anlayışta dış âlemde ikincil nedenlere herhangi bir etkinlik ve tesir gücü tanınmaz. Çünkü böyle bir bakış, Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetine konan bir sınırlama ve takyide yol açacaktır; böyle bir şey itikâdî açıdan Allah'a ortaklık ifade edecektir.

Ehl-i Sünnet'e göre, tabiatta sebeple eser arasındaki ilişki, mümkün ve arazî alâkadan başka bir şey değildir. Bu âdet asla zarûreti gerektirmez. Allah bu kanunu değiştirmeyi murad ettiğinde, O, her şeye kadir olduğuna göre bunda O'nun açısından hiçbir zorluk yoktur. Sözelimi Eş'arî kelâmcı el-Bağdâdî'ye göre, insanın yayını gemesi, okunu fırlatması ve bu sırada Allah'ın o ok için gitme eylemini yaratmaması mümkündür. Ehl-i Sünnet âlimleri, okun gönderildiği yere (hedefe) gitmesinin Allah tarafından kesilmesi ve durdurulmasını mümkün görmüşlerdir. Çünkü onlara göre, okun mutlak surette hedefe isabet etmesi zarûrî değildir (el-Bağdâdî, 1401 / 1981: 138). Dolayısıyla normal tabiatta sebeplilik ilişkisi, haddi zâtında itibârî bir ilişkiden başka bir şey değildir. Varlıklar arasında onların tabiatına dahil esasta zorunlu bir münasebet değildir. Bu konuda Ehl-i Sünnet, Filozofların görüşlerine muhalefet etmiştir. Çünkü Filozoflara göre, varlık sahasında sebepler ile müsebbepler arasında müşahede olunan bağıllık zarûreti gerektiren bir bağıllıktır.

(2) İslâm kelamında tabiatçı kuram olarak nitelendirilebilecek olan ikinci kuram, Nazzâm, Muammer ve Câhız tarafından ortaya atılmıştır. Nazzâm'ın tabiatçı görüşüne göre, âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içinde yerleştirilen, Allah'ın gözetiminde işleyen ve O'nun irâdesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Tarihî olarak bu görüş, Allah ile ilişkisi ba-

kımından, Philoncu nedensellik anlayışını çağrıştırmaktadır. Muammer'in tabiatçı görüşüne göre, âlem nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Bunlar, yaratılış esnasında Allah tarafından onun içine yerleştirilmiş olsa bile, Allah'ın gözetimi olmasızın ve O'nun iradesine bağlı kalmasızın bağımsız olarak işlemektedir. Tarihî olarak bu görüşün, Allah ile ilişkisi bakımından Platon'un nedensellik anlayışını andırdığı söylenebilir. Çünkü Platon'a göre, doğan her şey, bir neden zoruyla doğar; çünkü her ne olursa olsun hiçbir şey nedensiz doğamaz (Platon, 1988: 28b-30d, 28-30). Nazzâm, reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine, kendisinin kapsamlı "kümûn teorisi"ni koymasına karşılık (el-Câhız, 1416 / 1996: V/10-23), Muammer reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin "mana teorisi"ni ikâme etmektedir. Nazzâm'ın âlemdeki bütün değişen olaylara ilişkin Aristotelyen açıklamayı takip etmesinin sebebi, kendisinin, Allah'ın kesintisiz yaratmasına inanma iddiasıyla o konudaki genel Sünnî kelâmçıların açıklamasını kabul etmeyişidir. Nazzâm, âlemin yaratılışı konusunda Kur'ân'ın öğretisine bağlı kaldığı halde, bir şeydeki her değişikliğin Allah'ın yeni bir yaratma fiili demek olan Sünnî kelâmçıların "kesintisiz yaratma doktrini"ni reddetmekte ve nedenselliği tasdik etmektedir. Ona göre, her şeyin ona Allah tarafından yerleştirilen bir tabiatı vardır ve bu şeydeki her değişmeye neden olan bu tabiatdır, fakat, her değişme potansiyellikten (bilkuvvelik) edimselliğe (bilfiillik) bir geçiş ameliyesi olduğu için, o âlemdeki bütün değişen hadiseleri kümûn ve zuhûr ameliyesi olarak telakki etmektedir (el-Hayyât, 1988: 97). Ona göre, Allah taş a bir tabiat basmıştır ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, insan onu yukarıya doğru attığında, yukarıya doğru gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner. Muammer de, Sünnî kelâmçıların Allah'ın kesintisiz yaratması doktrinini reddetmiş ve Nazzâm gibi, âlemdeki bütün değişen hadiselerin iç sebebini adlandırması olarak, kendisi tarafından mana terimine çevrilen Aristo'nun tabiat terimini kabul etmiştir. Sanki Muammer'in tabiatın âlemde işlemesi konusunda ortaya koyduğu kuram, Felsefe Tarihinde Deizm olarak bilinen tasavvura

