

DEUIFD XLV / 2017, ss. 219-226.

THE FLOWERING OF MUSLIM THEOLOGY.

(JOSEF VAN ESS. Harvard University Press. Cambridge 2006.)

Ömer YILMAZ*

Alman araştırmacı Josef van Ess, bu kitabında kelâmî tartışmaların doğuşunu tarihsel bağlantılarıyla birlikte incelemiştir. Kitap, yazarın Fransa’da verdiği konferansların İngilizce tercümesidir. Beş bölüm içerisinde birbirinden bağımsız beş konu incelenmiştir. Bu konuların ortak özelliği; tefsir, tarih, fıkıh ve usûl-i fıkıh ile yoğun bir ilişki içerisinde olmalarıdır.

Birinci bölümde İslâm’da dalâlet içerisinde görülen akımlar ve birliğin bozulması incelenmiştir. Yazara göre tekfir, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemli bir problem olarak toplumsal birliği tehdit etmeye devam etmektedir. Buna mukabil icmâ, toplumsal birliğin sağlanması önemli bir enstrüman olarak görülmüştür. Diğer yandan ihtilafın ortaya çıkışı da sahâbe dönemine uzanmaktadır ve fikhî mezheplerin ortaya çıkışı, sahâbe arasındaki bu ihtilaftan doğmuştur. Buradan yola çıkan yazar; İslâm’ın bir hukuk nizamı tesis etmediğini, bu yüzden fikhî “fakihlerin ürünü” olarak görmenin isabetli olacağını savunur (s. 19). Ancak tam da bu noktada çok önemli bir hususu gözden uzak tutmamak gerekir: Fıkıhın gelişiminde fakihlerin rolü yadsınamaz. Ama fakihlerin tartışmaları, esas olarak Kur’an ve Sünnet nasları çerçevesindeki anlayış farklılığına dayandığı için İslâm’ın bir hukuk nizamı tesis etmediğini söylemek; beraberinde pek çok problemi getirmektedir. Söz gelimi eğer İslâm bir hukuk nizamı tesis etmediyse miras taksiminden, boşanan ya da kocası ölen kadının beklemesi gereken iddete gelinceye kadar bir dizi meselede Kur’an’ın doğrudan müdahalesini izah etmek zor olacaktır.

İkinci bölümde Hz. Peygamber’in mi’racı ele alınır. Yazar, önce bu konuya ilişkin olarak Kur’an’da doğrudan bir delil olmadığına değinir. Hemen ardından da İsrâ sûresinin ilk âyeti ile Necm ve Tekvir sûrelerindeki âyetleri bu açıdan inceler. Ona göre İsrâ sûresinin ilk âyetinde konu edilen yolculuk, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya

* Yrd. Doç. Dr. , Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

gidiş şeklinde gerçekleşmiştir, yani dikey değil yataydır. Necm ve Tekvir sûrelerinde rü'yetullah'a yönelik imalar bulunduğu söylenebilir. Ancak bu konudaki âyetler açıklık taşımadıkları için görülenin Allah mı yoksa melek mi olduğu netlik kazanmamıştır (s. 52-54). Nitekim Hz. Âişe (ö. 58/678), Peygamberimizin Allah'ı görmediğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu ve benzeri sahâbe kavillerini dikkate alan yazar, öncelikle İsrâ ve Mî'rac hadiselerinin birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Sa'd (ö. 230/845), bu iki olayı birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede İbn Sa'd, her iki olay için ayrı tarihler vermiştir (s. 66-69).

Ayrıca yazar, rü'yetullah konusunu garânîkle ilgili rivayetlerle de ilişkilendirir. Ancak burada dikkat çeken nokta, garânîk ile ilgili olarak onun asılsız olduğunu gösteren pek çok rivayetin ve delilin göz ardı edilmesidir. Garânîk hadisesinin doğru olduğunu düşünen yazarın ileri sürdüğü hipotez özetle şöyledir: “Bu hadise neticesinde Peygamber'in ashâbının ona itimadı zayıflamıştı. Habeşistan'a hicret edenlerden bazıları geri dönmüşlerdi ve ortalıkta dolaşan dedikodular hakkında gerçeği öğrenmek istiyorlardı. Peygamber de kendisine yönelik eleştirileri cevaplandırmak için olanca gayretiyle çalışıyordu. Bunun için o, muhataplarının dinî duygularını canlandırma yolunu seçti. Bu çerçevede Allah ile görüşmüş olma ifadesinin Cebrail ile görüşme ifadesine nazaran ağırlığının daha fazla olduğu muhakkaktır. Bilindiği üzere Necm sûresi ile garânîk hadisesi arasında bir ilişki vardır. Necm sûresinde bahsedilen iki görme hadisesi ise yeni bir şekilde ortaya konulmuştur. Bunlar kendisine karşı güveni sarsılmış olan arkadaşlarına Hz. Peygamber'in iması değildir. Bilakis O'nun Allah ile görüştüğünün açık bir kanıtı durumundadır. Bu arada hadiseye Tekvir sûresinde ikinci defa temas edilmesi de etkiyi artırmaktadır.” (s. 71-72). Bu hipotezdeki temel problem, garânîk hadisesi ile ilgili rivayetlerin gerçek oldukları varsayımından hareket etmesidir. Halbuki bu rivayetlerin hiçbirisi Peygamberimize muttasıl isnadla ulaşmamaktadır. Diğer yandan Kur'an'ın ilâhi koruma altında olması ile de garânîk hadisesini uzlaştırmak mümkün değildir. Zira bunu kabul etmek, Kur'an'a Peygamber'in kendiliğinden ilavede bulunması anlamına gelir ki bunun mümkün olmadığını gösteren pek çok âyet vardır.

