

## KLASİK KELÂMÎ TARTIŞMALARIN DOĞUŞU ve GELİŞİMİNE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim Kazanc\*

---

### ÖZET

Bu çalışma, klâsik kelâmî tartışmaların zuhûru ve teşekkül sürecinde hangi iç ve dış sâiklerin etkili olduğunu araştırmayı amaçlamaktadır. İç âmiller, anlamı kapalı olan âyetlerin farklı şekillerde anlaşılması ve siyasal mücadelelerden ibarettir. Bir yandan yabancı din, mezhep ve medeniyetler, öte yandan felsefi akımlar yanında Yunanca, Süryanice ve Farsça'dan Arapça'ya yapılmış olan tercüme faaliyetleri, dış faktörler olarak işlev görmüştür. Ayrıca, dış faktörler kelâm ilminin tekevvün ve gelişim sürecini hızlandırmıştır. Zât-sıfat ilişkisi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, teşbihçilik, hür irade ve kader, cevher-araz metafiziği, nedensellik, imâmet ve mehdilik gibi konular etrafında oluşan kelâmî problemler, klâsik tartışmalar arasında önemli bir yer işgal etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fırka, Mezhep, Mürci'ilik, Hâricilik, Şi'lik, Eş'arilik, Mu'tezile, Felsefi Akımlar, Yabancı İnanışlar ve Kùltürler.

### ABSTRACT

#### INFLUENTIAL FACTORS ON RISE AND DEVELOPMENT OF THE CLASSICAL DEBATES OF THEOLOGY

This paper aims at searching for that which internal and external causes were effective in rise and formative progress of classical disputes of speculative theology. Internal factors consist of commenting verses in the Holy Qur'ân which are complicated their meanings in different manners and political struggles. On the one hand, the foreign religions, sects and civilizations, in addition to the philisophical movements, translation activities which are done from Greek, Syriac, and Persian into Arabic fulfilled function as external influences on the other hand. Furthermore, foreign motives had sped course of coming to existence and formation in science of theology. The theological problems which are centred on subjects such as relation between essence and attributes, the created Qur'ân, anthropomorphism, free will and predestination, metaphysics of substances and accidents, causation, imamate, and the Moslem Messianism occupy an important place among the classical discussions.

**Key Words:** Sects, Religious Faith, Murjiism, Kharijism, Shi'ism, Ash'arism, Mu'tazilah, Controversy, Philosophical Movements, Foreign Creeds and Cultures.

---

### Giriş: Kelâm İlminin Doğuşu

Bir kelâm terimi olarak “kelime”, söz, akıl, logos ve delil anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Kelâmın bu isimle anılmasının sebeplerinin başında, Allah’ın kelâm sıfatı ve bunun Kur’an’la olan bağlantısının sistemli bir biçimde tartışılmış olması gelmektedir.<sup>2</sup> Bir başka neden ise, Kelâmın dini (akîdevî) konularda söz söyleme ve söylenenleri aklı ve nakli olarak temellendirebilmenin zemini ya da melekesi olarak görülmesidir. Yine temel metin olarak, Allah’ın kelâmı Kur’an’ı hareket noktası olarak belirlemesinin de bu adlandırmada büyük etkisi vardır.

Kelâm terimi, söz ya da konuşmayı ifade eder. Böyle bir konuşma, hakikatin, soru-cevap yöntemiyle bulunacağı düşüncesine dayanır. Biri si bir tez ileri sürer; başka biri (hasım) de bunu sorgular. Bu tartışma şekli bizzat kelâm eserlerinin gramatik yapısında açıkça görülür. Dogmatik (akîdevî) problemleri çözmek için kullanılan bu teknik, kusursuz bir biçimde daha başından beri İslâm kelâmının, çoğunlukla savunma, saldırı ve itiraza dayanarak düşünmek zorunda kaldığı ve kendini yapılandırmaya çalıştığı olgusunu gösterir. Kelâmcılar, başlangıçtan beri nispeten iyi eğitim görmüş ve kültürlü Yahudi, Hıristiyan ve Maniheiztlerin ortaya koyduğu entelektüel eserlerle mücadele etmek durumunda kalmışlardır.<sup>3</sup>

Kelâm Müslüman âlimler tarafından kurulan ve geliştirilen özgün bir dinsel bilimdir. Müslümanlar kelâm ilmini inşâ etmekle felsefeden ayrı, orijinal bir felsefî disiplin ya da İslâm inançlarının felsefesini meydana getirmişlerdir. Kelâm ilmi, belirli târihî, kültürel, entelektüel, sosyal, siyasal, ekonomik ve dinî koşullarda ortaya çıkmış, gelişmiş,<sup>4</sup> yine belirli koşullarda olgunlaşma, gerileme, kısırlaşma, taklit, taassup ve çöküş süreçlerine maruz kalmıştır.<sup>5</sup> Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların görüş ve çözüm şekilleri toplumsal, târihî ve siyasî çevreden tecrit edildiği taktirde, bilimsel çerçevede daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Biz bu makalemizdeki sınırlılıklar çerçevesinde daha çok erken dönem İslâm’ında kelâmî tartışmaların doğuşuna ve oluşumuna

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Konya 2001, ss. 3-7, 15-16; Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, İstanbul 2005, ss. 18-19.

<sup>2</sup> Kelâm kelimesinin, Kur’an’da Allah’ın bir sıfatı olarak “Kelâmullah” şeklinde geçmesi hakkında bk. et-Tevbe 9/6.

<sup>3</sup> Oliver Leaman, **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş**, trc. Turan Koç, Kayseri 1992, ss. 10-11.

<sup>4</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve notlarla trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. XXII.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, İstanbul 1981, ss. 34-35; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul 2006, ss. 424-425; W. Montgomery Watt, **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1968, ss. 133-135.

etki eden çeşitli faktörlere ana hatlarıyla temas etmeye çalışacağız. Kelâm ilmi başlangıçtan itibaren değişime açık dinamik ve canlı bir yapıya sahip olmuştur. Ortaya çıkış ve gelişmesinde dinî nasslara dayanmış olması, bu disiplinin mutlak ve katı bir yapıya sahip olduğunu göstermez. Nitekim Kelâm'ın hem konusuna, hem amacına, hem de yöntemine göre çeşitli şekillerde tanımlanmış olması, bu ilmî disiplinin mutlak bir yapıda olmadığını ve gelişen ihtiyaçlara uygun olarak şekillendiğinin bir göstergesidir.

Kelâm, İslâm dininin iman ve eyleme ilişkin esaslarını, Kur'an'dan hareketle belirleyen, bunları aklen temellendiren, sistemli hale getiren, karşıt fikirlere karşı güçlendiren ve savunan bir bilimdir.

Kelâm deliller getirmek ve vâki olacak kuşkuları savuşturmak suretiyle dinî akîdeleri ispata güç kazandıran bir ilimdir.<sup>6</sup>

Kelâm, dinin temel kaynağı olarak kabul edilen Kur'an'dan çıkarıldığı iman ilkelerini, tecrübî, akli ve mantıkî bir zeminde temellendirir. Kelâmcıların iman esaslarını rasyonel olarak temellendirme yöntemini bir postulat olarak benimsemiş olması, kelâmın dogmatik bir bilim olmadığını göstermektedir. Çünkü ana konular (mesâ'il) ve amaçlar (makâsîd) hiçbir koşulda değişmediği halde, bunları izah, ispat ve doğrulamaya yarayan öncüller (mebâdî') ve vasıtalar (vesâ'il) zaman, zemin ve ihtiyaçlara göre farklılık arz edebilir.<sup>7</sup> Bu noktada tecrübî, ilmî ve akli verilerin, kelâmın tekevvünü ve gelişiminde önemli bir paya sahip olduğu yadsınamaz. Binaenaleyh, kelâm-ilem ilişkisini bihakkin takip etmek ve geçerli bilimsel sonuçları kelâma uygulamak kelâmı donukluk ve eskileri taklitten kurtaracaktır.

İbn Haldûn, Kelâm'ın bu isimle anılmasını, ilgilendiği konuların yanı sıra, kaynak kullanımındaki yöntemine de bağlar.<sup>8</sup> Zirâ, kelâm akli öncelemekte ve bunun sonucu olarak da, kıyâs gibi hüküm çıkarma yöntemlerine başvuruyordu. Ama, akıl bu yöntemi, Kur'an'a ve mütevatir sünnete dayalı olarak uyguluyordu. Dolayısıyla bu kaynaklara bağlanması ve onlardan beslenmesi nedeniyle, nakli ilimler çerçevesine oturan dinî bir ilim olarak sayılmaktadır.

Kelâm ilminin, akıl ve vahiy olmak üzere dayandığı iki temel kaynak vardır.<sup>9</sup> Bu iki temel kaynak ilk kez Peygamber ve arkadaşları tara-

<sup>6</sup> Adudu'd-Din el-İci, *el-Mevâkıf fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut, ts., s. 7.

<sup>7</sup> Gölcük ve Toprak, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>8</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, c. II, s. 782.

<sup>9</sup> Akıl ve nakil hakkında bk. İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1412 / 1992 ss. 13, 76; el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1408 / 1988. ss. 50-51, 563-567.

findan kullanılmıştır. Ancak Peygamber döneminde kelâmî tartışmaların bugün anladığımız mânada ve tarzda gerçekleştirildiğinden söz edilemez. Çünkü bu dönemde Müslümanların karşılaştıkları inançla ilgili sorunlar Peygamberimizin otoritesi aracılığıyla çözüme kavuşturulmakta ve Peygamberin çözümüne ciddi bir itiraz da vâki olmamaktaydı. Bir başka söyleyişle, Peygamberin ashâbın içinde bizzât yaşıyor olması, herhangi bir sorunun Müslümanlar arasında ciddi fikir ayrılıklarına yol açacak boyutlara ulaşmasına engel oluşturmaktaydı.

Hız. Peygamber'in âhirete irtihâlinin ardından Müslümanların karşılaştıkları ilk ciddi sorun, devletin başına siyasal önder olarak kimin geçeceği ve hangi niteliklere hâiz olacağı meselesi, yani imâmet meselesi oldu. Müslümanlar bu sorunu, sahip oldukları siyasal, kültürel, sosyal ve zihinsel birikimlerinin yanı sıra, kabilevî gelenekleri ve tecrübeleriyle aşmaya çalışmışlardır. Daha sonra Hız. Osmân'ın zamanında yönetimin beceriksizliği ve yakınlarını kayırmasından kaynaklanan siyasal anarşi ve Hız. Ali döneminde meydana gelen Cemel, Sıffin ve tahkîm gibi Müslümanlar arası iç çekişmeler ve savaşlar ile itikâdî bir boyut kazanarak birtakım kelâmî tartışmaların başlamasına ve bunun sonucu olarak da kelâmî ayrışmaların (firkaların) ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu olaylar sonucunda gündeme gelen büyük günah, iman-amel ilişkisi, insanın eylemlerinde hür olup olmadığı, yani kader, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı, yani Allah'ın sıfatları tartışmaları, aynı zamanda Kaderiyye, Cebriyye, Mürchie, Hâriciyye, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile gibi mezhebî ayrışmaların yaşanmasına yol açmıştır.

İslâm kelâm tarihinde geliştirilen düşünce ekollerinin, ortaya çıktıkları dinî, kültürel, toplumsal ve siyasal ortamdan tecrit edilerek anlaşılması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü belirli bir toplumdan veya kültürden ya da coğrafi bölge veya milletten gelen insanların, çoğunlukla aynı itikâdî ve siyasî oluşumlara yönelmesi, daha doğru bir söyleyişle, bazı mezheplerin belli bölgelerde ve halklar arasında yayılması ve yerleşmesi bu temel gerçeğin önemli göstergelerindedir. Siyasî ve itikâdî temelli kelâmî mekteplerin doğuşunda ve tekevvününde etkili olan pek çok nedenden söz etmek mümkündür. Ancak siyasal ve itikâdî faktörler, başka sebeplerin de etkisiyle ve devreye girmesiyle, dinin anlaşılma ve algılanma biçimi üzerinde etkili olmaya başlamış; anlayış ve çözüm planında belirgin farklılaşmalar ve ayrışmalar ortaya çıkmıştır.

Yeni fikirlerin, filozoflar, düşünce ekolleri ve sosyal hareketlerin, homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelen kişilerin karşılaştığı ve bir arada yaşadığı ortamlarda daha rahat doğup geliştiği sosyolojik bir gerçektir. Böylece kökleri geçmişe kadar uzanan kültürel ve tarihî yapılar daha sonraki nesillerin Kur'ânî bildirimleri farklı anlama ve yorumlamalarına sebep olmuştur. Çünkü Müslüman düşünürler, fetihler sonucun-

da kendilerini Eski Yunan, Helenleşmiş Hıristiyanlık, Yahudilik, Fars, Hint gibi önemli bir kültür ve medeniyet havzasında buldular ve ister istemez aralarında kayda değer kültürel değişimler ve geçişler yaşandı.

Kelâm ilmini doğuşunu ve gelişimini, sözgelimi, “Kelâm ilmi sırf Kur’ânî’dir, ya da sırf dış kaynaklıdır” gibi salt tek bir faktöre bağlı olarak indirgemeci bir yaklaşımla ele almak, günümüz bilim anlayışıyla, özellikle sosyal bilimler alanındaki geçerli ölçütler ve yöntemlerle bağdaşmaz. Dolayısıyla da, Kelâm ilminin doğuşunu ve gelişmesini daha yansız, nesnel, sağlıklı ve tutarlı bir şekilde izah edebilmemiz için, her şeyden önce, iç ve dış faktörlerin birlikte ortaklaşa etkili olduğu olgusunu ele alıp değerlendirmemiz gerekir. Çünkü bu bağlamda Ortaçağ İslâm dünyasının ilmen ve fikren hareketliliğini, dinamizmini ve canlılığını sağlayan kelâmın doğuşuna tesir eden iç ve dış etkilerin varlığı inkâr edilemez.

### 1.İç Sebepler

#### 1a.İslâm Toplumunu İçinde Siyasî ve İtikâdî Olaylar ve Çekişmeler

İslâm’ın başlangıcında meydana gelen siyasal anlaşmazlıklar ve mücadelelerin büyük ölçüde dine ve onun inançlarına bağlı olduğu görünmektedir. Çünkü diyalektik tarzda akâid mevzuunda araştırmaya dalan müslümanların birbirinden farklı fırkalara ayrılmaları gerekmiştir. Bu, akâid ilminin veya kelâm ilminin müslümanlarda ortaya çıkışını çabuklaştıran ve hızlandıran en önemli amillerden biri olmuştur.

Kur’ân, inanç, ibadet ve ahlâk konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla temas etmiş olduğu halde, siyasal konularda danışma (şûrâ), liyâkat, hakkaniyet, adalet, emanetlerin ehline verilmesi, takvâ gibi evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunup bu doğrultuda öneri getirmemiştir. Dolayısıyla imâmet, iktidâr ve hâkimiyet meselesi, dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasal bir sorun olarak telakki edilebilir. Doğrudan doğruya müslümanların seçimi, işi ve uygulamasıdır.

Hız. Peygamber’in vefatının ardından müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık, siyâsî konularda zuhûr etmiştir. Peygamber’in yerine kimin halife olacağına ilişkin tartışmalar, Ebû Bekir’in halife seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de, devlet başkanlığı zamanla müslümanlar arasında en önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebî Tâlib’in sonraki yandaşları, bu konunun dinsel temeli bulunduğunu öne sürerek halifeyi belirlemenin insanların içtihadına ve seçimine bırakılabilecek basit bir sorun olmadığını, hilâfetin nass (vahiy) yoluyla Ali b. Talib’e ve onun soyundan gelen kişilere tahsis edildiğini öne sürmüş ve konuyu dinin aslı unsurları ya da temel ilkeleri arasında mülâhaza etmiştir. Yine dev-

let başkanlığı (imâmet) etrafındaki tartışmaların ve çekişmelerin bir sonucu olarak Osmân b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebî Tâlib'in hilâfeti döneminde patlak veren Cemel ve Sıffin savaşları nedeniyle bir müslümanı öldürmenin dinsel hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve bunlara çözümler aranmaya çalışılmıştır. Siyasal iktidarı ya da erki bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise, iktidar ümitlerini psikolojik olarak canlı tutmak için kurtarıcı "mehdî" inancını geliştirmişlerdir. Öte yandan Emevî yöneticileri icraatlarını ve siyâsî uygulamalarını meşrulaştırmak ve örtbas etmek amacıyla cebir akidesini yaymaya çalışmışlardır.

Hız. Peygamber döneminde itikâdi sorunlar tartışma gündemine pek sokulmuyordu. Çünkü müslümanlar itikâdi soruları bizzat Hız. Peygamber'in kendisine yönelterek sorunlarına çözüm arıyorlardı. Hız. Peygamber vefat edince, İslâm toplumu arasında Ensâr ve Muhâcir grupları tarafından, "Halife Ensâr'dan mı, yoksa Muhâcirlerden mi seçilmelidir?" şeklinde hilâfet tartışmaları yapılmış ve daha sonra bu tartışmalar, bir türlü dinmeyecek birtakım dinî-siyasî ihtilâfların baş göstermesine ve çekişmelerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>10</sup> İşte bu tür ihtilâflar da, kelâm ilminin doğuşunda etkili olan bir iç neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hız. Osmân'ın ölümünden sonra Müslümanlar arasındaki siyasî ve itikâdi hesaplaşmaların şiddeti ve dozajı oldukça artmıştır. Müslümanlar, kendi kendilerine, ister istemez: "Biz bu savaşların içinde nasıl yer aldık?", "Kendi hür irademiz ve seçimimiz mi, yoksa Allah'ın takdiri mi bizi bu savaşlara soktu?", "Acaba bu savaşa katılanların iman açısından durumu nedir?" Bir başka söyleyişle, "Bu savaşlara katılanlar mümin mi, yoksa kâfir midirler?" gibi bir dizi soruyu sorma gereği duymuşlardır.<sup>11</sup>

Hız. Peygamber, Kur'ân'ın ana ilkelerinin ışığında, o zamanki Arap toplumunun siyasî-idârî gelenekleri ve pratiklerinden de yararlanarak bir yönetim modeli ortaya koymuştur. Hız. Peygamber, vefat etmeden önce, yerine hiç kimseyi bırakmamıştır. Bu yüzden müslümanlar peygambersiz siyasal hayata intibak etme ve devleti yönetecek otoriteyi belirleme konusunda, ilk yıllarda aralarında birtakım çekişmeler yaşayarak, kendi kendilerine ümmetin başına geçecek siyasal önderi (halife)

<sup>10</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 2; Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983, ss. 27-29.