benzemektedir (Aristoteles, 1996: VIII.-IX. Kitap, 1045 b 35-1046 11, 1048 a 25-b 4; 1049 b 4-1050 b; 1050 b 6-1-51 a 2, ss. 390-413; a. mlf., 1997: 93-99; a mlf., 2001: 92-99; Ross, 1994: 212-215). Tabiatçı filozofların düşündüğü üzere, cisimlerin tabiatları bulunduğu görüşünü ispat eden Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ölm. 255 / 869)'a göre ise, cisimler hâdistir, yok olmaları ve yoklukları imkânsız olur (el-Hayyât, 1988: 145); fakat arazların değişmesiyle bir halden diğerine dönüşürler (el-Bağdâdî, 1401 / 1981: 66, 87, 230). Allah katiyetle, cisimleri yok etmeye muktedir değildir; ancak sadece onların cüzlerini ayırıştırır ve böler. O cisimleri imha etmeye (i'dâm) gelince, hiçbir zaman buna muktedir değildir. Çünkü cisimlerin kendilerine has faaliyetleri olan tabiatları vardır. Onlar tabiatlarından ötürü, bir fiili işler; yani onlar kendilerinde bulunan ve Allah'ın doğrudan doğruya eseri olmayan arazları meydana getirirler. el-Câhız'a göre, arazlar değişirler, cevherlerin ortadan kalkmaları (fenâ') mümkün değildir (İbn Hazm, 1416 / 1996: III/91, 131-132).

(3) Üçüncü görüşe gelince, bu görüş, el-Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arîleri ve yine kendi taraftarları olan Mu'tezilî tabiatçıları eleştirerek ortaya koyduğu, yumuşatılmış ve olumsal nedensellik kuramı gibi görünmektedir. Abdülcebbâr'ın, muayyen hadiselerin düzenliliği, ardışık tekrarlanabilirlikleri ve önceden tahmin edilebilirliğine dayalı nedensellik anlayışını kabul ettiği müşahede edilmektedir. Bu anlayışını, vesîlecî cevher-araz metafiziği ve üreme (tevellüd) nazariyesini tasdik ile iç içe giydirilmiş bir tarzda işleyerek formüle etmeye ve temellendirmeye girişmektedir. Ona göre, arazın var oluşunda cevher ve cisimde olduğu gibi, süreklilik söz konusu değildir. O, arazın cevherler ve cisimler gibi sürekli olması gerekmez, derken, bekâ arazlarını bunun dışında tutmaktadır. Zira bu arazlar süreklidir. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, bekâ arazlarının sürekliliği, kendi zıtlarıyla ortadan kalktığı için, cevher ve cisimlerin sabit olan sürekliliği gibi değildir (Abdülcebbâr, 1988: 230). Eş'arîler, bütün arazların peşi peşine iki anda varlıklarını sürdüremeyeceğini kabul ettikleri halde (İbn Fûrek, 1987: 238-239), Abdülcebbâr, bazı arazların peş peşe iki veya daha fazla anda var-

lığını devam ettirebileceği görüşünü desteklemektedir. Zaten Basra Mu'tezile okulu ve Abdülcebâr'a göre, cevherlerin bekâsı, onun sebebi (illet) olarak bir bekâdan dolayı ileri gelmez. Bir şeyin varlığının her yaratılışı, onun gerçek bekâsını içermektedir; gerçek bekâ ise, onun fenâsının yaratılmasıyla sona ermektedir. Cisimlerin durumunda yaratılışları arasında bir bekâ aralığı vardır (en-Nisâbûrî, 1979: 74-75). Böyle bir süreklilik fikri, el-Kâdî'nin nedensellik anlayışını savunmada elini güçlendirmekte olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ona göre, tevellüd ya da tevlîd nazariyesi, ancak tabiatla muayyen bir süreklilik, yinelenebilirlik ve düzenlilik doktrini üzerine daha rahat oturtulabilir (Kazanç, 2008: 58).