<sup>11</sup> Hız. Ali'nin Sıffin savaşından döndükten sonra tâbilerinden yaşlı bir zâtle aralarında kaza ve kader üzerine yapılan tartışma için bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazır, Beyrut 1409 / 1988, ss. 9-10.

aramaya koyulmuşlardır. Hz. Muhammed vefat ettiği zaman, Câhiliyye dönemi Arap kabilecilik zihniyeti ve anlayışı, toplumsal ve siyasal olaylarda tekrar su yüzüne çıkmaya başladı. Bu sebeple, dört halife dönemi uygulamalarını peygambersiz hayata intibak etmeye çalışan müslümanların siyâsi-idârî alandaki ciddi arayışları ve deneyimleri olarak görülebilir.<sup>12</sup> Hz. Ebû Bekir'in hilâfet makamına gelişi ile ilgili tartışmalardan çıkartılabilecek en önemli sonuçlardan birisi, bu meselenin, daha çok Arap geleneği doğrultusunda ve kabileler arası denge politikası gözetilerek çözümlenmiş olduğudur. Diğer önemli bir sonuç, ilk müslümanların, hilâfet işinin, kendilerine, yani insana bırakılmış bir mesele olduğunun bilincinde olduklarıdır. Bu olgu, bize, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiçbir kimseyi halife tayin ve vasiyet etmediğini de göstermektedir.

Hz. Osmân'ın halife olmasıyla beraber, Ümeyyeoğulları, kaybettikleri nüfuzlarına yeniden kavuştuklarını düşünmeye başlamışlardır. Hz. Osmân'ın, önemli mevkilere kendi kabilesinden insanları ataması büyük tepki uyandırmıştır. Ümeyyeoğulları'nın genel tutumu, valilerin birtakım keyfi uygulamaları, Hz. Osmân'ın yaşlılığı ve biraz da Hz. Ömer'den sonra iş başına gelmesinden dolayı, bir otorite boşluğunun doğmasına yol açması, onun Medine'deki tabanını yitirmesine yol açmıştır. Sonunda İslâm toplumunda Hz. Osmân'ın öldürülmesine yol açan fitne olayları patlak vermiştir.

Bütün bu olaylar, daha sonraki mezheplerin oluşmasında etkili olacak pek çok problemin su yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Büyük günah meselesi, imâmet meselesi, amel-iman ilişkisi ve kader meselesi bunların başında gelmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan siyasal içerikli tartışmalar, daha sonra ortaya çıkan mezheplerin bu konularda tavır belirlemelerine yol açmıştır.

İlk dönem İslâm kelâm tarihinde ortaya çıkan tüm itikâdî akımlarda dinî, siyasal, sosyal koşulların önemli etkileri bulunuyordu. Diğer akımlar gibi Hâricîlik de, önce siyâsî boyutu ön planda olan bir hareket olarak doğmuş; daha sonra Emevîler döneminde itikâdî bir boyut kazanmıştı.

Her akımın görüşlerini geliştirip, kurumlaşma sürecine girdiği bir ortamda Hâricîler de, daha çok siyâsî nedenlerden hareketle gelişme imkânı bularak siyâsî görüşlerine uygun nazariyelerini geliştirdiler. İlk Hâricî gruplar, her büyük günahın küfür olduğunu, büyük günah işleyenlerin imanlarını kaybettiğini ve bundan ötürü de cehennemde kalacakları fikrini öne sürdüler. Hâricî grupları kendilerinden olmayan herkesi kanları dökülebilecek düşmanlar olarak görme eğiliminde idiler.

<sup>12</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 30.

Hâricilerin gündeme getirmesiyle İslâm toplumu, yeni birtakım meselelerle yüz yüze gelmişti. Bunlardan biri, onların çıkışlarıyla gündeme gelen siyasal iktidar / otorite sorunu idi. Bunu ilk kez onlar, müslüman toplumun gündemine taşımış ve iktidar sorununu da yeni bir biçimde ortaya koymuşlardı. Bu konuda ilk net tavrı onlar sergilemiş olup, hilâfetin Kureyş'li olmayan hür ve âdil her müslümanın hakkı olduğunu savunuyorlardı. Ayrıca, onlar iman problemini de ortaya atmışlardı. Öncelikle tahkim olayını benimseyenlerin İslâm toplumundan dışlanması gerektiğini öne sürüyorlardı. Onların böylesine toplum psikolojisine garip gelen yaklaşımları da, farklı bir boyut kazanarak siyasal iktidara karşı isyan etmeyi her an canlı tutuyordu. Binâenaleyh, Hâricî düşüncesinde kâfir kavramı, mü'min kavramından daha önemli bir role sahipti. Hâricîler, kendi görüşlerine dinî bir renk katarak, siyâsî görüş ve politikalarını onaylamadıkları kimseleri dışlıyorlardı.<sup>13</sup>

İslâm toplumunu tekfir ve dışlama noktasında aşırı bir fırka olarak kabul edilen Hâricîler büyük günah işleyen bir kimsenin artık müslüman olarak kalamayacağını belirterek,<sup>14</sup> kendi cihad taşkınlıklarını ve isyân hareketlerini mevcut idareye ve genel olarak İslâm ümmetine karşı çevirdiler ve bunu da uzlaşmaz bir taassupla ortaya attıkları aşkın ve aşırı bir idealizm uğruna yaptılar. "Hüküm ancak Allah'a aittir" sözü<sup>15</sup> Irak ve İran'da güçlü durumda olan bu aşiret mensuplarının parolası idi. Medine'de cemaatin dindar önderleri geniş ölçüde Emevîler'den hoşnut değillerdi; ama dinî düşüncenin büyük bir bölümünü temsil eden zihniyet, güçsüzlüğü ölçüsünde, yavaş yavaş Emevîler'in idaresine uydu ve yalnızca iman sahibi olmanın, bir kimsenin müslüman olarak tanınması için yeterli olduğunu ve amellerin esasa ilişkin şeyler olmadığını ortaya koydu. Havâric için "Hüküm yalnız Allah'a aittir" sözü, Allah'ın iradesiyle tesis edildiği kabul edilen siyâsî iktidara baş kaldırılmaması anlamına geldi. Hüküm Kiyamet Gününe erteleyenler anlamına gelen Mürçie grubu, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlediler. Onlarca bu kişinin kaderini ve âkıbetini Allah tayin edecektir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, s. 14; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji -Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu-*, Samsun 1999, ss. 121-122.

<sup>14</sup> Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1408 / 1988, s. 41.

<sup>15</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, ss. 16-18.

<sup>16</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406 / 1986, I, 114, 139; İsa Doğan, *Mürçie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 71; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürçie ve Te-sirleri*, Ankara 2000, ss. 104-107.



Hız. Osmân ve Ali dönemlerinde ilk olarak ortaya çıktıklarında Mürçi'e, bu iki halifenin lehinde ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı yumuşak ve ılımlı bir görüşü temsil ediyorlardı. Emeviler devrinde ise bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir Cebriye anlayışına gömülerek, halkın ahlâkî gevşekliğine ve aldırışsızlığına uygun bir duruma büründü ve Emevî idaresi ve icraatlarının savunulmasında bir araç haline dönüştü. Buna karşılık Emeviler de onların görüşlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Hız. Ali devrinin başlarında muhâlifleri arasındaki siyasi kavgada tarafsız bir tutum takınan, daha çok ilim ve ibâdetle meşgul olan ve bu nedenle de kendilerine Mu'tezile denen Mürçi'e, böylece Mürçi'e adını almıştır.<sup>17</sup>

Ehl-i Sünnet, liderliğe en uygun olanın kim olduğuna karar verme sorumluluğunu bizzat topluma devretmek ve bırakmak suretiyle, Hız. Peygamber'in siyasi önder seçimi meselesini bilerek açık bıraktığı görüşünü benimsemiştir. Buna karşılık Şîa, Hız. Peygamber'in kendi yerine geçecek olan kimseyi, yani damadı ve yeğenini atadığını öne sürmüştür. Şîa olgusu, salt Hız. Peygamber'in Hız. Ali'yi seçtiği varsayımına ve Hız. Ali'nin kişisel niteliklerine bağlıktan çok daha büyük bir şeydi. Aynı zamanda Allah insanlara karşı adaletle ve lütfuyla muamele ettiğine göre, O'nun imâmet meselesini açık bırakacağına aklı uygun düşmeyeceği şeklinde kuramsal bir ilke de söz konusuydu. Şiiler, İslâm toplumunda meşrû otoritenin Hız. Peygamber'in ailesinde bulunduğunu, mevcut yönetimin istismâr ve adaletsizliklerine, sadece Hız. Muhammed'in meşrû mirasçısının son vereceğini ve bunu Kur'an ve Hız. Peygamber örneğine dayanan siyasi bir sistemle değiştirebileceğini savunuyorlardı.

Hâriciler, ümmetin karizmatik tabiatına ağırlık vermiş oldukları söz konusu olduğu halde, Şiiler'in imâmın karizmatik şahsiyetine büyük ağırlık vermiş oldukları görülmektedir Gerçek bedevî müsavatchılığı ile imâm, herhangi bir kabileden seçilebilirdi veya hatta Arap olmayan biri de olabilirdi. Hız. Peygamber'in ailesi (Ehl-i Beyt) veya Hâşimoğulları ve hatta bir bütün olarak Kureyş'in bile özel bir vasfı yoktu.<sup>18</sup>

İslâm'ın ilk birkaç yılı tatmin edici olmaktan uzak statükonun yerine, hepsi de otantik İslâm olarak gördükleri şeyi / akîdeyi koymaya çalışan çeşitli hareketlere ve ayrışmalara (firkalara) tanık olmuştur. Böylece her bir fırka, İslâm nâmına kendisinin en doğru (sahih) görüşü temsil ettiği ve dini en iyi şekilde anladığı savıyla ortaya çıkmıştır.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdîrrahman el-Malatî *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1369 / 1949, s. 3; Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul 1981, ss. 107-108; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993, s. 103.

<sup>18</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 44-45.

### **1b.Anlamı Kapalı Olan Bazı Dinî Metinlerin Üzerinde İhtilâf ve Anlaşmazlıklar**

Arap dilinin en edebî metni olarak kabul edilen Kur'an'da, görünen ve hissedilen varlık dünyasıyla ilgili açık, seçik ve net bilgiler yer aldığı gibi, görünmeyen ve hissedilemeyen âlemle ve geçmiş toplumlar ve âkıbetleri ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Üstelik Kur'an bunları farklı üslup ve edebî inceliklerle anlatıyordu. Diğer yandan, kimi âyetlerin delâleti açık ve net (muhkem) olduğu için kolayca anlaşılırken, bazıları anlam benzerliği veya kapalılığı (müteşâbih) yüzünden zor anlaşılıyor ya da hiç anlaşılıyordu. Kur'an'ın indiği dönemden uzaklaşıldıkça, sosyal gerçeklik değiştikçe ve ihtiyaçlar belirdikçe, insanlar, doğal olarak bu metinleri anlamada ve Tanrı'nın murâdını saptamada konuya farklı yöntemler ve anlayışlar doğrultusunda yaklaştıklarından dolayı, tabii ki farklı sonuçlar elde ettiler. Hatta öyle ki, Kur'an metni, sonuçta farklı anlayıştaki kişi ve grupların, kendi iddialarını desteklemek ve kendi konumlarını meşrûlaştırmak için kullandıkları bir metin (araç) haline geldi ve tek bir âyetle ilgili onlarca görüş ileri sürüldü. Ne var ki, Kur'an'ın kendi metninden kaynaklanan bazı anlama problemleri, mezheplerin ve fırkaların doğmasının doğrudan doğruya tek sebebi değildi. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fırkalar, genelde siyasal, kültürel, beşerî ve dünyevî nedenlere bağlı olarak da teşekkül etmiştir.<sup>19</sup> İnsanlar veya fırkalar, bu amaçlarını gerçekleştirmek uğruna, kılı kırk yaran akıl almaz yorumlar ve teviller yapmışlardır. Sonuçta her mezhep, fırka ve topluluk, değişik dünya görüşleri ışığında farklı bir Kur'an tasavvuru oluşturarak ona kendi görüşlerini okutmaya çalışmışlardır.

Müslümanlardan her topluluk ve grup, kendi görüşünün doğru inancın gerçek görüntüsü olduğunu öne sürmüştür. Her fırka, kendisini toplumun dayanağı, yegâne güven kaynağı olarak göstermek için bu uğurda bütün gücünü sarf etmiştir. Üstelik fırkalardan her biri, İslâm inancına bağlı kaldığını ve sadece kendisinin dinin isteklerini ya da Tanrı'nın murâdını yerine getirdiğini iddia etmiştir. Her fırkanın, Kur'an ve Hadis'ten ibaret olan Cemâat'ın güven kaynağını kendi düşüncesine indirgemesinde ve ondan elden geldiği kadar yardım arama yoluna gitmesinde bu tür çabaların izleri görülmektedir. İslam fırkalarının bu konudaki yöntemleri, Kur'an âyetlerinde aradıklarını bulmadıklarında ya da görüşlerini destekleyici dayanak göremediklerinde âyetleri gerçek anlamlarından sapmak veya onları yorumlayarak başka anlamlar elde etmektir. Şâyet ibarelerden iki veya daha çok anlam çıkarmak mümkün olmaz ise, bu defa söz konusu ibarelerin kapalı olduğunu öne sürerek keyfi (sübjektif) anlamlar verirlerdi. İşte onların Kur'an âyetlerini anlayış

<sup>19</sup> Fıglalı, "Önsöz", s. XXII.

ve değerlendirişlerinin temel özellikleri bunlardan ibaret olduğuna tanık olmaktadır.<sup>20</sup>

“Kitâb’ı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir (ki) Onlar Kitâb’ın anasıdır. Diğerleri de müteşâbih (birbirine benzeyen, sonucu tam bilinemeyen)dir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, uyardığı sonuca uğra(yıp belâlarını bul)mak için onun müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te’vilini (uyardığı sonucun ne zaman gerçekleşeceğini) Allah’tan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: “Ona inandık, hepsi Rabbimiz’in katındandır” derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz.” [Âl-i İmrân 3/7.] âyeti uyarınca, Kur’ân’da müteşâbih anlatımın varlığı sâbit olmuştur. Bununla, Allah, müminlerde iman gücünü ölçmeyi ve sınamayı dilemektedir. Ancak bu tür âyetlerin varlığı, din âlimlerinin Kur’ân’da müteşâbih ifadelerin bulunduğu yerlerde görüş ayrılığına düşmelerine sebebiyet vermiştir. Bir çok zeki âlim, bunları tevil etmeye ve gerçek anlamlarını anlamaya çalışmıştır. Tevil sorunu, büyük bir görüş ayrılığına yol açmıştır. Çünkü görüş ayrılıklarının temelinde farklı kültürlerden gelen entelektüel düzeyi yüksek kimselerin bu tür ifadeleri yorumlama çabaları yatmaktadır. Kimi bilginler de, müteşâbih âyetlerle kendi aralarında gizli bir perde bulunmasına çalışmışlar, âyetleri tevil etmekten geri durmuşlar ve şöyle demişlerdir: “Rabbimiz, bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi saptırma! Bize kendi katından bir rahmet ihsan et! Kuşkusuz sen çok bağış yaparsın!” [Âl-i İmrân 3/8].<sup>21</sup> Bu anlayışı benimseyen Selefi bilginler, nefse hevâ ve hevâye tâbi olmaktan çekindikleri ve akla güvenmediklerinden bu tür ifadelere olduğu gibi inanma yolunu tercih etmişlerdir.

İslâm dininin fetihler yoluyla çeşitli coğrafya ve ülkelere yayılmasından sonra dinsel düşüncede derinleşme gereksinimi duyan müslümanlar, zâhiri mânaları itibarıyla itikâdî alanda birbirine ters düşer (teâruz) gibi görünen nasları (müteşâbih) çözmeye çalışmışlardır; bunun sonucu olarak da itikâdî alanda farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Pek çok âyette insanlar, hem kendileri (enfüs) hem de diğer varlık ve olgular (âfâk) üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik açıdan yorumlamaya çağrılmış, düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmış, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançlara öykünenlerin sağlıklı düşünemeyecekleri, hak inanç ve doğru davranış bilgisine ulaşamayacakları, dolayısıyla da sapıklıkta kalacakları vurgu-

<sup>20</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara 1992, ss. 46-47.

<sup>21</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, ts., s. 24.

lanmıştır.<sup>22</sup> Müslümanlar, işte bu tanrısal buyruğa uyararak dinsel düşünceyi temellendiren sağlam ve güvenilir bilgiler üretmeye yönelmişlerdir. Bu durum, ister istemez kelâmî tartışmaların doğuşuna ve tekevvününe olumlu etkide bulunmuştur.

Herhangi bir din âliminin, itikâdî sorunlar karşısında kendi ilmî gücü ve otoritesine göre ortaya koyduğu çözüm önerisi tevil diye nitelendirilebilir. Ancak din bilgini, fikhî (pratik yaşamla ilgili) konularda bir çözüm önerisi ortaya koyarsa, buna re'y ya da ictihâdu'r-re'y denir. Şu halde din bilginleri, itikâdî sorunların çözümünü Kur'an'ın dinsel öğretilerine dayandırıyorlar; ayrıca fikhî konuları da Kur'an'ın bildirimlerine yöneltip izah ediyorlar. Fakihler ahkâmıla ilgili âyetleri ele alırken; kelâmcılar ise itikâdî içerikli âyetlerle ilgilenirler.

İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında âyet ve hadislerden hüküm çıkarma zorunluluğu belirince, her kelâm bilgini, dinsel bildirimlere ve öğretilere başvurmuş ve kendi ilmî metoduyla bireysel hükümler vermeye çalışmıştır. Ne var ki, gerek İslâm kelâmcılarının, bilimsel ölçüt ve yöntemlerinin değişik oluşu, gerekse âyet ve hadislerdeki anlamların hepsinin, herkesin ilk bakışta anlayacağı türden açık ve net olmayışı, bazen kesin bir hüküm vermek için birden çok nassın birlikte mütalaa edilmesi ve değerlendirilmesi gereği, din bilginleri tarafından farklı hükümler verilmesine sebebiyet vermiştir.

Sözgelimi, Kur'an'da bir yandan irâde hürriyetini ve beşerî sorumluluğu açık bir dille vurgulayan âyetler öbeği yer alırken, öte yandan cebre ağırlık veren ve dış âlemde meydana gelen insan eylemleri ve edimleri de dahil, tüm olgu ve hâdiseleri Allah'ın takdiri, gücü ve yaratımına atfeden âyetler topluluğunun bulunduğu göze çarpmaktadır. Sözgelimi, "İbrâhîm: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Halbuki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı, dedi" [es-Saffât 37/95-96.], "Gerçekten kâfir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da müsâvidir. Çünkü onlar îman etmezler. Zirâ Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır" [el-Bakara 2/6-7], "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette îman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorluyor musun? Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, murdarlık (azâbını), akıllarını kullanmayanlara verir" [Yûnus 10/99-100], "(Resûlüm) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik Sen'in elindedir. Gerçekten Sen her şeye kâdirsin" [Âl-i İmrân

<sup>22</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, ss. 45-53.

3/26] meâlinde Kur'an'da geçen âyetler, cebr, belirlenmişlik ve her şeyin çizilmiş bir kadere bağlı olduğunu çağrıştırırken, “Şu da muhakkak ki ben, tövbe eden, inanan ve yararlı iş yapan, sonra (böylece) doğru yolda giden kimseyi bağışlarım” [Tâhâ 20/82], “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik, isterse şükreder, isterse de nankörlük eder” [el-İnsân 76/3], “Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir” [Fussilet 41/46], “De ki: Allah her şeyin Rabbi iken, ben ondan başka Rab mı arayacağım? Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez...” [el-En'âm 6/164], “Her nefis, kazandığına karşılık bir rehidir” [el-Müddessir 74/38], “Allah her şahsa, ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler. Herkesi kazandığı, ya kendi lehinedir, yahut aleyhinedir” [el-Bakara 2/286] meâlindeki âyetler ise, yaptığı işlerde insanın hür iradesi bulunduğunu açıkça duyumsatmakta ve onun bu işlerden ötürü kişisel sorumluluğunu vurgulamaktadır.

Bunun yanı sıra, din bilginleri, müteşâbih (anlamı kapalı ve müphem) âyetleri nasıl yorumlamışlardır (te'vîl)? Din bilginlerinin, Kur'an'da muhkem (lafzî ve zâhirî anlamı açık ve seçik) ve müteşâbihâtın yer aldığı konusunda uzlaşmaya vardıkları halde, onların hangi âyetler topluluğunun muhkem, hangilerinin müteşâbihât olduğu hususunda bir birlik sağladıkları söylenemez. Sözelimi, “Yahûdiler: “Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır/cimridir)” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lânetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...” [el-Mâide 5/64], “(Rabb'in İblis'e) dedi ki: “Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun?” [Sâd 38/75], “Kendisine karşı) nankörlük edilen (kulumuz)a (bizden) bir mükâfat olmak üzere (gemi), gözlerimizin önünde akıp gidiyordu” [el-Kamer 54/14], “Allah'ı gereği gibi bilemediler. Halbuki kıyâmet günü yer, tamâmen O'nun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir” [ez-Zümer 39/67], “O Rahmân Arş'a istivâ etmiş (kurulmuş)tur” [Tâhâ 20/5] gibi Kur'an'da Allah'ın arş'a istivâsı, el (yed), göz ve yüz (vech)ünün geçtiği müteşâbih âyetlerde teşbih ve teccîm vurgulanırken, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir” [eş-Şûrâ 42/11] âyeti vb.'de ise, mutlak tenzih bildirilmektedir. Selef bu müteşâbih âyetlerin tevilinden uzak dururken, bazı kelâmcı grupları yani Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler, tenzihle ilgili âyetlere uyum sağlaması için, müteşâbihâtı yorumluyorlardı. Bazı kelâmcılar, yani Müşebbihe ve Mücessime ise, bu konuda büsbütün teşbih ve teccîme düşmüşlerdir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Metin Yurdağur, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996, s. 31.

Daha doğrusu Müşebbihe ve Mücessime, lafzî manalara harfiyen uyarak Allah'ı insanbiçimçi bir varlık sûretinde tasavvur etmişlerdir.<sup>24</sup>

Selef âlimleri, teşbîh âyetleri hakkında hiçbir şey yapılmamasını, yani aklın kullanılmamasını savunuyorlardı. Çünkü onlar, Tanrı'nın insana benzemesinin imkânsızlığını bilmekle birlikte, yine de bu teşbîh âyetlerinin Tanrı'nın kelâmı olduğunu açıkça itiraf etmişler, böylece onlara olduğu gibi nasılsa öylece inanmışlar ve onların anlamlarını araştırmaktan yahut yorumlamaktan kaçınmışlardır.<sup>25</sup>

Âl-i İmrân 3/7. âyeti uyarınca Kur'an âyetleri iki ana sınıfa ayrılmaktadır: Kabaca delâletleri kesin olan ve olmayan muhkem ve müteşâbih âyetler. Kur'an'da pek az âyet bunun kadar tartışma konusu edilmiştir. Müfessirlerin temel tartışmaları iki merkezî noktada toplanmaktadır: İlk olarak bu terimlerin tam mânaları, ikinci olarak da, bu müphem âyetlerin Hz. Peygamber'e vahyedilen sırları ve münasebetleri.

Bazı müfessirler, sadece sûrelerin başlangıçlarında yer alan hurûfi mukatta'anın müteşâbih ve geri kalan âyetlerin muhkem olduğunu savundular. Bazıları, haşir ve Allah'ın sıfatları hakkındaki bütün âyetlerin müteşâbih olduğunu öne sürdüler; diğer bir kısım kimseler ise, sadece ibâdet ve vecibelerle ilgili âyetlerin muhkem olduğunu kabul ettiler; neshedilen âyetleri de müteşâbih olarak değerlendirdiler.

Aslında, müteşâbihât Yaratıcı'nın ihtimâm gösterdiği ve insanoğluna bahşettiği akli harekete geçirip geliştirmede bir araçtır ve dolayısıyla da, onların önemi büyüktür ve Kitap'ta yer almaları gerekir.<sup>26</sup>

Kur'an'da müteşâbihâtın varlığı metnin doğasından olup, yorumlama bağlamında ortaya çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bütün metinlerden, özellikle vahyedilen metinlerden, muhkemât kadar müteşâbihâtı da içermesi beklenir ve onların varlığı, din biliminin genişlemesi ve daralmasının açık sebebi ve sonucudur. Kur'an'ın kendisi, müteşâbihâtın nasıl belirleneceği, sabitleştirileceği ve diğerlerinden ayırt edileceği doğrultusunda bize ışık tutan hiçbir ipucu vermemektedir. Bütün İslâm düşünce tarihi her bir Kur'an âyetinin potansiyel olarak müteşâbih olmak kuşkusuyla karşı

<sup>24</sup> Müşebbihe ve Mücessime hakkında bk. Fahrüddin Muhammed Ömer er-Râzî, **İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî, Beyrut 1407 / 1986, ss. 81-88.

<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, **İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân**, nşr. Muhammed Hamid el-Fakî, Kahire 1939, II, 139.

<sup>26</sup> Abdülkerim Suruş, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", trc. A. Hadi Adanalı, **İslâmî Araştırmalar**, IX/1-4 (1996), s. 74.

<sup>27</sup> Tevil, bir hedef ve gayeye yönelik zihni bir harekettir. İnceleme ya da düşünme yoluyla herhangi bir bilgisine ulaşma çabasıdır. Bk. Nasr Hâmid Ebü Zeyd, **İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, trc. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 280-281

karşıya bulunduğunu göstermektedir. İşte bu da, tüm bunların yorumunun tabiatından ve önceden ağırlanmış varsayımlardan kaynaklandığına ilişkin öne sürülen görüşü destekleyen açık bir kanıttır.<sup>28</sup>

Yine, Kaderiyye ve Mu'tezile kelâmcıları Kur'an'da geçen, "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık" [el-Kamer 54/49] âyetindeki ölçüyü (kader), beşerî fiillere uygulamaz. Çünkü Kaderiyye ve Mu'tezililer, daha çok buradaki kaderden dış âlemde geçerli olan tabii dengelilik, ölçülülük, düzenlilik, kurallılık, yasallık ve bilgeliği anlarlar.<sup>29</sup> Kaderiyye ve Mu'tezile'ye göre, kader ve kaza yoktur. Dileyen dilediği fiili işler. Kulun tüm fiilleri ister hayır olsun isterse şer olsun sadece kendi irâdesi, arzusu ve kudretine bağlı olarak gerçekleşir. Allah'ın dilemesi ya da kudreti bu tür fiillere etki ve müdahale edemez. Çünkü Onlara göre, beşerî fiillerin ezelde belirlenmiş olması insan hürriyetine zıt olduğundan dolayı kabul edilemez bir durumdur. Cebriyye ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman hadisi mucibince,<sup>30</sup> hem beşerî fiilleri hem de doğal olguları ezeli yazgı, takdir ve belirleme kapsamında ele alıp izah etmişlerdir. Ancak, Cebriyye mezhebi insanı kader önünde mahkûm bir varlık olarak görerek, kula ne fiil, ne ihtiyar, ne de kudret verir. Onlar, insanların fiillerinde cansız varlıklar gibi mecbûr ve belirlenmiş olduklarını kabul ederler.<sup>31</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, ilâhî takdir kapsamında beşerî fiillerden ötürü kulun sorumluluğunu "kesb" kavramıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Eş'ariler göre, kazâ Allah'ın ezeli karar ve hükmüdür. Kader ise, varlıkların birer birer yokluktan varlığa geçmeleridir. Mâtürîdilerin ise, Eş'arilerin kazâ ve kader kavramlarına verdikleri manaların tersini onlara yüklediklerine tanık olmaktayız. Şu halde Mâtürîdilre göre, kazâ, varlıkları hikmet ve kemâl nitelikleriyle meydana getirip yaratma demektir. Kader ise, Allah'ın ezeli olarak yaratıkların zararlı, çirkin, iyi ve güzel niteliklerini bilip, öylece ezeli takdir, hüküm ve tahdîd etmesini ifade eder.<sup>32</sup> Bu açıklamalara

<sup>28</sup> Suruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 75.

<sup>29</sup> Kader meselesinde insanın iradesini ilgilendiren nokta ile tabii ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü insanın iradesi ruhi bir davranış iken, tabii ve kevnî oluşlar, Sünnet-i İlahiyye denilen tabiat kanunları kapsamına girer. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, ss. 133-143.

<sup>30</sup> Kaderin, iyi veya kötü, tatlı veya acı her şeyin Allah'tan geldiğine imanın da geçtiği Cibril hadisi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1315 / 1897, c. II, s. 18; a. mlf., *Halku'l-Ef 'âli'l-İbâd ve'r-Redd alâ'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl*, Beyrut 1407 / 1987, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. I, Mısır (Bulak) 1300-1301, ss. 205-110.

<sup>31</sup> Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, Beyrut 1411/1990, s. 211; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156; eş-Şehristânî, *el-Mîlel*, I, 87.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara 2003, ss. 486-489; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu,

bakıldığında, kazâ ve kader kavramlarının, Allah'ın ezeli sıfatlarından olan ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarıyla çok yakın bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an, İslâm inançlarının yanında, muhâlif akîdeleri ve onları hükümsüz kılan delilleri de ihtiva edip zikretmektedir. Bu, bazı müslümanların zihninde akîde konusunda araştırma yapmayı hedef edinen ve muhâlif inançlara karşı İslâm akîdesini savunma keyfiyetini doğuran önemli bir etkidir. İslâm'a muhalif, inanç, mezhep ve dinlerin zikredildiği âyetlerin, okuyucusunda, bu muhâlif akîdeler, mezhepler ve dinler hakkında, bunların her birisinin fırkaları ile İslâm akîdesi arasındaki ayrılık mevzuunda bir sorunun **belirip çıkması kaçınılmazdır**.<sup>33</sup>

Hız. Peygamber ve müslümanlar, Allah'ın kitabında geldiği ve bildirildiği şekliyle bir tek iman üzere o devri geçirdiler ve bir bölünme yaşamadılar. Onlar, vahiy zamanını ve onu getiren Peygamberin sohbetini bizzat idrak ettiler. Sohbetin nuru gidince ve vahiy zamanından tedricen uzaklaşıldıkça, etrafı kuşuklar ve vehimler kapladı.<sup>34</sup> Sahabenin, müslümanları böler ve parçalar endişesiyle akâid alanında akli araştırma ve içtihadâ girişmekten kaçınması ve çekinmesi bu duruma ilave edilebilir. Binâenaleyh Sahâbe, akâid usûlünde bir tek yol üzere bulunarak tevhîd kelimesine bağlı kalmışlardır. Onlar, ilâhî zât ve sıfatları üzerinde vahdaniyet ve tenzîh bakımından ihtilaf etmedikleri halde, belki bazen miras gibi şer'î hükümlerle ilgili meselelerde anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Böyle bir ihtilâf da, rey ile içtihadâda bulunma çabalarından ileri gelmektedir.<sup>35</sup>

Kalplerinde eğrilik olan kötü niyetli kimseler ya da İslâm dünyasında "Zındık" diye nitelendirilen şahıslar, müteşâbihlere sarılmışlar, hiçbir kural tanımadan yaptıkları yorumlarla dinî esasları yıkmaya çabalamışlardır.

İslâm inançları mevzûunda müslümanlardan bazı nefislerine uyan kimselerin şüphe etmesi sahabe döneminin sonlarına rastlar. Bazıları zât ve sıfatlarla ilgili Kur'an metinlerinin yorumlanmasına ilgi gösterip, Selefîn yolundan uzak mezheplerin tevîllerini benimsediler. Bunun sonucu olarak, meseleler ve şüpheler doğdu. Sözgelisi, Abdülkâhir el-Bağdâdî, kader ve istitâ'at (seçme gücü) meselesindeki ayrılığın sahâbenin son dönemlerinde vukûa geldiğini belirtmektedir. Ma'bed el-

Ankara 2002, ss. 390-392; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu'l-Makâsid**, thk. Abdurrahmân Umeyra, Kum 1409 / 1989, IV, 265.

<sup>33</sup> el-Hac 22/17; el-Bakara 2/62; el-Câsiye 45/24; el-En'âm 6/76; el-İsrâ 17/94-95; el-Enbiyâ 21/104.

<sup>34</sup> Mustafa Abdürrâzık, **Temhîd li Târîhi'l-Felsefetü'l-İslâmiyye**, Kahire 1363/1944, s. 272.

<sup>35</sup> el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 10; a. mlf., **Mezhepler Arasındaki Farklar**, ss. 7-8.



Cühenî, Gaylân ed-Dimeşki ve Ca'd b. Dirhem'in bu ihtilâfî çıkartanlar olduğu kaydedilmektedir.<sup>36</sup>

Bizzat dinî nasların yapısı kelâm ilminin zuhûruna davet eden ve yol açan faktörlerdendir: Bu metinlerden bir kısmı ya bazı müslümanların zihinlerinde İslâm akîdesi ve ona muhalif akîdeler hakkında araştırma ve inceleme sevgisini, tabiatı itibariyle harekete geçirip yaydı, ya da bazı sıfat âyetleri gibi mânası idrâk edilmeyen müteşâbih kabilinden birtakım metinler, bu gibi metinlerin bir kısım nefsinde ve hevâsına tâbi olanlarca tevîli, daha sonra bu ilmin konusunu teşkil edecek zor, karışık itikâdî meselelere götürdü.

Sonuçta her din âlimi kendi entelektüel birikim, görüş ve bilimsel metoduna göre, dinsel metinlerdeki kapalı ve muğlak anlamları farklı şekillerde anlayıp yorumlamayı tercih etti. Böyle bir çaba da mezhepler arasında görüş ayrılıkları ve ayrışmaların doğuşuna sebebiyet verdi.

## 2.Dış Sebepler

### 2a.İslâmiyetin Diğer Din, Kültür ve Medeniyetlerle Karşılması ve Kaynaşması

Gerçekten müslümanlar, fetihlerle meşgul olduklarından, onlara akâid konusunda araştırma yapmaya müsaade eden ya da buna fırsat tanıyan boş vakitleri bulunmuyordu. İslâm fetholunan ülkelerde istikrâra kavuşunca, bazı müslümanlar, araştırma yönünden akâidle meşgul olabilecek vakti ve imkanı kendilerinde buldular. Bu olanağa, müslümanların bu ülkelerde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semâvî din mensuplarıyla karşılaşmaları ve karışmaları da ilave olunabilir. Bunlar ilim ve felsefe erbâbı idiler ve akâidde cedele itina gösteriyorlardı. Böylece Yahudiler ve Hıristiyanlarla karışıp kaynaşma sonucu bazı müslümanlarda, Hıristiyanlarda ve Müsevilerde görüldüğü şekilde akâid meselelerinde diyalektik, münakaşa ve delillendirmeyi sevme eğilimi belirdi.

VII. asırda müslümanlar arasında kazâ, insanın hürriyeti ve irâdesi etrafında şiddetli diyalektik tartışmalar ve çekişmeler yaşandı. Şahsî karışma, kaynaşma sebebiyle Doğu Hıristiyanlarından bu vb. meselelerde İslâm toplumunun içine bazı münakaşalar girdi. Yeni fethedilen ülkelerde yaşayan insanların pek çoğu eski dinlerinden vazgeçerek İslâmiyet'e giriyorlardı. Ancak bu yeni Müslümanlar arasında eski inançlarından büsbütün sıyrılmaya ve bu inançlarının tesirinden kurtulmaya muvaffak olamayanlar da vardı. Bunlar zihinsel olarak hâlâ eski dinlerinin fikir kalıntılarına sahipti ve itikâdî meseleleri hep o eski inançlarının ışığı altında mütâlâa ederek çözmeye çalışıyorlardı. İşte bu

<sup>36</sup> el-Bağdâdi, *el-Fark*, ss. 10-11; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 8.

nedenledir ki, kader probleminin tartışma zeminine çekilmesinin İslâm'ı içtenlikle benimsemeyen Hıristiyanlar tarafından teşvik ve tahrik edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu Hıristiyanların eski inançsal geleneklerini bütünüyle bir yana bırakmak sûretiyle İslâm'a tam olarak bağlanmamış olduklarını müşahede etmekteyiz. Çünkü bir insanın, zamanla zihninde ve rûhunda yer edip bütün benliğini sarmış olan bir inancı psikolojik olarak birdenbire terk etmesi kolay bir şey değildir.<sup>37</sup> Bunu bize İslâmiyetten önce Kıptî olan Gaylân ed-Dimeşki'nin durumu açıkça göstermektedir. Çünkü Gaylân, kaderi inkâr edip onu Müslümanlar arasında yaymaya çalışanların en önde gelenidir, denebilir. İslâm toplumu içinde kader etrafında itikâdî kuşkular yayan müslüman olmuş bazı eski Hıristiyanlar gibi, teşbih ve teccîm şüphelerini ortaya koyan bazı müslüman olmuş Yahudileri de görmekteyiz. Şehristânî'ye göre, teşbih hakkındaki uydurma haberlerin çoğu Yahudilerden gelmektedir. Çünkü onlarda teşbih bir tabiattır.<sup>38</sup> Her halde Yahudi iken müslüman olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali hakkındaki aşırılıkları yanında, teşbih şüphelerini ortaya atan ilk kişidir.<sup>39</sup> İbn Sebe'nin en meşhûr öğretileri vâsîlik ve ricat fikrinden ibarettir. Şîa'ya göre, imâmet, dinin esası ve istinadgâhıdır. Peygamber'in bunu ihmal edip ümmete tefvîz etmesi câiz değildir. Peygamber'in ümmetine imâm tayin etmesi vâciptir ki, bu takdirde imam büyük ve küçük günahlardan masûm bir zât olur. Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in kendisi tayin etmiştir. Böylece Şîiler Peygamber'in imâmeti Hz. Ali'ye vasiyet etmiş olduğunu ve bundan dolayı onun Peygamberin vasisi olduğunu öne sürerler. İbn Sebe, ricat (dünyaya geri dönüş) fikrini Yahudilikten almıştır. Çünkü Yahudilere göre peygamber İlyas göğe çıkmış, yakında dönecek, din ve kanunu iade edecektir. İlk asırlarında Hıristiyanlıkta da bu fikir doğmuştur. Şîiler arasında bu fikir, imâmların saklanması ve gizli kalması (gaybet) şeklini almıştır. Gaybete giren imâm dönecek, yer yüzünü adaletle dolduracaktır.<sup>40</sup> Beklenen mehdînin zuhûru fikri de bundan doğmuştur.