Sonuçta, Sünnî kelâm âlimleri, genel olarak illiyet anlayışını, yani nesnelere, zorunlu olarak (zarûreten) daima belli bir tarzda var olmalarına veya hareket etmelerine sebep olan tabiatlarının bulunduğunu reddetmişlerdir (Wolfson, 2001: 359, 417). Onlara göre, maddî cisimlerin özellikleri herhangi bir tabiatın veya ayırlamaz daimî niteliklerden kaynaklanmaz. Aksine bu özellikler, hem mantikî hem de fizikî olarak yegâne tek Fâil Allah tarafından meydana getirilen atomlara ve arazlara indirgenebilir (Dhanani, 1994: 53-54). Böylece, gerçekte âlemin tek düzenleyicisi, ayakta tutanı ve illeti Allah'tır. Buna karşılık, son dönem Mu'tezilesinin en meşhûr kelâmcısı Abdülcebâr'ın nedensellik anlayışının ise, Ehl-i Sünnet'in nedensellik kuramı ile Mu'tezilî yandaşları olan tabiatçıların kuramı arasında orta bir yerde durmakta olduğunu söylemek mümkündür. Abdülcebâr, normal şartlarda bir şeyin başka bir şeyi zorunlu olarak doğurması gerektiğini, ama araya giren bazı maniaların bu tevlîdi önleyebileceğini de öne sürmektedir. Dolayısıyla tabiatla muayyen bir süreklilik ve tekrarlanabilirlik ilkesinden hareket eden Abdülcebâr'ın, İslâm kelâmında katı determinizmi yumuşatan, orijinal bir olumsal nedensellik düşüncesi ortaya koymuş olduğunu söylemek mümkündür.

2. 6. Tevil Kuramı

Tevil kelimesi, asla dönme/döndürme anlamını ifade ettiği gibi,

aynı şekilde bir hedef ve gayeye ulaşma anlamını da ifade etmektedir. Asla dönme ters yönde seyreden bir hareket olduğu halde, bir hedef ve gayeye ulaşma ileriye dönük ve gelişken bir harekettir. Dolayısıyla tevilin, bir nesne veya olguyu aslına döndürmek ya da sonuç ve amaç istikametinde hareket etmek anlamını içerdiğini söylemek mümkündür. Ancak bu, maddî bir hareket değil; dahası, fenomenlerin algılanmasıyla ilintili zihnî ve akli bir harekettir. Ehâdis, ru'yâ, ahlâm, hubb ve fi'l gibi lafızlara izafe edilen tevil kelimesi, rüçû' ile aslı açığa çıkarma veya siyaset ile hedefe ulaşma yönündeki bir zihnî hareketi ve çabayı ifade etmektedir (Ebû Zeyd, 2001: 278-280).

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada temel yöntemlerden bir olarak tevilin, İslâm düşüncesinde, özellikle de Kelâm'da vazgeçilmez bir konuma sahip olduğuna tanık olmaktayız. İslâm düşüncesinde tevilin uygulandığı asıl alan, Allah'ın insanlara hitabı olan Kur'ân'ın dilidir. Aslında, tevilin hitap ya da söylemin yorumlanması olarak yönüyle daha çok Usûl-i Fıkıh bilginleri alâkadar olmuşlardır. Kelâmcılar ise, Arapça'nın beyan üslûplarından lafız ile mana arasında kurulan ilişkiyi esas alarak tevilin sınırlarını belirlemeye, yani ilkelerini koymaya çalışmışlardır (el-Câbirî, 1999: 85; Yılmaz, 2009: 19-20). Bu yönüyle tevil, İslâm dininin inanç esaslarının savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinin başlıca ilgilendiği konulardan biri olmuştur (el-Câbirî, 1999: 83).