Asılları bu dinlere kadar varan bazı müslümanlar şüpheler ve sorgulamalar izhâr ettiklerinden, İslâm akâidi ile diğer semâvî dinlerin akidelere arasındaki açık ihtilâf sonucunda, müslümanlara İslâm akidesini ispat ve savunma ile Yahudi-Hıristiyan inançlarıyla mücadeleye girişmek gerekli olmuştur. Bu takdirde her fırkanın diğer gruba delille galip gelmeye ve o grubu susturmaya çalışması gayet tabiidir. Bu noktada, Yunan felsefesi kültürlerine sahip olan Yahudi ve Hıristiyanlara red hususunda, yardım amacıyla müslümanların Emevî döneminin sonlarından

<sup>37</sup> Gölcük ve Toprak, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>38</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 106

<sup>39</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 233-236; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 177-179.

<sup>40</sup> Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, ss. 88-91.

itibaren Yunan mantığını öğrenmeye gereksinimleri olduğu ortaya çıktı. İşte tüm bunları, akli delillerle İslâm inançlarını müdâfaa eden bir ilim olması itibarıyla kelâm ilminin var olmasını ve tekevvününü teşvik eden sebepler olarak görebiliriz.

O halde müslüman âlimlerden ilim sahibi, mantık ve diğer unsurlara red için mantık burhanlarını iyi bilen bir grubun ortaya çıkması gerekli görünüyordu. Mütakellimlerden Mu'tezile'nin yaptığı işte bu olmuştur. Müslümanlarda açık bir şekilde kendisine gereksinim duyulan kelâm ilmi kaidelerini ve söz söyleme gücünü bütün bunlar yardımıyla daha da sağlamlaştırmıştır.

Bir yandan İslâm'a yapılan hücumları önlemek, öte yandan öteki dinleri öğrenerek karşı hücumla geçmek lüzumunu duyan müslümanlar da o dinleri ve öğretilerini öğrenmeye giriştiler. Gerek Yahudilik, gerekse Hıristiyanlık eski felsefe çevreleri ile temasları sonucu böyle bir renge bürünmüştü. Müslüman tartışmacılar bu din ve mezheplerini öğrenirken aynı zamanda felsefe ve düşünce aleti olarak mantıkla karşılaştılar. Daha sonraki iki asır içinde felsefe ile doğrudan doğruya temas başladı. Girişilen büyük ölçüdeki tercüme faaliyeti ile Eski Yunan'ın bütün felsefi tefekkürü İslâm dünyasına intikal etti. Bunun sonucu kendisini dini düşünce sahasında da gösterdi. İslâm bu açıdan da incelenmeye başlandı. Ekoller kendilerini bu yeni bilgilerle koruyorlar ve donatıyorlar; muarızlarına aynı silahlarla hücum ediyorlardı.

Memleketin kuzey-batı bölümünde İran'ın ikili ilâh (dualist) sistemini kabul eden dini hâkim ve yaygındı. Zulmet ve nûr, yani karanlık ve aydınlık gibi iki kadim esas, dinin temelini oluşturuyordu. Bu esasların başlangıcı sonsuza kadar gidiyordu. Hayır (iyilik) ve şerr (kötülük), fayda ve zarar, güzel ve çirkin, ıslah ve fesâd hep bu iki kadim, müdebbir aslın fiilleridir. Bu iki asl yalnız değildirler, her ikisinin de birer ordusu vardır. Ateş, Ahuramazdâ (Hürmüz)'nın oğlu, güneş ise gözüdür. Ehrimen fenalık (şer) ordusunun başıdır. Bu ordu bütün kâinatı ele geçirmeye, hâkim olmaya çalışmaktadır. Kıyamet günü yaklaştığında bir kurtarıcı gelecektir. Bu kurtarıcı insanları uyacaktır. O zaman Ahuramazda ile Ehrimen arasında nihâî savaş cereyan edecek ve birincisi bu mücadeleden mutlak başarı ile çıkacaktır.<sup>41</sup>

Kelâmdaki belli bazı esaslı kozmoloji ve teoloji doktrinlerinin teşekkülünde Fârisî ikiciliğin (dualizm/sünâiyye) oynadığı rol açıktır. Kesin olarak ifade etmek gerekirse, Mütakellimûn ve İran'lı Maniheist ikiciler (sâneviyye) arasında erken dönemde bir ilişki bulunduğu hakkında bol miktarda delil mevcuttur ve bu ilişki, kelâm literatüründe ikicilere

<sup>41</sup> Dualist öğretiler konusunda bk. Şinasi Gündüz, **Sâbiiler: Son Gnostikler**, Ankara 1995, ss. 67-77.

(düalistlere) karşı çok sayıda reddiye ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ölm. 357/957) *Kitâbu'l-Eğânî*'sinde, kelâmın büyük imâmı Hasan-ı Basrî'nin (ölm. 110/728) bazı talebelerinin, Maniheizm taraftarı olmakla suçlanan kimselerle tartışmalar yaptıklarını okumaktayız.<sup>42</sup>

Farsların inançları ile ilgili olup da bazı müslümanlara tesir eden inançlardan biri de, Farsların hükümdarları ilâhî bir varlık telakki edip, Allah'ın onları insanlara hükmetmek üzere seçmiş ve onlara ululuğu tahsis ve ilâhî ruh ile onları teyit etmiş olduğu akidesidir. Farslara göre, hükümdarlar yer yüzünde Allah'ın gölgesidirler, Allah kullarının menfaat ve maslahatlarını gözetmek üzere onları yerde yerleştirmiştir, halkın onların üzerinde hak ve hukukları yoktur. İnsanlara onların sözlerini dinlemek ve onlara itâat etmek vacibtir. Kisrâlar, damarlarında ilâhî bir kan cereyan etmekte olduğu için hükümdarlık tacı giymenin sadece kendilerinin hakkı olduğunu iddia ederlerdi. İranlıların bu ilâhî kral fikrine, Şîa bazı gnostik (irfânî) unsurlar ilave etmiş görünmektedir. Sözgeşi, yanılmaz sıfatına haiz siyasi ve dinî bir lider olarak mutlak âlim imâmın olması gerektiği öğretisinin, gnostik inanç çevrelerinden geldiğini söylemek mümkündür.<sup>43</sup>

Farsların dini ve mezhepleri İran fethedildikten sonra İslâm memleketlerinde eridiler. Birçokları İslâmiyeti kabul etti ise de, asırlarca atalardan tevârüs ettikleri akîdelerini büsbütün bırakmadılar. Zaman geçtikçe, bu eski inanç ve mezheplerini İslâmiyet boyası ile örttüler. Şiilerin de Hz. Ali ve evlâdına bakışları atalarının Sasânî hükümdarlarına olan bakışlarının aynıdır. Farsların Seneviyye mezhebi İslâmiyet devrinde Râfizilerin istifade ettikleri bir kaynak haline gelmiştir. Onların bu yönde hareket etmeleri, Râfizilerin delillerini çürütmek üzere Mu'tezile vb. kelâm düşünürlerinin harekete geçmelerini gerekli kıldı. Zerdüş, Mani ve Mezdek öğretilerinin zaman zaman müslümanlar arasında Emevîler saltanatının son zamanlarında ve Abbâsiler döneminde zuhûr etmiş olmasını da buna eklemek mümkündür. Müslümanlar bu mezheplerle mücadeleye ve delillerini çürütmeye ve kendi mantık ve delilleri ile teyit etmeye mecbur kalmışlardır. Bu meselelerin ortaya atılması bazen müslümanların kendi aralarında fırkalara bölünmelerini gerektiriyordu. Müslümanlar itikâdî mezheplere ayrılarak kendi aralarında çekişiyorlar-

<sup>42</sup> Seyyid Numânu'l-Hak, "Hint ve Fârisî Arkaplan", trc. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, 81.

<sup>43</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî)*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, ss. 315-316.; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, İstanbul 2003, ss. 92-93; Fazlur Rahman, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/2 (1995), s. 136.

dı. Bu hareketler ve mücadeleler, İslâm'da kelâm ilminin doğmasına sebebiyet vermiştir.<sup>44</sup>

Sosyolojik açıdan kültürler ve medeniyetler arası temas, etkileşim ve fikrî alış verişler (teâtileri) kaçınılmaz bir olgudur. Bu yüzden, güçlü ve üstün bir kültür konumundaki İslâm kültürü, siyasal ve askerî açıdan diğer kültürleri etkisi altına alırken, şu ya da bu şekilde, alt ve zayıf kültürlerden etkilenmiştir. Ne var ki bu etki, itikâdî problemlerin doğuşunun tek ve en önemli sâiki değil, problemlerin su yüzüne çıkışını çabuklaştıran bir sebep olmuştur, demek mümkündür.<sup>45</sup>

Dinî konularda akli tefekkür Mu'tezile ve onların selefleri olan Cehmiyye ve Kaderiyye'nin zuhuru ile onların ellerinde başlamıştır. Bu hadise ya da hareket, birinci hicrî asrın sonları ile ikinci hicrî asrın başları civarında gerçekleşmiştir. Akâid mevzuunda akli tefekkürün zuhuru, yani bunun fikrî bir akım ve akli bir metod olarak ortaya çıkması zorunlu idi. Çünkü bu da, İslâm'ın otoritesi Arap yarımadasının dışına taşıdığından beri İslâm'ın karşılaştığı fikrî meydan okumalara karşı koyabilmek için gerekliydi. Yine Materyalistler, Sâbiiler, Zerdüştiler, Maniheistler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi diğer dinlere mensup olanlar ile İslâm arasındaki fikrî mücadele şiddet kazandığı zaman da bu hareketin zuhuru gerekliydi. İslâm siyasal bir kuvvet olarak eski din, inanış ve mezheplerin topraklarını fethetmiş ve oralarda şahsiyetini ispat etmiş ve oralara varlığını yerleştirmiştir. Ne var ki kendine has manevî düşünce yönüyle İslâm çeşitli dinlerin ve inançların sahipleriyle ve onların meydan okumalarıyla uzun bir müddet fikrî mücadeleye devam etmiştir. Ekserisi mevâliden olan ve dinî-felsefî problemlerin derinliklerine nüfuz kabiliyeti veren karmaşık akli ilimlere vakıf ve akli istidlal metodlarına aşina bilginler olan Mu'tezile kelamcıları, bu süre zarfında felsefe ve bid'at ehli Zındıklarla, Materyalistlerle, Müşebbihe ve Hulûliyye ile dişe diş fikrî harbe ve mücadeleye girip, bu harp ve mücadelede kuvvetli bir fikrî mücadeleyi temsil eden önderler olmuşlar ve böylece İslâm'ın manevî ve fikrî bünyesini, İslâm inançlarının saflığını bulandırmak isteyen yabancı fikirler ve cereyanlarla yapılan savaşın tehlikelerinden ve olumsuzluklarından korumuşlardır. Görev aşkı, İslâm dinini akli yollarla savunma sorumluluğunun bilinci ve dinî inançları sağlam fikrî temellere oturtmak çabası onların itici gücü olmuştur.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut 1975, ss. 110-112; a. mlf., *Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara 1976, ss. 180-183.

<sup>45</sup> A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, ss. 410-411.

<sup>46</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, ss. 143-145.

## 2b.Tercüme Hareketleri ve Felsefî Cereyanlar

Hicaz dışında ve özellikle Irak'ta, Medine'nin tatbikata yönelik durum ve ılımlığı, yani bu amelî dindarlık tutumu dış etkilerle çok geçmeden fırtınalı birtakım felsefî düşüncelere ve cereyanlara boyun eğer hale geldi. Aslında Irak, İslâm'dan önce, çeşitli yönlerden gelen fikir, akım ve nazariyelerin bir karşılaşma, buluşma ve savaş alanı idi. Helenizm, Helenleşmiş Hıristiyanlık, Sâbiilik, Gnostisizm, Mecûsilerin İkciliği ve Budist unsurlar felsefî, dinî ve ahlâkî düşünce için gerekli mevcut fikirleri ve faaliyetleri temin etti. Her ne kadar ahlâkî meselelere yönelik ilk düşünce hareketi İslâm'ın kendi bünyesindeki olaylardan doğmuş ise de, bunlar çok geçmeden Irak'ın büyük kentlerinde nazari birtakım meseleler şekline dönüşmek zorunda kaldı.

Basra'da I/VII. yüzyıl ve II/VIII. yüzyılın başında karşılaştığımız ilk somut şahsiyet meşhur Hasan el-Basrî (ölm. 110/728)'dir. Medinelilere has takvânın bir temsilcisi durumunda olan Hasan el-Basrî, İslâm'ın Cebriyye'ye ait yorumunu şiddetle reddederek insanı fiillerinden ötürü sorumlu saymıştır. Ne var ki, onu nazari meraktan ziyade zühd ve takvâya dayalı bir ahlâklılığın bu yola sevk ettiği, yazdıklarından oldukça açık bir şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü biz onda, meselelerin felsefî yönünün tam anlamıyla fark edildiğini müşahede etmemekteyiz. O, Kur'an'a dayanarak bazan bütün fiillerin insandan sâdır olduğunu ve bu fiillerinden dolayı bizzat kendisinin sorumlu olduğunu; bazan da bütün iyi olan şeylerin Allah'a, kötü olanların ise şeytana ve insana izâfe edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. O halde burada Allah'ın iyilik niteliğini kurtarmak ve insanı, özellikle kötü amellerinde ötürü sorumlu kılmak üzere iki farklı sâik rol oynamaktadır. Öyle görünüyor ki, tamamıyla felsefî bir problem hüviyetinde olan Allah'ın mı, yoksa insanın mı bütün fiillerin etkin gerçek fâili olduğu sorunu Hasan el-Basrî'yi hiç ilgilendirmemektedir. Fakat daha sistemli bir biçimde düşünen kafalar, yani Mu'tezililer Cebriyeciliğin bu dindarâne reddini kabul edemezlerdi. Nitekim onlar kendi görüşlerini, insanın kendi fiillerinin kesin yaratıcısı olduğu lehinde söylemişlerdir. Çünkü bu şekilde insan için övgü ve yergi, ödül ve ceza ile, ancak Allah'ın adaleti anlaşılır bir hale getirilebilirdi. Onlar, bu iddiayı Allah'ın mahiyeti ve insanın kaderi açısından kendi mantikî sonuçlarına götürmüşlerdir.

Antik düşünceden İslâm dünyasının ortak bilim ve kültür dili olan Arapça'ya ilk çeviri faaliyeti, Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezid b. Muâviye (ölm. 704) tarafından başlatılmıştır. Grekçe'den ve eski Mısır dilinden kimyâya ilişkin eserlerin Arapça'ya çevrilmesini isteyen bu prens, kendisi de kimyâ ile yakından ilgilenmekteydi.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, ts, s. 338.

Gerçek anlamda tercüme hareketi halife Me'mûn zamanında (813-833) başlayacaktır. Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan bir süre sonra başkent Bağdad'da 832 yılında Me'mûn Beytül-Hikme ya da Dâru'l-Hikme adında bir ilmî araştırma ve tercüme faaliyetleri merkezi kurar<sup>48</sup> ve bu kurumun başına da Yahyâ b. İshâk'ın geçirildiğini görmekteyiz. Klâsik İslâm kaynakları Grekçe'den Arapça'ya tercüme faaliyetinin başlamasında Me'mûn'un gördüğü bir rüyanın etkili olduğundan söz ederler. Buna göre halife, beyaz tenli kızıl sakallı bir kişinin kendi tahtında oturduğunu görür ve bu kişinin karşısında saygı ile durarak ona bazı sorular yöneltir. Me'mûn'un rüyasında gördüğü bu kişin, Aristoteles olduğu rivâyet edilir. Me'mûn'un ivme kazandırdığı, devletinin imkânlarını yoluna seferber ettiği ve özellikle Aristo'yu temel alan tercüme faaliyetinin esas hedefi; Maniheist Gnostisizm ve Şii irfâncılığıyla Abbâsilere muhalefet eden tüm güçlerin bilgi kaynaklarını susturmaktır. Me'mûn döneminde girilen diriliş hareketi nübüvvetin, imamların şahsında devam ettiği iddiasına dayanan Şii irfâncılığında kendini gösteren Âlim Hermesçiliğe karşı bir tepki olarak gündeme gelmiştir. Diriliş hareketi sayesinde Arap dinî makûl ile Yunan kökenli Aristocu akli makûl arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Bu, aynı zamanda İslâmî beyânî bilgi sistemiyle Yunan menşeli burhâncı bilgi sistemi arasında bir mutabakatın sağlanmış olması anlamına gelmekteydi.<sup>49</sup>

Müslümanlar, Antik düşünce geleneğinin yoğun olarak yaşadığı İskenderiye, Antakya, Harrân, Urfa (Edessa), Nusaybin (Nisibe) ve Cundişapur gibi merkezlerin bulunduğu yerleri fethedince, burada yaşamakta olan kültürleri tanıma gereği duydular. Bu amaçla, o kültürlerle ait eserleri de Arapça'ya aktarmak üzere harekete geçtiler. Ayrıca Hindistan ve Mâverâünnehir bölgesinin fethi ile birlikte eski Hind bilimine dair önemli eserleri de Arapça'ya aktarmaya çalıştılar. Binâenaleyh müslümanlar, Antik düşüncenin ürünlerini, sadece Grekçe metinleriyle tanımakla kalmamış, aynı zamanda Süryânice, Kıbtice, Farsça ve Hindçe aracılığıyla da bu kültürün değişik açılımlarını ve görünümelerini tanıyıp o dönemin ortak bilim ve kültür dili olan Arapça'ya aktarmışlardır.<sup>50</sup>

Harran, esas itibariyle yıldıza tapanların bulunduğu bir yerdi ve bunlar yerli bir dini ve Doğu'dan gelen kadim tesirleri sürdürmekteydi-

<sup>48</sup> Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1353 / 1935, II, 62-66; Mahmut Kaya, "Beytülhikme" md., *D. İ. A.*, İstanbul 1992, VIII, s. 89.

<sup>49</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 339; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî)*, ss. 311-312, 332.

<sup>50</sup> Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, ss. 211-212.

ler. Bu etkilerin, Hindistan'dan alınmış olan hususları da içerdiğini burada kaydetmek gereklidir.<sup>51</sup>

Abbâsî dönemi boyunca, kelâm ilminin gelişmesine, meselelerinin sınırlandırılmasına, bahislerinin derinleşip metodlarının incelenmesine yardım eden amillerden birisi, Mansûr, Reşid, Me'mûn gibi Abbâsî halifelerinden bazılarının teşvikiyle Arapça'ya nakli sonunda Yunan felsefe ve mantığının kelâm bilginlerince öğrenilmesi etkinliğidir.

Mansûr zamanında Arapça'ya ilk tercüme edilen eser, mantık olmuştur. Mantığı Arapça'ya ilk tercüme edenin Abdullah b. el-Mukaffa olduğu söylenir.<sup>52</sup> Herhalde bu, müslümanların ısrarla muhtaç oldukları kendisine başvurulmuş şeydi. Müslüman kelâmcılar, diğer din mensuplarından hasımlarına karşı onların silahlarıyla silahlanmayı arzuluyorlardı, çünkü onlar Yunan felsefe ve mantığında dirayet sahibi idiler.

Daha sonra Me'mûn zamanında İlâhiyyât, Tabiiyyât ve Ahlâk mevzuundaki Yunan felsefe kitapları Arapça'ya çevrildi. Bazı Eflâtûn ve Aristo'nun eserleriyle, bir kısım yeni Eflatunculukla ilgili eserler tercüme edildi.<sup>53</sup> Kelâm ilmi alanında bunların neticelerine bakıldığında, birincisi, kelâmcıların Yunan mantığını kendi dinsel söylemleri ve savları için bir âlet olarak kullanmalarındadır. Nitekim bazı akâid ve felsefe meselelerine onu felsefî terimleriyle kullanarak karıştırmışlardır. Sonra akâide daha yakın olan felsefe bahislerine, sözgelimi cevher, araz ve hükümleri, hareket, sükûn, tafra, varlıkların yapıları vb. gibi bazılarınca aklî yönden akâidin takrir ve izahı bakımından faydalı olan felsefe meselelerine dalmışlardır. Diğer bir grup için bu akide takriiriyle felsefe bahisleri arasında en ufak bir alaka bulunmamaktadır.

İslâm akâidiyle Yunan felsefesi arasında arasındaki bu kaynaştırma işine meyledenler, Mütakellimler grubundan Mu'tezile mensupları oldu. Bunun, Me'mûn zamanında gerçekleştiğine Şehristânî şöylece işaret etmektedir:

*“Mu'tezile Şeyhleri Me'mûn zamanında felsefecilerin kitaplarını incelediler, onların metodlarıyla kelâmunkileri karıştırdılar, kendilerince ayrı bir ilim meydana getirdiler, ki buna kelâm ilmi adı verilir. Zira kelâmcıların üzerinde konuştukları ve münakaşa ettikleri en açık mesele kelâm meselesidir. Bundan dolayı bir nevi onun ismiyle adlandırıldı. Felsefeciler ise*

<sup>51</sup> Numânu'l-Hak, “Hint ve Fârisi Arkaplan”, I, 78.

<sup>52</sup> Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplum**, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, ss. 37, 40, 69, 194; Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 14; O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 108; Mustafa Demirci, **Beytü'l-Hikme**, İstanbul 1996, s. 102.

<sup>53</sup> O'leary, **a.g.e.**, ss. 111-115; T.J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, İstanbul 2001, ss. 42-48.



ilimlerinden bir dala kelâmcılara karşılık olmak üzere mantık adını verdiler. Mantık ve kelâm eş anlamlıdır”<sup>54</sup>

Kelâmcılardan bir topluluk, akâid meselelerinin isbâtı, delillere ve belirli tanımlara muhtaç olduğunu savunmaktadır. İlim onların varlığıyla hedefe ulaşır; bu ise ancak mantık bahisleriyle hasıl olur veya onlarla kuvvetlenir, o halde kelâm disiplini mantık bilimine muhtaçtır. Böylece onların, mantığı kelâmın bir parçası olarak değil, hizmet aracı ve âlet olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bunun için mantık ilimlerin hizmetkârıdır.

Mantık ve felsefenin kelâm âlimlerine intikâli gerekmiştir. Zira kelâmcılar aklı delil esası üzerine akâid bahislerini araştırıp derinleştirmişlerdir. Yine onlar itikâd mevzularıyla bazı felsefe konularını birbirlerine karıştırmışlardır. İlmî-i kelâm, bu mütekellimlerin elinde yavaş yavaş gittikçe felsefeye yaklaşmış, hatta konuları karışmış, kelâm ilmi, Sa‘deddin et-Teftazânî’nin deyimiyle, Sem‘iyyâtı (Nübüvvet ve Âhiret) ihtiva etmemiş olsaydı, felsefeden ayırt edilemez hale gelecekti. İşte kelâm ilmi müslümanlarda onların fikrî asâletini gösterecek felsefî, fikrî bir surette böyle doğup gelişme imkânına kavuştu.<sup>55</sup>

Abbâsiler döneminde Grekçe’nin yanı sıra Hindçe, Nabatça ve eski Pehlevî dilinden de çeviriler yapılır. Bu çalışmalar sonucunda Süryâniler, Abbâsî saraylarında büyük iltifâtlara mazhar oldular. Diğer azınlıklar arasında onlara ayrı bir imtiyâz tanınıyor ve dinsel inançlarından ötürü asla muâheze edilmiyorlardı. Süryâniler, özellikle hekimlik sayesinde bu ayrıcalıklı konuma ulaştıkları için, hekimliğin sırlarını kendilerinden başka kimseye öğretmemeye özen gösteriyorlardı. Süryânî mütercimlerin çoğunluğu, ne Arapça’yı iyi biliyorlardı, ne de Grekçe’yi. Hatta felsefî bilgileri de çok zayıftı. Binâenaleyh onlar, iyi bilmedikleri bir dilden, iyi bilmedikleri bir dile, iyi bilmedikleri bir konuda çeviriler yapıyorlardı. Bu nedenle de, çoğunlukla müslümanlara hoş görünecek eserleri ve konuları seçiyorlardı. Bu tercüme faaliyetlerinin sonucunda İslâm dünyasında tanınan Grek düşünürleri, kısmen asıllarına uygun, büyük ölçüde ise değildi. Bir filozofun fikirleri çoğunlukla başka bir filozofa mal ediliyordu. Hatta bir müellife yazmadığı (apokrif) eserler izâfe ediliyordu. Kısaca, Grek filozofları müslümanlar tarafından ana hatlarıyla tanınıyor, ancak bu detaylar çok bulanık ve müphem gözüküyordu.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 30.

<sup>55</sup> Sa‘duddin Mes‘ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, İstanbul 1315 / 1897, s. 17; Ebû’l-Vefa et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, ss. 35-36.

<sup>56</sup> Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, ss. 220-223.

Aristo'nun tanıdığımız ilk müterciminin, İran geleneğini zamanındaki herhangi birinden daha iyi temsil eden büyük bir yazarın oğlu olan Muhammed b. Abdullah b. el-Mukaffâ olması yeterince ilgi çekicidir. Uzun süren ve kesintisiz bir gayretin sonucunda Araplar, Latinlerin XIII. yüzyıldan önce edineceklerinden daha zengin bir Aristocu külliyyata sahip oldular. Beytü'l-Hikme'nin hemen öncesinde, yani Me'mûn'un saltanatının sonlarına doğru Aristo'nun mantıkla ilgili olmayan eserleri tercüme edilmişti ve Aristo'nun etkisi, yalnızca başkentte değil, Cundişapûr kanalıyla Basra'da da kendini hissettirmeye başlamıştı bile. Dış dünya fenomenlerinin incelenmesine duyulan açlığa rağmen, mantık ve metafizik metinler çok yoğun bir ilgiye mazhar oldu. Aristocu kavramların girişinin içerdeki kelâm tartışmalarını etkilemesi veya bu tartışmalarda söz konusu kavramlardan yararlanılması sonucu kendine özgü bir cedel metodu geliştirdi.<sup>57</sup>

İslâm dünyasının coğrafyası içinde dinsel azınlıkların, bilginleri çeviri görevini cân-u gönülden üstlenen azınlıkların mevcudiyeti ve pek çok bilimsel eserin daha önce Arapça'nın çok yakını bir dil olarak görülen Süryânice'ye çevrilmiş olması, işleri kolaylaştırdı. Bu hareket sayesinde Arapça yüzyıllar boyu dünyanın en önemli bilimsel dili haline geldi ve uygun bir deyişle İslâm bilimlerinin hızlı gelişimi için zemin hazırladı. Bu çeviriler, Müslüman zihninin, üzerinde ölçüp tarttığı ve İslâm vahyinin terkip edici ve bütünlüycü gücü sayesinde kendisininmiş gibi devralıp benimsediği kadim fikri geleneklere bağlı, ama aynı zamanda belirgin bir bilgi kütlesi halinde kolayca ortaya çıkan İslâm bilimlerinin alt yapısını teşkil eden materia prima'yı oluşturdu.<sup>58</sup>

Yunan ve Hellenistik geleneğin İslâm dünyasına intikali doğrudan olmamıştır. Hıristiyanlık tarihinin çeşitli yüzyılları İskenderiye'nin altın çağıyla İslâm'ın doğuşu yıllarına rastlar. İskenderiye, önce ilk Hıristiyanlığın muazzam bir fikir merkezine dönüştürülecek, ardından diğer Hıristiyan güç merkezleriyle, özellikle de İstanbul ve Antakya ile rekabete girecek, nihayet Bizans imparatorlarının baskısı altında kendisindeki bilimsel faaliyetinin öldüğüne tanıklık edecektir. Fakat bu trajik sondan önce İskenderiye'nin başlıca düşünce faaliyeti Doğu Monofizit ve Nestûri kiliseleri ile Bizans kilisesi arasında çıkan şiddetli rekabete bağlı olarak Antakya'ya geçmişti. Daha ileri bir noktada, Bizans'a karşı herhangi bir ayrılıkçı hareketi doğal olarak destekleyen Sâsânîlerle Bizanslılar arasındaki rekabet, Doğu kiliselerinin öğretim merkezlerini Urfa'ya

<sup>57</sup> G.E. Von Grubebaum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", trc. İlhan Kutluer, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul 1997, IV, 53.

<sup>58</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Bilimi Nedir?", **İslam Bilimi Tartışmaları**, der. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, ss. 35-36.

(Edessa), Nizip'e ve nihayet bizzat Pers İmparatorluğunun sınırları içine kaydırıldı.<sup>59</sup>

### 3. Teolojik Tartışmalar

#### 3a. İlâhî Sıfatlar

Hiç kuşkusuz Hellenistik düşünce ile iç içe girmiş bulunan Hıristiyan teolojisinden İslâm dünyasına intikal eden teolojik sorunların başında Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiillerine ilişkin meseleler geliyordu. Bilindiği gibi, İslâm'ın geldiği dönemlerde elde bulunan Kitâb-ı Mukaddes'in hem Eski hem de Yeni Ahid bölümlerinde, açıkça Tanrı'nın gayr-ı cismânî bir varlık olduğunu belirten herhangi bir tanımlamaya tesadüf edilmiyordu. Eski Ahid'de Tanrı, sadece yaratıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tanımlandığından Yahûdî ve Hıristiyan teologlar Tanrı'nın gayr-ı cismânîliği görüşünü geliştirmişlerdi.<sup>60</sup> Hıristiyanlar arasında konuya ilişkin tartışmalar İznik Konsili'nden önce görülmeye başlamıştır. Müslümanlar, Grekçe, Latince ve Süryânice olmak üzere üç dilde kaleme alınan Hıristiyan literatüründen Grekçe ve Süryânice yazılanları tanımalarına karşın, Latince'den çok az bilgileri vardı. Onlar, Grekçe eserleri, ya Süryânîlerin yaptıkları tercüme yoluyla, yahut Grekçe'den Süryânice'ye ve oradan da Arapça'ya yapılan tercümelemler aracılığıyla tanıma imkanına kavuşmuşlardı.<sup>61</sup>

Kutsalın felsefe ile karşılaşmasının ilk versiyonu Philon'ununki, ikinci versiyonu Kilise babalarınınunki ve üçüncüsü de Kelâm'ınki idi. Üçüncü karşılaşmada İslâm; Philon ve Kilise Babaları gibi, kendi (Arapça) kutsal kitabı Kur'an'da öğretildiği üzere, Allah'ın birliğine ve benzersizliğine iman öğretisiyle işe başladı. Ayrıca Kur'an'ın tevhid ilkesine dayanarak İslâm, Hıristiyan teslisini de inkâr etti. Teslisin bu inkârı, 635'de Suriye'nin müslümanlar tarafından fethinden hemen sonra Hıristiyanlar ile onlar arasında harâretli tartışmalara yol açtı. Bu tür tartışmalarda, Hıristiyanların teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarıyla, kendilerinin sadece hayat ve ilim, yahut hayat ve kudret, yahut ilim ve kudret gibi Kur'an'da da Allah'a atfedilen niteliklerin Allah'ın zâtından ayrı, O'nda gerçek vasıflar olduklarını kastettiklerini açıklamak üzere büyük çaba sarf ettiklerini varsaymak için yeterli bir gerekçe bulunmaktadır. Şu kadar var ki, Hıristiyanlara göre, bu ikinci ve üçüncü şahıslar (uknûmlar), Allah'ın zâtından ayrılamaz ve onunla beraber ezeli oldukları için onlardan her birine Tanrı denebilir. Bu tür tartışmalar esnasında, İslâm kelâmcıları,

<sup>59</sup> De Lacy O'leary, *How Grek Science Passed to the Arabs*, London 1964, ss. 47-75; Nasr, "İslâm Bilimi Nedir?", ss. 32-33.

<sup>60</sup> O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, ss. 26-28; H.A. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudî Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001, ss. 56-58.

<sup>61</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 75.

her nasılsa Kur'an'da Allah'a atfedilen hayat, ilim ve kudretin Allah'ın zâtından ayrı, O'nda gerçek ezeli şeyler olduklarını kabul etme niyetlerini ifade etmeye sürüklendiler, ancak onların her birine Tanrı denilebileceği düşüncesini ısrarla reddettiler. Bir süre sonra Kur'an'da Allah'a atfedilen hayat, ilim ve kudret niteliklerinin gerçekliğinin kabul edilmesi, aynı gerçekliğin Kur'an'da yahut hem Kur'an hem de Sünnet'te Allah'a atfedilen başka kavramlara kadar genişletilmesine yol açtı.<sup>62</sup>

Kelâmın ortaya çıkışıyla, Allah'ın bu gerçek sıfatlarına iman Mükellemlerin çoğunluğu tarafından kabul edildi, fakat onlar arasında yer alan Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın mutlak birliği ve bölünmezliği üzerinde ısrar ederek, bu sıfatların gerçekliğini yadsıdılar ve Allah'a isnâd edilen bütün niteliklerin sadece Allah'ın isimleri olduğunu ilan ettiler.

Eski ve yeni araştırmacılar, sıfatların selbî yolla açıklanması fikrinin Yunan felsefesinden ve özellikle Neoplatonizm'den kaynaklandığı görüşündedirler. Sözelimi, Yahudi filozofu ve Neoplatonizm'in temsilcilerinden sayılan Philon, ilâhî sıfatları selbî metodla açıklama iddiasını savunanlardan biriydi. Metodunu felsefî delillerle birlikte, Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış naklî delillere dayandırmaya çalışmıştır.<sup>63</sup> Ona göre bu kanıtlar, yaratıcı ile yaratılan arasındaki mümâseleti ve müşâbeheti ortadan kaldıran delillerdir.

Mu'tezile, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak koruma kaygısından hareket ederek, Kur'an ve Hadis'te teşbih ifade den bütün sözleri akılcı bir ruhla izah edip yorumlamış ve sonunda bütün ilâhî sıfatları inkâr etmiştir. Bu ekole göre, Allah sırf zâttır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlara göre bu isim ve nitelikleri tasdik etmek, bir çeşit şirk (çoktanrıcılık) demektir. Onlar tenzîhi (ilâhî aşkınlığı) bu şekilde izah ettiler. Buna karşılık, Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre, tenzih Allah'ın kudret, ilim, irade vb. ma'nâ sıfatlarının mutlak olması demektir. Sünnî kelâm âlimleri, zât-ı ilâhiyyeye bir anlamda manalar katan sübûtî-ma'nevî sıfatların zât ile münasebetini, "Sıfatlar zâtın ne aynı, ne de gayridir" şeklindeki bir formülasyonla kurmaya çalışmışlardır. Bu âlimler, "Sıfat zâtın aynı değildir" derken, sıfatları zât ile özdeşleştirmek sûretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran ve zâtı sıfatlardan soyutlayan (ta'til) bazı Mu'tezile kelâmcılarıyla İslâm filozoflarının anlayışından, "Sıfatlar zâtın gayri değildir" derken de, sıfatı zâtın ayırıp büsbütün beşer düzeyine indiren ve Hz. İsa'nın bedeninde maddileştiren Hıristiyanların enkarnasyon akidesinden kaçınmayı amaçlamışlardır.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Khayats, Beirut 1965, s. 146-147, 190; Wolfson, *a.g.e.*, ss. 552-553.

<sup>63</sup> A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, ss. 70, 72.

<sup>64</sup> Metin Yurdağur, *a.g.e.*, ss. 37-38.

### 3b. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'an)

Helenistik düşüncenin İslâm dünyasına taşıdığı ve büyük tartışmalara neden olan sorunlardan biri de, “Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı” problemiydi. Tanrı tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilen ilâhî kelâm, aynen Tanrı gibi ezeli miydi, yoksa değil miydi? Eğer ilâhî kelâma ezeli denecek olursa, müslümanların, Hz. İsa'nın ulûhiyeti konusunda Hıristiyanlara karşı öne sürdükleri tezleri zaafa uğratabacaktı. Ezeli olmadığı ve sonradan meydana getirilmiş (mahlûk) olduğu söylenecek olursa, ilâhî kelâmın nass olma niteliği haleldâr oluyor ve onun zaman içinde değişip yenilenmesi konusu gündeme geliyordu. Bu yüzden, “Halku'l-Kur'ân” meselesi, uzun asırlar boyunca İslâm düşünürlerinin zihnini meşgul etmeye devam etmiştir.

Kelâmda sıfatlar üzerine yapılan tartışmalar, Kur'ân'ın mâhiyeti (yaratılmış olup olmadığı) hakkındaki tartışmalarla çok yakından alakalıdır.<sup>65</sup> Çünkü Kur'ân, kendisini, vahyedilişinden önce ve hattâ âlemin yaratılışından önce de mevcûd olarak takdim eder. Kur'ân'ın bu önceden mevcûdiyeti ile bizzat Kur'ân'da ve Kur'ân'ın ilk takipçileri tarafından, önceden mevcûd yaratılmış Kur'ân'ın kastedildiği gösterilebilir. Sonra yine Kur'ân'da, Kur'ân kendisini sadece Kur'ân terimiyle değil, aynı zamanda kelâm, hikmet ve ilim gibi niteliklerle de vasıflandırır. Bu yüzden, Allah'a yüklem yapılan kavramların gerçek ezeli sıfatlar olduğu akidesinin doğmasıyla beraber, Allah'ın kelâmı, Allah'ın hikmeti ve Allah'ın ilmi olarak vasıflandırılan Kur'ân'ın insana vahyedilişinden önce Allah'ta ezeli bir sıfat olarak bulunduğu telakki edilir hale gelmesi oldukça doğal idi. Bu, Kur'ân'ın ezeliği veya yaratılmamışlığı inancının nasıl ortaya çıktığı meselesinin bir açıklaması olarak kabul edilebilir. Ancak açık bir biçimde önceden beri mevcûd yaratılmış Kur'ân akidesi, İslâm'da bazı kelâmcılar tarafından benimsenip sürdürüldü. Bu yüzden, Mu'tezililer resmen ezeli sıfatların gerçekliğine muhâlefetlerini ilân ettiklerinde, onlar aynı zamanda halâ yaşayan önceden beri mevcûd yaratılmış Kur'ân anlayışının yanında yer alarak, önceden mevcûd Kur'ân'ın Allah'ta ezeli ve gerçek bir sıfat olduğunu yadsıdılar. Böylece VIII. yüzyılın ilk yarısında Yahyâ ed-Dîmeşki, müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda yol gösterici modelinde müslüman sözcünün önceden mevcûd Kur'ân anlamında Allah'ın Kelimesinin (kelimetullah) yaratılmamış olduğunu tasdik edeceğini varsayar ve onun yaratılmış olduğunu benimseyen Heretiklere işaret eder. Buradaki müslüman sözcünün Sünnî bir kelâmcı olduğu halde, müslüman Heretiklerle Mu'tezililere işaret edildiği anlaşılacaktır.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, ss. 54-57.