İslâm kelimünde yaygın tevil anlayışı, Kur'ân metnini kaynağını kadîm dinî felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir birtakım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol ve remizler haline dönüştürerek Arap Beyânının sınırları dışına taşan tevilin karşısında yer almaktaydı. Bu tevil anlayışı ise Şia, Mutasavvıflar ve diğer İslâmî Bâtınî akımların benimsediği irfânî tevil tarzını ifade etmekteydi (el-Câbirî, 1999: 86).

Kelâmî ekoller, kelâmî meselelerin çözümünü akla havale ettikleri halde, akılla elde ettikleri sonuçları nassa onaylatma gereği hissetmişlerdir. Bu işlem esnasında, vardıkları sonuçlarla uyum içinde olan âyetleri muhkem, bunlarla uyum arz etmeyen görü-

nürde çatışan âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirerek tevil yoluna gitmişlerdir. Onlar için muhkem âyetler, zahir ve manasıyla tartışma götürmez sağlam temellere sahiptir. Kelâmcılara göre, Kur'ân âyetleri, aklın ilkeleri ile çelişmedikleri gibi, birbirleriyle de çelişmezler. Görünürde çelişen âyetler var ise, tevîl mekanizmalarını kullanarak bunları gidermek gerekmektedir. Nitekim onlar söz konusu çelişkiyi, muhkem-müteşbih, hakikat-mecaz, umum-husus gibi teville imkan tanıyan mekanizmalarla aşmaya çalışmışlardır. Muhkem ve müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da açıkça belirtilmemiş olması, kelâmcıların kendi itikâdî görüşleri ve yöntemleri ile uyum içinde olan âyetleri muhkem, uyum içinde olmayanları ise müteşâbih olarak nitelendirmelerine imkan tanımıştır. Kelâmî ekollere göre, bir âyetin müteşâbih olması anlamının bilinmeyeceği manasına gelmez, bilakis o âyetin yorumlanması gerektiği, literal anlamı ile anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Onlara göre, zihinsel çabayla ulaşılan müteşâbih âyetlerin anlamı, muhkem âyetler kadar kesinlik taşımaz (Abdülhamid, 1983: 225-230). Kelâmcıların, müteşâbih olarak gördükleri âyetleri yorumlarken, Arap dilinin teville imkan tanıyan mekanizmalarından istifade ettiklerini söylemek mümkündür. Hiç kuşkusuz bunların başında da mecaz ve mecazın unsurları gelmektedir. Mecazın unsurlarından kasıt da, istiare, temsil, hazf vb. Arapça dil kullanım kurallarıdır. Bunlara dayanarak bir ifadeyi açık anlamının dışına, başka bir anlama taşımak mümkündür (Erdemci, 2002: 261-262). Hemen belirtmek gerekirse, bu noktada kelâmcılar, bazen anlama ve yorumlama ameliyesinde aşırılıklara da kaçmışlardır. Bunun örneklerini kelâmî mezheplerde görme imkanımız vardır.

Kelâmî düşünce geleneğinde Selefte aşırı yorum, haberî sıfatlar konusunda; Mu'tezile'de aşırı yorum rü'yetullah meselesi, Halku'l-Ku'ân, adalet ve fiillerin yaratılması meselelerinde; Ehl-i Sünnet'te Eş'arî ve Maturîdî ekollerinde aşırı yorum ise rüyetullah, Kur'ân'ın mahluk olmaması, adalet ve insan hürriyeti, kaza-kader, hidâyet ve dalâlet, istitâat ve imâmet konularında birer örnek olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuçta İslam düşüncesinde tevil kuramı, muhtelif anlayışları temsil eden kelamcılar tarafından itikâdî meseleleri ele almada ve çözüme kavuşturmada bir yöntem olarak geliştirmiş; değişik ekollerce ilkeleri ve sınırları belirlenmiştir. Çünkü zaman zaman İslâm'ın tevhîd akîdesine gölge düşürebilecek aşırı yorumlamalara da girişilmiştir (Gnostisizm, Bâtınîlik, Zındıklık, Râfizilik vb. gibi). Bu konuda diğer medeniyet ve kültürlerden gelen unsurlar (mevâlî), İslâm'ın inanç esaslarını kendi zihinsel düzenekleri ve entelektüel birikimleriyle temellendirirken, kelâmda tevili, Arap dilinin gramer kaidelerini de dikkate alarak itikâdî meselelerin ele alınıp çözümünde özgün bir yöntem olarak ortaya koymayı başarmışlardır.

3. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Fetihlerle ve diğer medeniyetlere mensup unsurların İslam coğrafyasına katılımıyla, Müslümanlarla diğer din mensupları arasında çok hızlı bir bilgi ve kültür akışı ve değişimi yaşanmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde etkileşim ve bir arada yaşama tecrübesi, günümüzde kitle iletişim araçları ve teknolojik gelişmelerle oldukça küçülen ve küçük bir köy haline gelen dünyada insanlar arasındaki ilişkilere ve diyaloglara örneklik teşkil edebilecek çok önemli hususiyetlere sahiptir. Çünkü bire özne olarak her iki taraf da birbirini tanıyarak, birbirinden istifade etmeye ve kültürel akışın sağlanmasına yardımcı olmuştur. Fakat Kelam âlimleri, ana referanslarına bağlı kalarak tevhîd esası ekseninde karşılaşmayı ve etkileşimi süzgeçten geçirmiş, içselleştirmiş ve değerlendirmiştir. Nihayetinde, bu noktada İslâm Kelâmında kuramsal olarak özgün ve yeni sentezler ortaya çıkmıştır.

Dünya Tarihi'nde etkili olmuş güçlü kültür ve medeniyetler, devletlerin yıkılıp öldüğü gibi yıkılmazlar ve tamamen ortadan kalkmazlar; çünkü hiçbir kültür bütünüyle ölmez; başka kültür ve medeniyetlerde farklı biçimlerde de olsa, tekrar su yüzüne çıkarlar. Aslında bu etkileşim tek taraflı olmayıp, güçlü ve hâkim kültürler arasında devam edegelmiştir. İşte fetihler sonucu İslâm'ı benimseyenler de böyle güçlü bir kültür ve medeniyet ortamı ve havzasın-

dan geldiği için, kendi kültürlerine ve medeniyetlerine tamamen sırt çevirmemişler ve onları İslâm kılıfı altında veya onunla uzlaştırmak sûretiyle yaşatmaya yahut etkin kılmaya devam etmişlerdir. Öte yandan, bu kimselerin daha önceki zihinsel düzenekleri, entelektüel birikimleri ve kültürel bilinçleri, yeni dinlerinin bildirimlerini anlama, yorumlama ve yaşam tarzlarında etkili olmuş ve böylelikle teolojik tartışmalarda farklı din anlayışları ve söylemlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

İslâm'ın doğduğu toplumda Hıristiyanlık, Yahudilik, Putpe-restlik, Mecûsîlik vb. kültürünün izlerine rastlanmaktaydı ve bu dinlerin toplumsal olarak taşıyıcıları vardı. İslâm'ın fetihlerle Arap Yarımadası'nın dışına çıkması ve farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, Müslümanlar Sasanî, Bizans, Fars, Hint, Türk, Çin vb. dünya kültürleriyle karşılaştılar. Bu kültür ve medeniyet havzalarına mensup insanların Müslüman olmaları ve bu kültürlerle karşılaşmaların gerçekleşmesi sonucunda, karşılıklı bazı etkileşimler ve fikir teatileri yaşandı. Yaşanan bu etkileşimler ve fikir teatileri, oluşum aşamasında bazı yeni dinî hareketlerin ya da kelâmî mezheplerin fikrî sisteminde şu ya da bu şekilde etkisini göstererek yansımaları buldu. Daha sonraki dönemlerde ise, bu etkilenme hız ve yaygınlık kazandı. Böylece Ortaçağ İslam dünyasında yabancı din ve fikirlerin şöyle ya da böyle etkisinde kalarak Mürci'e, Şia, Hâricîlik, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mücessime, Selefiyye, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik, birçok kelâmî mezhep ve anlayış tarzı teşekkül etmiş olup, genelde İslâm düşüncesi ve özelde ise kelâmın gelişmesine katkı sağlamıştır. Çünkü İslam düşünce tarihinde kelâm, tartışma içeriği, metinleşme ve oluşum seyri bu mezhepler ve görüşleri aracılığıyla gerçekleştirip sürdürmüştür. Dahası; İslâm düşüncesini tespit etme, izah etme ve savunma rolünü üstlenen ilk kelimciler, bu kesimlere karşı İslâm inancının haklılığını ispatlamaya çalışmışlardır. Onlar, bir yandan İsâ'nın tabiatı hakkında ortak bir görüşe sahip olmamış Hıristiyanlığın Nasturî, Yakubî ve Melkitler gibi mezhepleri ile Allah'ın birliği, sıfatları, kelamı vb. konuları tartışırken, öbür taraftan da, İran menşeli olup düalist bir Allah tasavvuru ortak paydasında birleşen, ama aydınlık ve karan-

lığın, iyilik ve kötülüğün birbirlerine bağımlılığı ve ezeli oluşu konusunda ayrılığa düşen Manihezim ve Mecusilik gibi dini-felsefi akımlarla da, Allah'ın birliği, insanın hürriyeti, hayrın ve şerrin kaynağı gibi konuları tartışmışlardır. Kelamcıların bu dönemde karşı karşıya geldiği bir diğer kesim de Sümeniyye mezhebidir. Kelamcılar, Allah'ın zâtı, sıfatları, bilginin kaynakları konularını bunlarla tartışmışlardır. Müslümanlar, bu dinî akımların yanı sıra, farklı bilgi anlayışına sahip kesimlerle, özellikle de, Gnostik bilgiyi esas alan akımlarla çetin mücadele yürütmüşlerdir (Erdemci, 2002: 260).

Bununla birlikte, Sâsânî ve Roma devletleri Arap Yarımadası'nda rakip iki siyasi gücü oluşturmaktaydı. Bu hakim kültür ve medeniyetler arasındaki mücadele ve rekabet, daha sonraları, İslâm'la bu kültürler arasında devam etmiştir. Elbette bütün bu sebepler ve gelişmeler İslam dininin itikâdî yapısını değiştiremedi; ama insanların İslâm'ı farklı şekillerde algılama ve anlamalarında pekâlâ etkisini gösterdi. Zaten yeni fikirlerin, filozofların, düşünce ekollerinin ve sosyal hareketlerin, homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelen kişilerin karşılaştığı, bir arada yaşama imkanına kavuştuğu ve birbirleriyle tartıştığı ortamlarda daha rahat doğup geliştiği sosyolojik bir gerçektir. Böylece kökleri ta geçmişe kadar uzanan kültürel ve târîhî yapılar, daha sonraki nesillerin Kur'ânî bildirimleri farklı anlamalarına ve yorumlamalarına yol açmış; farklı teolojik mezheplerin ve bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Erken dönem İslâm'ında halifelerin, prenslerin, vezirlerin ve önemli ailelerin kitap sevgisi ve Yunan, Hind, Çin ve İran'ın önceki kültürlerini özümsemenin bu ilk çalışması, hiçbir pasif eklektiklik içermemektedir. Müslümanlar, bu zengin ortak kültürü kabul etmişler ve onu kendilerine has anlayışlarıyla güncelleyip yenilemişlerdir. İslâm, önceki kültürlerin, özellikle Doğu'nun ve Yunanlılarınkinin sadece aktarıcısı ve kopyacısı değildir. O, yeni orijinal bir medeniyet yaratır. Yaratmanın bütün sahasında, sadece varlığın birliği olarak değil, fakat fiilin birleştiricisi olarak İslâm'ın Tevhîd anlayışı eski kültürlerin derin bir biçimde yenilenmesini

sağlamıştır. Özellikle Eflâtun'dan beri, Tabiatın, Rûhun, Tanrı'nın ve dünyanın duyuşal-aklî karşıtlığıyla tamamen düalist olan Yunan kültür anlayışının aksine, İslâm dünya görüşü öz itibariyle monoteisttir. Sözelimi, hissedilen dünya, tabiat, asla aklî olandan ve Allah'tan ayrılmadı; tabiatın olayları Allah'ın hazır ve nazır oluşunun belgeleri ve işaretleridir; Allah'ın insana konuştuğu bir dildir. Bu anlayışın neticelerinden birisi, bilimin, somut olan özüne rağmen, Aristo da dahil, Yunanlılarda olduğu gibi, spekülatif bir karaktere sahip olması yerine, giderek tecrübî hale gelmesidir. Ayrılmaz bir biçimde tecrübî ve matematikî olmakla, modern bilim, gelişimini böylece önce Bağdat, Kurtuba ve Palermo'dan alır. Kelâm ve felsefeden bilimlere ve sanatlara kadar bütün sahalarda, İslâm kültürünün kubbesinin anahtarı, Tevhîd fikridir. Bu Tevhîd, Allah'ın birliğinin tasdikiyle kendisini sınırlamaz. Tevhîd olayın değil, fakat fiilin nizamıdır. Yunanlılarınkı gibi bir varlık felsefesi değil, fakat aksine Tevhîd bir fiil felsefesini temellendirmektedir (Garaudy, 2006: 41-44).