<sup>66</sup> Tritton, *a.g.e.*, s. 57.

Yahya ed-Dımeşki'nin müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinden Teslis üzerindeki fiilî tartışmalardan Müslüman kelâmcıların Hıristiyanlardan iki şey öğrendiklerini çıkartabiliriz: Birincisi, Müslüman kelâmcılar Hıristiyanların önceden beri mevcûd Mesih anlamında kullandıkları "Allah'ın kelimesi" inançlarını, Müslümanlara ait önceden beri mevcûd (ezelî) Kur'an anlamındaki "Allah'ın Kelimesi" inancıyla mukâyese ettiklerini öğrendiler. İkincisi, onlar Hıristiyanlar arasında önceden beri mevcûd (ezelî) Mesih'in, doğurulan Mesih'le alâkasını kurma konusunda bir problem olduğunu ve Hıristiyanların çoğunluğunun doğurulan Mesih'te ilâhî ve beşerî olmak üzere iki tabiat bulunduğu sonucuyla beraber, önceden beri mevcûd (ezelî) olan Mesih'in, doğurulmuş Mesih'de bedenlenmiş olduğuna (enkarnasyon) inanarak problemi çözüme kavuşturduklarını, ancak onların arasında bu tür bir bedenlenmeyi inkâr eden, bundan ötürü de doğurulmuş Mesih'te yalnızca bir tabiatın, yani insânî tabiatın bulunduğunu benimseyen kimselerin de bulunduğunu öğrendiler.<sup>67</sup> Öyle görünüyor ki, bu yeni bilginin etkisi altında bazı Müslümânlar, önceden beri mevcûd (ezelî) Kur'an'ın vahyedilen Kur'an'la alâkası hakkında kendilerine bazı sorular sorma gereği duymuş olabilirler. Gerçekte böyle sorular sorulduğuna dair açık bir kanıt yoksa da, böyle bir soruyu önceden tahmin ederek ona karşı cevaplar içerir gibi görünen, âdeta farazî diyalogları andırırçasına bir nevi senaryo mahiyetindeki birçok kelâmî pasaj ya da metin bulunmaktadır. Bu türden bir cevaba göre, Hıristiyan enkarnasyonuna, yani önceden beri mevcûd ezeli Mesih'in, doğurulmuş Mesih'te bedenlenmesine benzer olarak, İslâm'da bir kitaplaşma, yani önceden beri mevcûd (ezelî) Kur'an'ın vahyolunan Kur'an'da kitaplaşması gerçekleşti. Öyle ki, insanın onu okuması, yahut işitmesi veya ezberlemesi, ya da yazması gibi eylemlerine konu teşkil eden hususlarda obje olan ve Kur'an olarak nitelenen her ilâhî kelâmda (Kur'an) iki tabiat vardır: Birincisi, önceden beri mevcûd bir nitelik olan Allah'ın Kelâmının tabiatı, ikincisi ise insanın intibâının yahut ifadesinin yahut ilâhî kelâmı taklidinin tabiatı. Bu kurgusal (hayâlî) türden diğer bir cevaba göre, hiçbir kitaplaşma yoktur, öyle ki her insan okuyuşu, işitmesi ve ezberlenmesine konu teşkil eden Kur'an yalnızca önceden mevcûd Kur'an'ın bir intibâi yahut ifadesi ya da taklididir. Şu halde sanki birinci cevap Mu'tezililerin çözümüne ışık tutarken, ikinci cevap Sünnî kelâmcıların soruna yaklaşımlarını imlemektedir. Şu halde Hıristiyanlıkta Mesih'in

<sup>67</sup> Mesih'te ulûhiyet ve beşerilik sorunu hakkında bk. Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Abo 1993, ss. 166-175; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, ss. 307, 334-336; Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara 2002, ss. 99, 183, 193.

mâhiyeti etrafında odaklaşan ve yoğunlaşan tartışmaların, İslâm kelâmcıları üzerinde farklı tezâhürler ve etkiler bıraktığı söylenebilir.<sup>68</sup>

Eş'arilere göre, bütün sıfatlar gibi Allah'ın kelâmı da ezeli bir gerçeklik olup yaratılmamıştır. Ancak bildiğimiz şekliyle Kur'an, onun belli uzunluktaki bir parçası vb., Kelâm sıfatının sadece lafzî bir ifadesidir, ancak bu ifade (lafız), tek başına Allah'ın nefsi (zihni) bir kelâmı olan ezeli kelâmının mahlûk olan üst düzeydeki bir ifadesidir. Buna karşılık, Mutezili kelâmcılar, Allah'ın kadim bir kelâm ile değil, kendi fiili olan hâdis bir kelâm ile mütekellim olduğunu ve O'na kadim bir kelâm sıfatı nispet etmenin tevhîde aykırı olduğunu öne sürerler. Allah'ın kelâmının kadim kabul edilmesi halinde, zâtına benzer olması gerekirdi. Çünkü kadim olma zâtî sıfatlardan olup, onda ortak olmak denklîği gerektir. Oysa Allah'ın misli ve dengi hiçbir varlık yoktur. Onlara göre, kelâm, harf ve seslerin belli bir düzen içinde tertibi ve dizilişinden ibarettir. Kelâm zihindeki manâ değil, işitilen seslerden ve harflerden oluşmaktadır. Bu yüzden Allah'ın kelâmını da hâdis kabul etmemiz gerekir.<sup>69</sup>

### 3c.Hür İrade ve Kader

Yahudi dinî tefekküründeki tartışmalar, daha çok kader, cebr ve ihtiyâr meseleleri etrafında cereyan etmiştir. Kara'iler, cebir ve kadercilik inancına meylettikler halde, Rabâiler hür irade ve ihtiyâr görüşünü benimsemişlerdir.<sup>70</sup>

Doğu Hıristiyanlığındaki genel eğilimin insanın irade hürriyetine sahip olduğuna inanma doğrultusunda olduğu söylenebilir. Doğu Kilisesinin en büyük ilâhiyatçı entelektüel siması Yuhanna ed-Dımeşki, insanın düşünüp taşınmasından sonra verdiği karara bağlı olarak sırf kendi irade ve ihtiyârıyla ortaya çıkan ihtiyârî fiilleri ile, zorla ya da hârici bir tesir altında işlediği ıztırârî fiillerini birbirinden ayırt eden ilk filozof diye addedilir.<sup>71</sup> Bununla beraber, Yâkûbiler, Cebriyye görüşüne eğilim gösterip, bütün yapıp etmelerinde insanın irade ve özgürlüğünü reddetmişlerdir.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> el-Kâdi Ebû Bekr el-Bâkılânî, *et-Temhîd fî'r-Redd 'alâ'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. M. Muhammed el-Hudayri ve M. Abdülhâdi Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1366 / 1947, ss. 78-96; G.C. Anawati and L. Gardet, *Introduction a la Théologie Musulmane*, Paris 1948, ss. 38-40; Fahri, *a.g.e.*, ss. 53-54

<sup>69</sup> el-Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1380 / 1961, VII (Halku'l-Kur'an), 6-20, 84, 86; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 528, 532-535; a. mlf., "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. Muhammed Amâre, Kahire 1971, I, 193-195.

<sup>70</sup> el-Behiy, *a.g.e.*, ss. 77-79.

<sup>71</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1410 / 1989, s. 37.

<sup>72</sup> el-Behiy, *a.g.e.*, ss. 103-105.

Grekleşmiş düşüncenin İslâm dünyasına getirdiği tartışmalardan birisi de, insanın seçme özgürlüğünün sınırları konusundaydı. Tanrı'nın fiilleriyle ilgili tartışmalar ister istemez insan iradesinin sınırı, kader, kesb, istitâ'at gibi problemlerin ortaya çıkmasına ve tartışma konusu edilmesine neden oldu. Kur'ân'da irade özgürlüğünü de, zorunluluğu (cebr) da imâ edip çağrıştıran bazı âyetlerin bulunması bu tartışmaları daha da derinleştirerek yaygınlaştırdı.

Kutsalın felsefe ile üçüncü karşılaşmasında, Müslüman kelâmcılar, biri kaderci (cebirci) ve öteki hürriyetçi tabiatlı birtakım Kur'ân âyetlerini incelemekle işe koyuldular. Onların insan fiiline dair bir akide formüle etmek için ilk teşebbüsleri kaderci (cebirci) âyetlere dayanıyordu. Sonra VII. yüzyılın sonlarına doğru, muhtemelen Hıristiyanlığın da etkisi altında hürriyetçi görüşlerin İslâm'a girmeye başladığı ve tedricen onda ilk kaderci anlayışları muhafaza edenlerle Kaderyye adı altında yenice ortaya çıkan hürriyetçi görüşleri benimseyen kimseler arasında bir ayrılığa yol açtığını söylemek mümkündür. Bu ayrılık kelâm çerçevesinde devam etti, Kelâmcıların çoğunluğunun ilk kaderci görüşleri muhafaza etmesine karşın, Mu'tezile kelâmcıları Kaderyye mezhebinin hürriyetçi görüşlerini benimseyip bunu adalet ile va'd ve va'id ilkeleri çerçevesinde geliştirerek daha sistemli hale getirdiler. Tıpkı Kaderyye gibi, Mu'tezile kelâmcıları da insanın hür irade ve seçme gücüne sahip bir varlık olduğunu ve eylemlerinden ötürü sorumlu bir varlık olduğunu vurguladılar. Bunun mantıksal bir sonucu olarak, Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın âdil bir varlık olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini, O'nun kötülük ile ma'siyet işleyen kullarını cezalandırırken, iyilik ile tâ'at eylemlerinde bulunan kullarını da ödüllendirmek mecbûriyetinde (vucûb) olduğunu savundular.

Kadercilere (Cebrîlere) göre, insanın marûz kaldığı fiiller ve musibetler dahil, dış âlemde meydana gelen fiiller ile insan tarafından yapılan fiiller arasında hiçbir ayrılık yoktur. Onların tümü doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bu kadercilik öğretisi, ilk aşamalarında temsilcilerinden biri addedilen Cehm b. Safvân tarafından cebrîlik olarak nitelendirilmiştir;<sup>73</sup> ancak bu tavsîf kaderciliğin daha sonraki temsilcilerince reddedildi.

Cehm b. Safvân, genel olarak dış âlemde meydana gelen olaylarla insan fiilleri arasında hiçbir ayrılığın bulunmadığını göstermeye çalışır. Bütün olaylar ve fiillerin kesintisiz ve doğrudan Allah tarafından yaratıldığı tezini savunur. Ona göre, insan fiillerinde zorlanmış (mecebûr) olup, hiçbir kudreti, irâde ve ihtiyârı yoktur. Bunun bir neticesi olarak, ona

<sup>73</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, ss. 279-280; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 86-87.



göre, tıpkı insan fiilleri gibi mükâfât ve cezâ da cebirdir; cebir ortaya konduğuna göre, dinî vecibelerin (teklîf) cebir olması gerekir.<sup>74</sup>

Kaderiyecilere (Hürriyetçilere) göre, insanın marûz kaldığı fiiller dahil, dış doğal âlemde vukû bulan fiiller ve olgular ile insan tarafından işlenen fiiller arasında ayrılık söz konusudur: Birinci tür fiillerin ve olguların, iki kelâmcı dışında bütün hürriyetçiler tarafından doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve tabiat nizamı üzerinde Allah'ın mutlak kudreti bulunduğu kabul edilmiştir. Oysa Mu'tezilî kelâmcılar olarak Nazzâm ve Muammer nedenselliği kabul ederek dış âlemdeki her fiilin bir sebep tarafından belirlendiğini öne sürmüşlerdir.<sup>75</sup> İkinci tür fiilleri ise insanın hür iradesiyle yapılan fiiller olarak kabul etiler. Onların hür iradeye inanmalarına gelince, aralarında şu farklar mevcuttu: Kimi hürriyetçiler insana doğuştan Allah tarafından hür irade yeteneği verildiğine inanırken, diğerleri ise her bir fiilden önce Allah'ın insana böyle bir kudret verdiğini benimsediler. Tüm bu hürriyetçilere göre, insanın sahip olduğu hür irade onun tarafından Allah'tan bir bağış, bir yetenek olarak kesb edildiği için, onlar insan fiilini "aksâb" diye nitelendirdiler ve bunu yaparken açıkça zihinlerinde zaman zaman Kur'an'da kazanmak (kesebe) fiilinin yapmak ('amile) fiiliyle eş anlamlı olarak kullanılmış olduğu gerçeği vardı.<sup>76</sup>

### 3d. İnsanbiçimlilik (Teşbih) düşüncesi

Teşbih düşüncesine, Şia'nın aşırı kolundan olanlarla Ashâbu'l-Hadis'ten olup nassları lafzî olarak yorumlayan Haşviyye'de<sup>77</sup> müşâhede edilir. Şiiler teşbih fikrini Yahudilerden almışlardır. Çünkü teşbih fikri, Yahudilerin âdetâ karakteri durumundadır.<sup>78</sup> Endülüs'lü Yahüdi filozof Mûsâ b. Meymûn öne sürdüğü üzere, Yahudilerin hepsinde değil de, Karaiyyûn denen grupta teşbih fikrinin ortaya çıkışına yol açan sebep, onların Tevrat'ta Allah'a cismâniyyet isnâdını tasavvur ettirebilen metinlerin harfiyyen tefsirine sarılmış olmalarıdır. Bunun sonucunda onlar teşbih ve tecişime düşmüşlerdir. Sözgelimi, Yahudiliğin nassa dayanan kaynağında zâhiri itibariyle Allah ile insan arasında benzerliğe eğilimli

<sup>74</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

<sup>75</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, ss. 331-332; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1416 / 1996, III, 183, 222, 236; Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, ss. 109, 114-119, 140.

<sup>76</sup> Sözgelimi bk. el-Bakara 2/81, 286; et-Tür 52/21; el-Müddessir 74/38; eş-Şurâ 42/30; en-Nisâ 4/111; Wolfson, *a.g.e.*, ss. 560-561.

<sup>77</sup> Metin Yurdagür, "Haşviyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1997, XVI, ss. 426-427; İbn Rüşd'e göre, naslar, yani âyet ve hadisin zâhiri anlamları Haşviyye'nin hakikati görmesine engel olan perdelerdir. Bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 102.

<sup>78</sup> Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1351 / 1933, I, 337.

veya en azından böyle bir duygu ve izlenim uyandıran sûret, açıkça konuşma, müşâbehet, Tûr-i Sinâ'ya iniş ve arşta istivâ etmek gibi bazı ibarelere rastlanmaktadır.<sup>79</sup>

Teşbih ve teccim düşüncesini en çok savunanlardan biri de Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm'a tâbi olan Kerrâmiye fırkasıdır. Muhammed b. Kerrâm ve yandaşları, Allah'ın arş üzerinde, en üst tabakasında ona temas etmiş durumda oturduğu düşüncesindedirler. Ayrıca onlara göre, Allah'ın bir yerden bir yere intikal etmesi, değişikliğe uğraması (tahavvül) ve inmesi (nüzü'l) caizdir.<sup>80</sup> Bunlar Kur'ân'da Allah için kullanılan lafızları ve vasıfları maddî ve cismânî anlamları ile ele alarak O'na tatbik ederler.

Tanrı konusunda muhtemel her çeşit spekülasyonu fevkalâde bir tutarlılıkla bertaraf etmiş olan saf Tevhîd inancının özünden kaynaklanmayan, fakat geleneksel kültürün gündeme getirdiği ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini zoraki yorumlama çabalarından doğan bazı tartışmalar, bir müddet sonra İslâm dünyasındaki entelektüel faaliyetlerin de temel konusu haline geldi. Oysa İslâm'ın saf Tevhîd telakkisi, her türden antropomorfizme karşı çıktığından, öncelikle Hıristiyanların teslis akîdesini ve bu akîdenin bir uknûmunu oluşturan "insan şeklindeki Tanrı" ilkesini kökten reddetme sonucunu doğuruyordu. Ayrıca, Kur'ân'ın Allah'ın misli ve benzeri hiçbir varlığın bulunmadığını çok açık olarak ifade etmesi, O'nun mâhiyetinin duyu vasıtalarının kavrayış alanının ötesinde bulunduğunu ve dolayısıyla insan zihninin düşünsel kalıpları ve mekanizmalarıyla tam manasıyla tanımlanıp tavsif edilemeyeceğini ortaya koyuyordu.<sup>81</sup> Ne var ki Kur'ân'da antropomorfizmi reddeden âyetlerin yanı sıra, antropomorfizmi duyumsatan ve anımsatan el (yed), yüz (vech), inme (tenezzül ve nüzü'l) ve arş'ın üzerine kurulma (istivâ) gibi ifadelerin yer aldığı âyetlerin de bulunması, Hıristiyanlar tarafından en çok tartışılan antropomorfizm probleminin İslâm dünyasına intikaline sebebiyet vermiştir.

Genellikle kelâm bilginlerine bakıldığında, bu tür âyetlerle ilgili olarak üç görüş öne sürdükleri görülmektedir: 1.Bir kısmı, bu terimleri zâhirî anlamlarına hamlederek bunun ötesinde herhangi bir spekülasyona yer vermiyordu. Genellikle Selefî-Hanbelî düşünürler bu kanaati benimsiyorlardı. Bu âyetlerde bildirilenleri olduğu gibi kabul ediyorlar; böylelikle teşbih, tatil ve tevîlden mümkün merteye kaçınıyorlardı. 2.Bir kısmı ise, Allah'a izâfe edilen "el" ifadesinin, kudret ve cömertlik; "yüz" (vech) lafzının varlık; "iniş" (nüzü'l) kelimesinin Allah'ın bazı âyet ve meleklerinin inmesi ve arşın üzerine kurulma (istivâ) ifadesinin de hâkimi-

<sup>79</sup> Wolfson, *a.g.e.*, ss. 75-83;

<sup>80</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 108-109.