Çalışmamız, erken dönemdeki ilk fikir hareketleri ve gelişmelerini ele alan bir basamak mesabesinde bulunmaktadır. Erken dönemdeki gelişmeleri de göz ardı etmeden, bundan sonraki çalışmalarda Bizans dönemi ile yakın dönemde günümüzde Avrupa ve Batı medeniyeti ile karşılaşmalar ve etkileşimler üzerinde de durulabilir. Böylelikle Bizans ve yakın çağımızda Hıristiyanlığın Müslüman algısı veya imajları, yahut Müslümanların diğer dinlere bakışları tespit edilebilir.

Küreselleşen dünyada dinler, kültürler ve medeniyetler arasındaki çatışmaları ve savaşları önlemek; insanoğlunun barış ve huzur içerisinde onurlu bir biçimde yaşamalarına katkı sağlamak amacıyla, dinlerarası ve kültürlerarası diyalog açısından Hıristiyan-Müslüman ilişkisi sorunu ele alınıp çözüme kavuşturulması önem taşımaktadır. Bu noktada, dile getirmeye çalıştığımız birlikte yaşama tecrübesi ve etkileşim çabaları; İslâm ve öteki sorunu, dinlerin doğruluk (hakikat), kurtuluş, kurtarıcılık vb. sorunları bağlamında gittikçe büyük bir önem kazanmaktadır.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebû'l-Hasan, (1988), (ölm. 405/1025), **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk.Abdülkeîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Abdülhamîd, İrfan (1983), **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Adıvar, A. Adnan (1995), **Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)**, Beşinci Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ammara, Muhammed (1998), **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Arapça'dan çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Aristoteles (1996), **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (1997), **Fizik**, Yunanca aslından çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2000), **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2001), **Ruh Üzerine**, Fransızca'dan çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları.
- Aydınlı, Osman, (2003), "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, Sayı: 3, 2003, (ss. 1-26).
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ölm. 429/1037) (1401 / 1981), **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî (ölm. 403 / 1013), (1957), **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye.
- el-Behiyy, Muhammed (1992), **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Birinci Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Birand, Kâmuran (2001), **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, (1999), **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr (ölm. 255/868) (1416 / 1996), **Kitâbü'l-Hayevân**, thk. Abdullah Muhammed Hârûn, c. V, Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Cârullah, Zühdi Hasan (1410 / 1990), **el-Mu'tezile**, Beyrut: el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

- Chockr, Melhem (2002), **İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, İstanbul.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âlî Abdülmelik b. Abdillâh (ölm. 478 / 1085) (1412 / 1992), **el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fî'l-Erkânî'l-İslâmîyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Damascus, Saint John of (1935), "The Discussion of a Christian and a Saracen", trans. John W. Woorhis, **Muslim World**, XXV.
- De Boer, T.J. (2001), **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Notlandırarak çev. Yaşar Kutluay, İkinci Baskı, İstanbul: Anka Yayınları.
- Dhanani, Alnoor, (1994), **The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology**, Leiden: E. J. Brill.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî (1989), **min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmîyyeti'l-Felsefiyye**, İkinci Baskı, Kahire: Dâru'n-Nedîm li's-Sihâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, (2001), **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât.
- Erdemci, Cemalettin Erdemci (haz.) (2002), **'Mutekaddimin' Kelamında Nassı Yorumlama Sorunu ve Aşırı Yorum**, (Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E. Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara.
- Frank, Richard M. (1966), **The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl al-'Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm**, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Garaudy, Roger (2006), **Yaşayan İslâm**, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Günaltay, M. Şemsettin (1925), "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", **DFİFM**, I, Sayı: 1, İstanbul.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân (ölm. 303 / 912) (1988), **el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbn er-Râvendî'l-Mülhid**, thk. Muhammed Hicâzî, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (ölm. 406 / 1015) (1987), **Müccerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gîmareţ, Byrut: Dâru'l-Maşrîk.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed (ölm. 456/1064) (1416 / 1996), **Kitâbul-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Şemsüddîn, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995), **İslâm'da Felsefe Akımları**, haz. N. Ahmet

Özalp, İstanbul: Kitabevi.