<sup>81</sup> Bk. eş-Şürâ 42/11; el-İhlâs 111/1-4; el-En'âm 6/91; el-Hac 22/74; ez-Zümer 39/67.

yet anlamına geldiğini ifade ediyordu. Bu görüşler daha çok Mu'tezile kelâmcılarınca savunuluyordu.<sup>82</sup> 3. Bir kısmı da, Allah'ın başka ellere, yüzlere ve inişlere hiç benzemeyen bir eli, yüzü ve inişinin bulunduğunu ve kendinden başka hiçbir varlığı çağrıştırmayacak biçimde arşın üzerinde kurulduğunu (istivâ) ileri sürüyordu. Bu görüşün de, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve onun yandaşlarına ait olduğuna tanık olunmaktadır.<sup>83</sup> Daha sonraki dönemde pek çok kelâm bilgini de bu görüşü kabul edecekti.<sup>84</sup>

### 3e. Atom Metafizigi

Dış (madde) âlemi bölünme kabul etmeyen çok küçük parçalardan teşekkül ettiği düşüncesinin felsefi bir ekol şeklini almış halini, Mütekelimler, Allah'ın varlığı ve birliği ile âlemin sonradan var olduğunu (hudûs) ispat etmek, tabiatın, eşyânın ve insanların fiil gücünü yadsımak, fiili sadece Allah'a izâfe etmek vb. gibi birçok felsefi-dinî meselelerin çözümüne yönelik bir araç olarak kullanmışlardı. Atom nazariyesi, kelâm bilginlerinin eline geçmeden önce de iptidâi bir düşünce şeklinde mevcuttu. M.Ö. 420 yıllarında yaşamış olan Yunan filozofu Demokritos'un, atom nazariyesini ilkel şekli içinde ilk kuran düşünür olduğu kabul edilmektedir. Epikür'ün bu fikri ondan almış olduğu görülmektedir. Ünlü Mu'tezile bilgini Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, madde âleminin bölünme kabul etmeyen küçük atomlardan oluştuğu akidesini ilk defa ortaya koyan düşünür olduğu kabul edilmektedir.<sup>85</sup> Bir Eş'arî kelâmcısı olarak el-Bâkîllânî de, Yunan felsefesinden alınmış, Doğu Kilisesinin itikâdî görüşlerinden gelmiş birtakım yeni fikirleri kelâm ilmine sokmuştur. Sözelimi, cevher-i ferd ve halâ görüşleri; arazın arazla kaim olamayacağı, arazın iki (atomik) anda bâkî kalamayacağı fikirlerini bu zikretmek mümkündür.

Din ile felsefenin ilk karşılaşmasında, Grek filozofları arasında cisimlerin oluşumu hakkında iki önemli görüşün yaygın olduğu dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, ezeliği açısından sonsuzca bölünebilir bir madde kuramı, sonsuzluk ve nedensellik ilkelerini içermekteydi. İkinci felsefi görüş ise, ezeliği açısından atomlar teorisi, sonsuzluk ve tesâdüften ibarettir. İslâm kelâmcıları, Grek filozoflarının eserlerinden haberdar olunca, dinî gerekçelerle sonsuzluğa ve nedenselliğe karşı olmaları hasebiyle, cisimlerin oluşumu hakkındaki bu her iki felsefi görüş de, onlara mahzûrlu görünüyordu. Fakat atomculuğun kabûlü duru-

<sup>82</sup> el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 226-230;

<sup>83</sup> el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", *The Theology of al-Ash'arî*, nşr. ve İng. trc. R.J. McCarthy, Beyrut 1952, ss. 7-8.

<sup>84</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut 1403 / 1983, ss. 35-36; Fahrüddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed el-Aribî, Beyrut 1993, s. 114; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 228.

<sup>85</sup> Abdülhamid, *a.g.e.*, ss. 153-154.

munda, onun mahzûrlu üç özelliğini, yani ezeliği yönünden atomlar kuramı, sonsuzluk ve tesâdüf ilkelerini tamamen gidermenin mümkün olduğunu, ancak sonsuzca bölünebilir maddenin durumunda onun söz konusu üç mahzûrlu özelliğinden ikisini, yani sonsuzluk ve nedensellik yönünden olanlarını gidermenin imkânsız olduğunu gördükleri için, İslâm kelâmcıları gayet tabii olarak bazı değişikliklerle atomculuğu kabul ettiler. Böylece onlara göre, atomlar âlemi yaratması esnasında cisimlerin kurucu parçaları (öğeleri) olarak Allah tarafından meydana getirilmiş olup, sayıca sınırlı idiler.

İlk kelâmcılar, atomculuğu kabullerinde, atomları uzanımsız varlıklar olarak düşündüler. Ancak, daha sonra Grek filozoflarının kendi gerçek eserlerinin elde edilip yayılmasıyla beraber, atomların uzanımsızlığı meselesi karşısında Mu'tezile kelâmında iki okul zuhûr etti. Bunlardan Bağdat okulu, atomların uzanımsız oldukları şeklindeki ilk görüşü muhafaza ettiği halde, Basra okulu atomların uzanımlı olduğunu savunuyordu.

Atomculuk kelâm tarafından bir kere kabul edilince, taraftarlarını bir sınıf olarak nitelendiren inançlardan biri olarak varlığını sürdürdü. Ancak münferit muhaliflerden biri olarak Nazzâm, atomculuğu reddederek, Aristo'nun cisimlerin sonsuzca bölünebilir olduğu görüşünü benimsiştir. Bu görüş, cisimlerdeki bütün değişmelerin bilkuvvelikten bilfilliğe geçiş olduğu sonucu ihtiva eder.

Ortaçağ İslâm dünyasında atomculuk, Râzî'nin dışındaki diğer kelâm bilginleri arasında da büyük bir rağbet görmüştür. Özellikle Aristocuğa bir tepki olarak kelâmcılar kısa zamanda Ehl-i Sünnet'le özdeşleştirilen, cevher ve araz düalizmine dayalı farklı bir âlem görüşü geliştirdiler. Hemen istisnasız bütün İslâm kelâmcıları atomik madde, uzay ve zaman görüşünü benimsediler ve onun Allah'ın mutlak hâkim olarak hükümran olduğu muhkem bir kelâmî bina inşa ettiler. Atomculuğun zaman, uzay ve arazların atomik tabiatı, cevher ve arazların fâniliği gibi, Antik Grek görüşlerinden önemli farklılıkları bir Hint tesirinin yansımaları gibidir.<sup>86</sup> Budist Vaibhashika ve Saunrantika mezhepleri, Nyaya ve Vaishashika adlı iki Brahman mezhebiyle Jaina mezhebi, V. yüzyılda Greklerden tamamen bağımsız bir atom kuramı geliştirmişlerdi. Bu kuramda madde, zaman ve uzayın atomik karakteri ortaya konuyor ve atomlardan mürekkep olan âlemin tabiatının fâniliği vurgulanıyordu.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London 1958, ss. 37, 71 vd..

<sup>87</sup> H. Jacobi, "Atomic Theory (Indian)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg, II, 200; S. Pines, *Beitrage zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, s. 102 vd.; a. mlf., *Studies in the Islamic Atomism*, İng. trc. Michael Schwarz, Jerusalem 1997, ss. 128-141; S. Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, London 1952, I, 143, 224-229. Krş. Fakhry, *a.g.e.*, ss. 26 vd., 34 vd.

İslâm kelâmcılarında olduğu gibi, arazlar ayrı bir varlık sınıfı kabul edilmek sûretiyle tamamen atomlar üzerine ilâve (zâid) varlıklar olarak tavsif edilmiştir. Eş'arîlerin arazları gibi, onlar da zâtlarıyla kâim değildi.<sup>88</sup>

İslâm ve Hind atomculuğu arasında başka birçok benzerlik ve onların tazammun ettiği sonuçlardan söz edilebilir. Belki de her iki nazariyenin ortak olduğu en önemli özellik, onların varlığın geçici karakterini savunması ve ondaki temel metafizik imkân vasfıdır. Bu ise İslâm ve Hind düşüncesinin temelinde bulunan özelliktir.<sup>89</sup>

Müslümanların Hind düşüncesinden haberdar olduklarını gösteren başka örnekler de vardır. İslâm müellifleri, genel olarak "Berâhime" diye nitelendirilen bir Hind mezhebinin, Allah'ın insanoğluna peygamberler göndermesinin tamamen gereksiz olduğuna inandığını zikretmektedir. Bu nedenle kelâm risâleleri / eserleri, ekseriyetle Brahmânlara ve aklın semâvî bir yardıma muhtaç olmadığını ve vahiyden tamamen müstağnî olduğunu savunan bu rasyonalistlere karşı, peygamberliğin gerekliliğini ispat için bu konuya önemli bir yer ayırırlar.

Müslümanlar arasında belirli izleyenleri olduğu anlaşılan diğer bir esrarengiz Hind mezhebi olan Sümeniyye'ye de Arap kaynaklarında yer verilir. Bu mezhep hakkında çok az malûmât vardır. Fakat Grek septiklerini yeterince tanımayan İslâm kelâmcıları Sümeniyye'den, duyu bilgisinin üzerinde herhangi bir bilginin imkânsız olduğunu söyleyen agnostik ya da septik bilgi kuramının temsilcileri olarak söz ederler.<sup>90</sup>

### 3f. Sebeplilik Düşüncesi

Üçüncü karşılaşmada, Müslümanlar dış âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince yaratıldığı şeklindeki akideyi, yani sürekli yaratma doktrinini kendilerine dayandırdıkları Kur'an âyetlerini ele alarak işe başladılar. Mutlak kudret ve hâkimiyete ağırlık veren âyetleri temel aldılar. Onların bu inancı sadece felsefenin nedensellik anlayışına değil, aynı zamanda onların Hıristiyanlardan öğrendikleri dinileştirilmiş nedensellik düşüncesine de uymuyordu. Bu sûretle, VIII. yüzyılın ilk yarısında Yuhanna ed-Dimeşkî, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinde Hıristiyan'a altı yaratılış gününden sonra tabiatın bütün normal süreçlerinin aracı sebepler

<sup>88</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1346 / 1928, s. 56; el-Bâkılânî, *a.g.e.*, ss. 41-42.

<sup>89</sup> Fahri, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>90</sup> Ebû'r-Reyhân el-Birûnî, *Alberuni's India (Tahkîku mâ li'l-Hind)*, ed. Edward C. Sachau, London 1887, ss. 4-8, 10 vd., 168; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 498; S. Pines, *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn*, Ar.'ya trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1365 / 1946, ss. 105, 109.

vasıtasıyla Allah'ın fiilleri olduğu fikrini öne sürmesini anımsattığında, Müslümanın tabiatın normal süreçleri denen hadiselerin tamamının doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince sürekli olarak yaratıldığını savunacağını bekler. Bu ilk İslâmî doktrin, Mu'tezile mezhebi dahil, diğer bütün Ehl-i Sünnet kelâm bilginlerince de korundu, ancak Mu'tezile içinde iki muhâlif düşünür Nazzâm ve Muammer bu inancın dışında kaldı.

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, onlar 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 biçimde art arda gelişi, dış âleme müdâhelede bulunarak mu'cizeleri yaratmasıyla Allah tarafından askıya alınabilir. Ancak Muammer'e göre, her ne kadar tabiat ya da onun yerine mâna, 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 dayandığını göstermek mümkündür.<sup>91</sup>

Kelâm bilginleri, mu'cizeyi ve mutlak kudreti güvence altına almak amacıyla dış doğal dünyada nesnelere ve olaylar arasında zorunlu ve sabit nedensellik bağının bulunduğu görüşünü yadsıdılar. Kelâm bilginlerine 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 alınmıştır. Böylece âdet terimi, bazı kelâm bilginlerine, tabiatla, zorunlulukla olmayan ve mu'cizeler tarafından kesintiye marûz kalabilen düzenli bir biçimde art arda vukûa gelen olayların uygun bir ifadesi olarak görüldü.

İslâm kelâmcıları, Aristocu madde ve sûret görüşünü doğal sebepliliğin inkârı için gerekli görerek reddettiler ve ilk Eş'arilerin atomculuğunu (cevher-i ferd), yeni birtakım kanıtlarla yeniden ifade ettiler. Böylece atomculuk ve doğal nedenselliğin yadsınmasına, âlemin sonradan

<sup>91</sup> Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş ve Lütfi Ay, İstanbul 1988, 30b, 48a, ss. 31, 59.

yaratıldığını (hudûs) ve İslâm'ın öteki dünya inancını ispat etmek için zorunlu bir adım olarak görülen en önemli bir akîde nazarıyla bakıldı.<sup>92</sup>

### 3g.Siyasal Önderlik (İmâmet) ve Mehdîlik

İmâmların nasla bizzat Allah tarafından tayin edildiğine ve onların her türlü günahlardan korunmuş olduğuna inanan Şia, imâma kayıtsız şartsız itâatı emretmekte, onların emirlerini Allah'ın emri, nehiyelerini de Allah'ın nehyi olarak görmektedir. Bu açıdan imâma itâat eden, Allah'a itâat etmiş sayılır. Onlara isyân eden de Allah'a isyân etmiş olur. Onları kabûl etmeyen Hz. Peygamber'i kabûl etmemiş sayılır, Hz. Peygamber'i kabûl etmeyen ise dinden çıkar.<sup>93</sup> İşte bu inanç nedeniyle Şiiler, ne kadar zâlim ve zorba olurlarsa olsunlar, hükümdarların her türlü söz ve fiillerinin Allah'ın irâdesi olduğunu benimserler.

H. II. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Şiilik, daha çok Sâsânî medeniyetinin ve Fars kültürünün izlerini taşımaktadır. Şia'nın imâmet nazariyesinin temelinde, yarı tanrı kral kültürünün yattığını söylemek mümkündür. Bu kültürde var olan karizmatik lider anlayışı, Hz. Ali'nin ve soyundan gelen imamların "yanılmaz, hatasız, günahsız ve masûm kimseler oldukları" şeklinde ifadesini bulmuştur. Şia'ya göre, peygamberlerin yerine geçen ve onların görevlerini yüklenen imamlar, tıpkı peygamberler gibi, doğumlarından ölümlerine kadar küfürden, şirkten; büyük-küçük, nefret edilen ve edilmeyen her türlü günahlardan, zellelerden, hatalardan, unutmaktan ve yanılmaktan masûmdurlar.<sup>94</sup> Şiilikte ıstırap çekme motifinin de Hıristiyan kültürüyle irtibatlandırılması mümkün gözükmektedir. Öte yandan, gerek Şiilikte, gerekse Sünnî anlayışta kendisini gösteren Mesih-Mehdî inancının da, daha çok Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenerek şekillendiğini öne sürmek pek yanlış olmasa gerekir.<sup>95</sup> Çünkü, Kur'an'ın inanç esası olarak belirlediği ilkeler arasında, bir Mesih-Mehdî inancı yoktur. Zâten Kur'an, kendisinin gerçek mehdî ve kurtarıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Eski Ahit'te birkaç bölümde, istikbalde gelecek bir adamdan müphem şekilde bahsedilmektedir. Gelecek olanın sıfatı bazan kral, bazan da kurtarıcıdır. Üstün ve âdil olan bu kurtarıcı yahut kral mutlaka

<sup>92</sup> Leaman, *a.g.e.*, ss. 101-102.

<sup>93</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, thk. Mahmûd Hafî Velûd, Kahire 1381 / 1961, s. 55; a. mlf., *Şia İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)*, trc. Abdülbâkiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 54

<sup>94</sup> Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, ss. 135-137.

<sup>95</sup> Mehdîlik hakkında bk. Muhammed el-Huseyn Âlu Kâşifu'l-Gıtâ', *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Beyrut 1979 / 1960, ss. 110-113; a. mlf., Âyettullah Kâşif-ül Gıtâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbâkiy Gölpınarlı, İstanbul 1979, ss. 53-55; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Samsun 1997, ss. 61-62; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, ss. 562-572.

İsrâiloğulları arasından çıkacaktır. Hıristiyanlara göre ise, Müsevilerin kutsal kitabında bahsedilen Mesih, Hz. İsa'dan başkası değildir. Ondan açık şekilde bahseden bazı pasajlar Yahudiler tarafından çıkarılmış ve tasdikten kaçınılmıştır. Hıristiyanlara göre, Mesih'in karakteri tamamen başkadır. Yahudilikte insan olan Mesih, onlarda İlahî kisveye bürünmektedir. İsa Mesih Allah olması hasebiyle bir nevi ilahtır. Beklenen şartların yerine gelmesiyle o da semâdan, Babası'nın yanından kalkıp, tekrar bu dünyaya gelecektir. İşte o zaman "Mesih çağı" başlayacaktır.<sup>96</sup>

İslâm dünyasında Mehdi tasavvuru meselesinin ortaya çıkması, Hz. Peygamber sonrası yönetimi ele alan halifelerden Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini takip eden siyasal ve sosyal kargaşalara rastlamaktadır. Daha önce çeşitli dinlere mensup Mehdi-Masih tasavvurlarıyla müslüman olan yeni din mensupları, kargaşaların ve karışıklıkların sınırlarında eski bilgilerini ve kültürlerini yeni dinin ışığında algılamaya ve yorumlamaya başlamışlar, sosyal sarsıntılarla ve çalkantılarla ümitleri kırılan toplumlarına manevî güç, destek ve ümit vermek için, iyi niyetle Hz. Peygamber adına hadisler uydurmaktan kendilerini alamamışlardır. Bazıları, Kur'an'da Mesih veya Mehdi gelecek diye bir bilgi olmadığı halde, hadis rivâyeti şeklinde eski inanışlarını ve tasavvurlarını İslâm kültürüne katmışlardır. Halbuki âhir zamanda gelecek, tebliği Kıyamet'e kadar geçerli olacak zâtın Hz. Muhammed olduğunun bilinmesine karşın, hayallerindeki olağanüstülükleri yaşatacak müstakbel bir kurtarıcı beklentilerini muhafaza etmişlerdir. Kur'an'ın ana ilkelerine ters düşse de, bu inanışlarını ve beklentilerini İslâm'la sentezleyerek eski inançlarını bir şekilde değişik isimlerde canlı tutmaya devam etmişlerdir.<sup>97</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Grek düşüncesi, İslâm dünyasında entelektüel bir faaliyet olarak algılanıp değerlendirilmiştir. Bir başka deyişle, bu düşüncenin özellikle bilimsel ve entelektüel boyutu sürekli ön planda tutulmuştur. Dinî cephesi ise pagan kökenli olduğu ve ilahî menşeden kaynaklanmadığı için hiç önemsenmemiştir. Nitekim Hellenistik düşüncenin önemli bir boyutunu oluşturan mitologya, thegonya ya da tragedya, müslümanların hiç ilgisini çekmemiştir. Çünkü İslâm'ın ulûhiyyet telakkisi buna imkân vermemekteydi. Yine, Hıristiyan dogmatizminin temel konusu olan incarnation (tecessüd/bedenlenme) veya Pythagorasçı ve Buddha'cı Reincarnation (Metapsychos - Tenâsüh) fikrine de fazlaca yer verilmediği dikkati çekmektedir.

<sup>96</sup> Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, İstanbul 2003, ss. 25-26.

<sup>97</sup> Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, ss. 116-117.



### Sonuç ve Değerlendirme

Kelâmın doğuşu, tekevvünü ve gelişiminde hem içte önceleri siyasal ve sosyal, daha sonraları teorik (nazarî) ve itikâd niteliğe dönüşen çekişmeler ve hesaplaşmalar hem de dış unsurlara ve medeniyetlere karşı sürdürülen münakaşaların önemli bir rolü olmuştur. Bu tarihsel gerçeklikler ve kültürel faktörler, kelâm ilminin canlı ve dinamik bir yapıya kavuşmasını ve bürünmesini sağlamıştır.

İslâm kelâmının doğuşunu tek bir sebebe ircâ ederek açıklamak pek mümkün görünmemektedir; çünkü inançsal problemlerin ve tartışmaların birçok faktöre bağlı olarak ortaya çıkıp teşekkül ettiği ve metinlerin bu istikâmette zenginleşme imkânına kavuştuğu âşikârdır. İslâm kelâmında tartışma gündemine taşınan konuların, daha önce diğer dinî unsurlarda da belli fikrî kalıplar içinde tartışılmış olması, bunların insanoglunun müşterek sorunları olduğunu göstermektedir. Böylece diğer din ve kültür mensuplarıyla bire bir karşılaşma ve kaynaşma, şu ya da bu şekilde bu sorunların ele alınış, algılanış ve çözümlenme biçimine katkı sağlamıştır.

İslâm kelâmcıları, ilk zamanlarda imânın mahiyeti, büyük günah, tekfir (dinden çıkartma ve toplumdaki dışlama) ve imâmet (siyasal önderlik) gibi pratik ağırlıklı problemlerle ya da siyasal meselelerle meşgul oldular. Bu dönemde bu sorunlar etrafında kayda değer ayrışmalar ve firkalaşmalar meydana geldi. İlk dönemlerde firkalar, daha ziyade devlet başkanlığının yönetimi ve İslâm toplumuna mensûbiyetin koşullarını tespit sadedinde tartışmalara giriştiler. Erken dönem İslâm'ında sosyal ve siyasal gelişmeler kelâmın doğuşunda etkili oldu. Dolayısıyla kelâmcılar, bu itikâdî sorunlar karşısında fıkhîta kullanılan kıyâs yöntemine benzer bir akıl yürütme usûlüne başvurmak sûretiyle, ilgili itikâdî ayetleri kendi dinsel (teolojik) söylemlerini temellendirmek için kullanmaya çalıştılar ve söz konusu ayetlerden itikâdî sorunlara destek aradılar.

Kendisini aynı zamanda metafizik ve doktriner bir planda ortaya koyan bu politik çatışmalar ve çekişmelerle, İslâm'da politik-tinsel gücün (otorite) kimde olması gerektiği (imâmet), imân ve ameller arasındaki ilişkiler meselesi, bu dünyada büyük günah işlemiş bir müminin İslâm toplumundaki hukûkî statüsü, topluma mensûbiyeti sorgulama ve dinin dışına çıkmakla ithâm (tekfir) gibi aynı zamanda dogmatik plana ait olan bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Diğer yandan, İslâm kelâmcıları Kur'ân'da geçen bazı dinî metinlerin farklı anlamlara gelebilecek bir yapıya sahip olmaları dolayısıyla görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Nitekim, Kur'ân'da görünüşte birbirinin muhtevasıyla zıtlık arz eden âyetlerle karşılaşmaktayız. Sözgelimi, bu bağlamda cebr ve ihtiyârla ilgili birkaç örnekten söz edilebilir: "Allah'ın

dilemesine bağlamadıkça, hiçbir şey için, 'Bunu yarın yapacağım' deme" [el-Kehf 18/22-23]. "Ve de ki: Hak Rabbinizdir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..." [el-Kehf 18/ 29].

Burada iki âyet arasında görünüşte bir uyumsuzluk ve tutarsızlık var gibidir. Çünkü birinci âyet, insanın irâdesini Allah'ın irâdesine bağlamakta ve buradan insanın kendi irâdesini kullanamayıp Allah'ın irâdesiyle hareket ettiği izlenimi doğmaktadır. İkinci âyet ise, insanın kendine özgü bir irâdesinin bulunduğunu ve bu irâdesiyle onun, kendisi için imân ya da küfür eyleminden birini seçmekte olduğunu bize göstermektedir. Bu noktada akla şu sorular takılmaktadır: İnsanın aynı anda hem hür hem de mecbûr olması nasıl mümkün olur? İnsanın serbestçe kullandığı bir irâdesi var mıdır? Bu irâdenin Allah'ın mutlak irâdesiyle ilgisi nedir? İnsana ihtiyâr (seçme gücü) tanınırsa bunun anlamı ne olacaktır? Sadece Allah'ın yaratmasıyla iş yaptığında, insanın muhtâr oluşunun anlamı nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar, Kur'an'ın bazı metinlerinde akli araştırma ve soruşturma derinleştikçe akla gelen ciddi sorulardır.

Öte yandan, âyet ve hadislerin tamamı aynı özelliğe sahip değildir. Kur'an'da bildirildiği üzere, bazı âyetlerin anlamı apaçıktır, açık seçik anlaşılır, üzerinde hiçbir fikir ayrılığı meydana gelmez. Bu muhkem âyetler Kur'an'ın temeli durumundadır. Müteşâbih âyetler ise, muhkemlerde ortaya konan esaslara göre anlaşılıp yorumlanırlar. Müteşâbih âyetlerin anlamı apaçık değildir, farklı anlamlara gelmeleri sebebiyle, bunların kesin olarak anlamları verilemez. Müteşâbih kavramı, mânası tam olarak anlaşılması mümkün görülmeyen âyetleri ifade eder. Kur'an âyetlerinin bu durumunu şöyle açıklamaktadır: "Sana Kitâb'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitâb'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbiniz tarafındadır, derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selîm sahipleri düşünüp anlar."<sup>98</sup>

Nitekim, Kur'an'da arşa istivâ (kaplama / oturma), yüz (vech), el (yed) ifadelerinin geçtiği âyetler gibi teşbîh ve teccîmi çağrıştıran sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin yanında, "Ona benzer hiçbir şey yoktur"<sup>99</sup> âyeti gibi mutlak tenzîh âyetlerini de bulmak mümkündür. Kur'an'da geçen bu itikâdın bir gereği (sonucu) olarak bir kısım müslümanlar, sıfat âyetlerini tevilsiz, geldiği gibi nasılsa öyle kabul ederken, bir kısmı onları, inandığı tenzîh ilkesi ile birlikte uyum sağlaması için teville girişiyor-

<sup>98</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>99</sup> eş-Şûrâ 42/11.

lardı. Dolayısıyla âyetlerin bu özellikleri karşısında bazı müslümanlar ister istemez teşbih ve teccîme düştüler. Bütün bu çabalar ve yönelimler, araştırmacı kelâm ilminin, buna benzer akîdelerde ve öğretilerde ortaya çıkışı neticesini doğurdu.

Selef âlimleri, çokluğundan ve delâletinin açıklığından dolayı tenzih delillerine tutunmuşlardır. Onlar teşbihin imkansızlığını bilip, Allah kelâmından âyetlerle bu imkânsızlığa hükmettiler. Bu âyetlere tam bir teslimiyetle inanıp, anlamlarını soruşturma, araştırma ve tevilde bulunmaktan kaçınarak, onları nasılsa öylece kabul ettiler. Bundan dolayı, imân meseleleri etrafında aklı cedel ve soruşturma onlarca caiz görülmüyordu. Bu husus, sahâbenin ve onlara tâbi olanların itikâdî meselelerde fikren derinleşme ve aklı diyalektik araştırmaya meyletmediklerini göstermektedir.

Dış etmenler arasında yabancı unsurlar ile çeviri faaliyetleri ve felsefi akımlar önemli bir rol oynamaktadır. Grek düşüncesi, Yeni Eflâtunculuk akımı ile Hint ve Pers kültür mirâsının intikalinde İskenderiye, Antakya, Urfa (Ruha), Harran, Nusaybin, Cundişapur vb. bilim ve kültür mekteplerinin etkili oldukları, bu merkezlerde Tıp, Matematik, Astronomi, Felsefe ve Teolojinin okutulduğu dikkati çekmektedir. Dış âmillerin, tartışma ortamı yarattığını, dolayısıyla kelâmın gelişimini tahrik ettiğini, hızlandırdığını ve çabuklaştırdığını söylemek mümkündür. Bu âmiller, birçok teolojik meselenin tartışılmasına yol açtı ve böylece Ortaçağ İslâm dünyası kendi kültürel düzeyini gözden geçirerek, diğer medeniyetler karşısında silinmemenin, yok olmamanın ve ayakta kalmanın çarelerini arama imkânı buldu. Kelâmcılar, dış unsurların silahlarını ve aklı delil getirme yöntemlerini kullandılar, ancak yabancı medeniyetlere öykünmediler, bu araçları kendi tevhîdî (teolojik) dünya görüşleri içinde sindirerek benimsediler, kendilerine mal ettiler, zenginleştirerek onlara yeni unsurlar kattılar. Onlar, bu doğrultuda önemli eserler kaleme alarak, özgün bir İslâm medeniyetinin kurulmasına katkıda bulundular. İslâm düşüncesi tarihinin VIII-XII. yüzyıllarında önemli kültür merkezlerinde yoğun bir biçimde tercüme ve telif faaliyeti sürdürüldü. Böylece müslüman düşünürler, diğer din ve kültür mensuplarının düşünce ve bilim dünyasını tanıma imkânını elde ederek, yeni bir medeniyet hamlesi gerçekleştirdiler.<sup>100</sup>

İslâm kelâmcıları felsefi deliller ve aklı istidlâl yöntemlerini, bunlara ilişkin örnek şablonları dış unsurlardan ve felsefi cereyanlardan öğrenerek ödünç aldılar. Teolojik tartışmalar sırasında düşünme kalıpları ve mekanizmalarını geliştirip zenginleştirme fırsatı buldular. İslâm kelâmcıları, dış kaynaklı unsurları alırken oldukça ihtiyatlı davrandılar, bunlar-

<sup>100</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 167

dan özellikle kendi dünya görüşleriyle uzlaşabilir olanları seçip kullandılar. Zira dış felsefî kaynaklar, genellikle bu usûlleri Kutsal Kitâb'ın metinlerinden ziyade, dış doğal dünyadaki tecrübelerine ve entelektüel birikimlerine bağlı olarak geliştirmişlerdi.

İslâm kelâmcıları, fetihler sonucunda kendilerini içinde buldukları fikir ve medeniyet havzasında geçerli olan ve geliştirilen bilim anlayışını, tevhîd inancı ekseninde kelâma uyarlayıp uyguladılar. Bu esnada önemli kültür değişimleri yaşandı; bu entelektüel geçişler, kelâmî tartışmaların vechesini, rengini ve tonu tayin etti. Elbette müslümanlar bu kültür havzasında buldukları her şeyi almadılar. Yabancı medeniyetlere ait entelektüel ürünler ile bilimsel çalışmaları Kur'an'ın dünya görüşü ışığında bir süzgeçten geçirerek analiz ve değerlendirmeye tabi tuttular. Böylece onlar, tevhîd ilkesine ve Kur'an'ın teolojik dünya görüşüne ters düşmeyen bilimsel çabalardan yararlanmış oldular.

Hiç kuşkusuz bir toplumun değişim, evrilme ve dönüşüm süreci yaşamasında en az iç dinamikler kadar, dış dinamiklerin de çok önemli bir rol oynadığı sosyolojik bir olgudur. İşte İslâm toplumu da, fetihler sonunda, diğer medeniyetler ve kültürlerle karşılaşması ve temasıyla böylesi bir toplumsal hareketliliğe ve değişime sahne olmuştur. Daha doğru bir deyişle, İslâm toplumunun içinde meydana gelen siyasal çalkantılar ve ayrışmalar, yabancı kültürlerle fikrî temas ve alışverişler sonunda tabiat, atom, ilinek (araz), hareket, sükûn, sıçrama (tafra), boşluk (halâ), mekân, zaman, neden (illet), kader vb. gibi teorik düzeyde yapılan tartışmalara dönüşmüş ve özgün bir İslâm medeniyetinin kurulmasına katkıda bulunmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, **el-Muğnî fi Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, c. VII (Halku'l-Kur'an), eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1380 / 1961.
- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", **Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd**, nşr. Muhammed Amâre, c. I, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, (ss. 161-253).
- ABDÜLCEBBAR, el-Kâdi, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- ABDÜRRÂZİK, Mustafa, **Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1363 / 1944.
- ANAWATI, G.C. and GARDET, L., **Introduction a la Théologie Musulmane**, Paris 1948.
- ATAY, Hüseyin, **Kur'an'da İman Esasları**, Atay Yayınevi, Ankara 1998.
- AYDIN, Mahmut, **Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- ÂYETULLAH KÂŞİFU'L-GITÂ', Muhammed el-Huseyn, **Aslu's-Şia ve Usûluhâ**, Dâru'l-Bahr, Beyrut 1979 / 1960; **Ca'ferî Mezhebi ve Esasları**, trc. Abdülbakıy Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1979.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, **Kitâbü Usûli'd-Dîn**, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, **el-Fark beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411 / 1990; **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve notlarla trc. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991.
- el-BÂKILLÂNÎ, el-Kâdi Ebû Bekr, **et-Temhîd fi'r-Redd 'alâ'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, nşr. M. Muhammed el-Hudayri ve M. Abdülhâdi Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1366 / 1947.
- el-BEHİYY, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü**, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara 1992.
- el-BİRÜNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el- Harizmî, **Alberuni's India (Tahkîku mâ li'l-Hind)**, ed. Edward C. Sachau, London 1887.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, **Sahîhu'l-Buhârî**, c. II, İstanbul 1315 / 1897.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, **Halku'l-Ef 'âli'l-İbâd ve'r-Redd alâ'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407 / 1987.
- BULUT, Mehmet, **Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, Risale Yayınları, İstanbul 1991, ss. 135-137.

- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî)**, trc. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **İslâm'da Siyasal Akıl**, trc. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- CÂRULLAH, Zühdi Hasan, **el-Mu'tezile**, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1410 / 1989.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1412 / 1992.
- DE BOER, T.J., **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- DEMİRCİ, Mustafa, **Beytü'l-Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- DOĞAN, İsa, **Mürcie ve Ebû Hanife**, Kardeş Matbaası, Samsun 1992.
- EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, **min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye**, Dâru'n-Nedîm li's-Sihâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, trc. Sıbğatullah Kaya, Şûrâ Yayınları, İstanbul, ts.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, trc. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- EMİN, Ahmed, **Duhâ'l-İslâm**, c. I, II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1351, 1353 / 1933, 1935.
- EMİN, Ahmed, **Fecrû'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975; **Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)**, trc. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, "Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", **The Theology of al-Ash'arî**, nşr. ve İng. trc. R.J. McCarthy, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952, (ss. 5-83).
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musallîn**, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.
- FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- FAKHRY, Majid Fakhry, **Islamic Occasionalism**, George Allen & Unwin Ltd., London 1958.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Ankara 1983.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Önsöz", Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve Notlarla trc. Ethem Ruhi Fıglalı, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991, (ss. XIII-XXXI).
- GARDET, L., and ANAWATI, G.C., **Introduction a la Théologie Musulmane**, Paris 1948.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403 / 1983.
- GÖLCÜK, Şerafeddin ve TOPRAK, Süleyman, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.

- GUTAS, Dimitri, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, trc. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Sâbiiler: Son Gnostikler**, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, trc. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İBN HALDÛN, **Mukaddime**, c. II, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, c. III Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416 / 1996.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, **Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, c. I, Mısır (Bulak) 1300-1301.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, **İgâsetü'l-Lehân min Mâsâyidi's-Şeytân**, nşr. Muhammed Hamid el-Fakî, c. II, Kahire 1939.
- İBN RÜŞD, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, **Felsefe - Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- İBNU'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahyâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazar, Beyrut 1409 / 1988.
- İBNÛ'N-NEDİM, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- el-ÎCÎ, Adudu'd-Dîn, **el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- el-İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer, **et-Tabsîr fi'd-Dîn**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408 / 1988.
- JACOBI, H., "Atomic Theory (Indian)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, c. II, T. & T. Clark, Edinburg, (ss. 199-202).
- KARLIĞA, Bekir, **İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- KAYA, Mahmut, "Beytülhikme" md., **D.İ.A.**, c. VIII, İstanbul 1992, (ss. 88-90).
- KILAVUZ, A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- KUTLU, Sönmez, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, T.D.V. Yayınları, Ankara 2000.
- KUTLUAY, Yaşar, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Ajans - Türk Matbaası, Ankara 1965.
- KUTLUAY, Yaşar, **Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri**, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş**, trc. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- MACDONALD, Duncan B. **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Khayats, Beirut 1965,
- el-MALATÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdîrrahman, **et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'**, Kahire 1369 / 1949.

- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003; **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- el-MUZAFFER, Muhammed Rızâ, **Akâidü'l-İmâmiyye**, thk. Mahmûd Hafî Velûd, Matba'atu Nûri'l-Emel, Kahire 1381 / 1961; **Şia İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)**, trc. Abdûlbâkiy Gölpinarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1978.
- NASR, Seyyid Hüseyin, "İslâm Bilimi Nedir?", **İslâm Bilimi Tartışmaları**, der. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, (ss. 27-38).
- NUMÂNÜ'L-HAK, Seyyid, "Hint ve Fârisî Arkaplan", trc. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, **İslâm Felsefesi Tarihi**, c. I, Açılımkitap, İstanbul 2007, (ss. 77-97).
- O'LEARY, De Lacy, **How Grek Science Passed to the Arabs**, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1964.
- O'LEARY, De Lacy, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, trc. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- ONAT, Hasan, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993.
- PINES S., **Beitrage zur Islamischen Atomenlehre**, Berlin 1936.
- PINES S., **Sudies in the Islamic Atomism**, İng. trc. Michael Schwarz, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1997.
- PINES, S., **Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn**, Ar.'ya trc. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1365 / 1946.
- PLATON, **Timaios**, trc. Erol Güney ve Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.
- RADHAKRISHNAN S., **History of Philosophy, Eastern and Western**, c. I, London 1952.
- RAHMAN, Fazlur, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", **İslâmî Araştırmalar**, VIII/2 (1995), (ss. 133-138).
- RAHMAN, Fazlur, **İslâm**, trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed Ömer er-Râzî, **İ'tikâdâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407 / 1986.
- êr-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhammed el-Aribî, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.
- RISSANEN, Seppo, **Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule**, Abo Akademis Förlag, Abo 1993.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.



- SURUŞ, Abdulkerim, “Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi”, trc. A. Hadi Adanalı, **İslâmî Araştırmalar**, IX/1-4 (1996), (ss. 70-77).
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed Keylânî, c. I, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahmân Umeyra, Matba'atü Emîr, c. IV, Kum 1409 / 1989.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul 1315 / 1897.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Ebû'l-Vefa, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelâm İlmi: Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- TOPRAK, Süleyman ve GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- TRITTON, A.S. Tritton, **Muslim Theology**, Luzac & Company Ltd., London 1947.
- TURAN, Ahmet, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Eser Matbaası, Samsun 1993.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.
- VON GRUNEBaum, G.E., “İslâm Medeniyetinin Kaynakları”, trc. İlhan Kutluer, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, c. IV, Kitabevi, İstanbul 1997, (ss. 15-59).
- WATT, W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- WATT, W. Montgomery, **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1968.
- WENSINCK, A.J., **The Muslim Creed**, University Press, Cambridge 1932.
- WOLFSON, H.A. Austryn, **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, **Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu**, İlim ve Kültür Yayınları, İstanbul 1983.
- YILDIZ, Harun, **Din Siyaset ve İdeoloji -Haricilik Düşüncesinin Doğuşu-**, Sidre Yayınları Samsun 1999.
- YURDAGÜR, Metin, **Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- YURDAGÜR, Metin, “Haşviyye” md., **D.İ.A.**, c. XVI, İstanbul 1997, (ss. 426-427).
- YÜKSEL, Emrullah, **Sistematik Kelâm**, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.