Kazanç, Fethi Kerim (2008), **Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı**, Samsun: Etüt Yayınları.

Leaman, Oliver (1992), **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayıncılık.

Macdonald, Duncan B. (1965), **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Beirut: Khayats.

Mahmûd, Abdülhalîm (1955), **et-Tefkîru'l-Felsefî fî'l-İslâm**, Kahire.

Marx, Karl Heinrich (2001), **Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefele-
rindeki Ayırım**, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1989), **İslâm ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklı
İlimlerin Tarihi ve Esasları**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan
Yayınları.

en-Neşşâr, Alî Sâmî (1977), **Neş'etü Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm**, Beşinci Bas-
kı, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif.

en-Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd (ölm. 400/1009) (1979),
el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, thk.
Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'î'l-
Arabî.

Numânu'l-Hak, (2007), Seyyid, "Hint ve Fârisî Arkaplan", **İslâm Felsefesi
Tarihi**, c. I, ed., Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev.
Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımlıkıtap, (ss.
77-97).

Oberman, Julian, (1935), "Political Theology in Islam", J.A.O.S., No: 55, ss.
138-162.

O'Leary, De Lacy, (2003), **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Yaşar
Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Birinci Basım, İstanbul: Pınar
Yayınları.

Pines, Shlomo (1365/1946), **Mezhebü'z-Zerre ve Alâkatühû bi-
Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hünûd**, Almanca'dan çev. Muhammed
Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye,
Matba'tü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.

Pines, Shlomo, (1936), **Beitrage zur Islamischen Atomenlehre**, Berlin.

Platon (1988), **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Millî Eğitim
Bakanlığı Yayınları.

Ross, W.D. (1994), **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi
Basımevi.

Seale, Morris S. (1964), **Muslim Theology, A Study of Origins with
Reference to the Church Fathers**, London: Luzac & Comp. Ltd.

Söylemez, Mahfuz, (2001), **Bedevilikten Hadârîliğe Kufe**, Ankara: Ankara

Okulu Yayınları.

- Sweetman, J.W. (1947), **İslam and Christian Theology**, c. I, London.
- Tritton, A. S., (1947), **Muslim Theology**, London: Luzac & Company Ltd..
- Turhan, Mümtaz, (1987), **Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları.
- Van Ess, Josef (2000), "İslâm Kelâmının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, c. XLI, Ankara: A.Ü. Basımevi, (ss. 398-423).
- Watt, W. Montgomery (1981), **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Weber, Alfred (1991), **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wensinck, A.J., (1932), **The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development**, Cambridge: University Press.
- Wolfson, H. Austryn (2001), **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.
- Yılmaz, Sabri (2009). **Kelamda Tevil Sorunu**, Ankara: Araştırma Yayınları.



Theological Disputes Within Framework of Living Together in the Early Islam

Citation/©: Kazanç, Fethi Kerim, (2009). Theological Disputes Within Framework of Living Together in the Early Islam, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 51-86.

Abstract: Interaction and the experience of living together in early Islam was emerged by conquests and the participation of the elements belonging to other civilizations to Islamic geography. This mentioned situation has, in today's world which has become a small village, important traits which constitute a good example for relationships and dialogue between people and civilizations. Because both sides had exerted effort to know each other, to benefit from each other and to ensure the cultural flow. However, the scholars of Kalam had, by being connected to the main references, internalized, strained and evaluated the interaction and meeting in the basis of al-Tawheed. Finally, at this point, theoretically the original and new synthesis has emerged in Islamic Theology. The experience of living together has caused maturation, enrichment and diversity of theological discussions such as freedom of will, a matter of attributes, Created Speech (halku'l-Qur'an), atomism, causality and theory of interpretation (al-ta'wil).

Key Words: Living together Other Civilizations, Peace, Logos, Islamic Theology, Monotheistic View of World, and Foreign Factors.