Yazar üçüncü bölümde atomizm üzerinde durur. Kelâmcıların pek çoğunun atomist olarak nitelendiğini ileri süren yazar, bunun nedenlerini inceler. Ona göre atomist olmanın bugün ifade ettiği anlam

ile kelâmcıların atomist olmalarını birbirinden ayırmak gerekir. Kelâmcılar, atomun varlığını kanıtlamaya çalışmamışlardır. Onlara göre bölünemeyen bir bütün (cüz-i lâ yetecezzâ) anlamında atomun varlığı teorik bir gerekliliktir (s. 79-80).

Dördüncü bölümde Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan siyasi sürtüşmelerin kelâmî tartışmalara etkisi incelenmektedir. Bu bölümde yazar öncelikle "hulefâ-yi râşidîn" kelimesinin kapsamını ele almaktadır. Onun ifadeleri özetle şöyledir: "Tarih algımız, geçmişe seçici olarak bakmaya, sahâbe döneminin "altın çağ" olarak görülüp yüceltilmesine dayalıdır. Bu dönemi anlatan eserlerde ibretlik öykülerin fazlaca yer tutması da bundan kaynaklanmaktadır. Hulefâ-yi râşidîn'in ilk dört halifeyle sınırlı olarak tespit edilmesi de bu keyfiliğin bir tezahürüdür ki aslında bu tespit, h. II. yy. sonlarında bazı hadisçilerin Hz. Osman'ı hulefâ-yi râşidîn'den kabul etmelerine dayalıdır. Zira bu tarihlere gelinceye kadar hulefâ-yi râşidîn'in üç halifeden müteşekkil olduğu görüşü hakimdi. Ancak bu üç kişinin kimler olduğu da tartışmalı idi ve bu üç halife her yerde aynı kişiler değildi. Üç halife, Medine'de ve Basra'da Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman (ö. 35/656) olarak kabul ediliyordu. Kûfe'de ise bu üç kişi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den (ö. 40/661) oluşuyordu. H. II. yy. sonlarında bir kısım Kûfeli muhaddis, Hz. Osman'ın da hulefâ-yi râşidîn'den olduğunu kabul etti. Bunun gerekçesi Hz. Osman'ın aşere-i mübeşşereden olması idi. Hz. Osman da diğerleriyle aynı seviyede değerlendirilince hulefâ-yi râşidîn'in yüceltilmesi başlamış oldu ki bu, sahâbenin yüceltilmesi ile aynı döneme dek geliyordu." (s. 120-126).

Cemel vak'ası ve Sıffin savaşının nasıl değerlendirilmesi gerektiği de bu bölümde ele alınmaktadır. Zira bu savaşlarda birbiriyle mücadele eden iki taraf da sahâbedir ve sahâbenin birbirine kılıç çekmesi ilerleyen dönemlerde pek çok kelâmî tartışmanın kaynağını oluşturmuştur. Hz. Osman'ın katilleri ve sonraki mücadelelere katılanlarla ilgili olarak bulunan çözüm yolu, bunların sahâbenin ileri gelenlerinden olmadıkları şeklinde olmuştur. Hişâm b. Amr Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) tarafından geliştirilen bu çözüm, yazara göre ideolojik bir bakış açısıyla kaynakların manipüle edilmesine dayalıdır. Zira tarih kaynakları, önde gelen sahâbenin de bu mücadelelerde aktif olduklarını ortaya koymaktadır (s. 125-126).

Bu bölüm içerisinde yazar halifenin Kureyş'ten olmasının gerekliliğine dair tartışmayı da tarihi bağlamı içerisinde ele alır. Ona göre Emevî ve Abbâsî halifelerinin Kureyş kabilesine mensubiyeti bu görüşü güçlendirmiştir. Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde kâdilkudât olarak görev yapan Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) bu görüşü savunması da doğal olarak halife adaylarının sayısını önemli ölçüde azaltmıştır. Fakat Ebû Yûsuf'un çağdaşı olan ve Kûfe'de kadı olarak görev yapan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından formüle edilen görüş şöyledir: “Toplumda rahatsızlıklar, şikayetler arttığında böyle güçlü bir kabileye mensup olan birisini görevden almak zordur. Eğer iç savaş önleneyecekse bunun yolu halifenin güçlü bir kabileden gelmemesidir. Esas olarak Arap olanın, tarlasını sürüp vergisini veren Nebâtîden halifelik açısından bir üstünlüğü yoktur.” Tabii ki o zamanlar için Nebâtînin halife olması, bir ham hayaldir. Fakat Sümâme b Eşres (ö. 213/828) ve Câhiz (ö. 255/869) de Dırâr b. Amr ile aynı görüştedir. Ayrıca Dırâr b. Amr'a göre halife, toplumun birliğini ve uyumunu sağladığı takdirde itaati hak eder. Bir diğer ifadeyle halifenin kendisine itaatte bulunulmasını hak etmesi için toplumun birliğini ve uyumunu sağlaması gerekir. Bu düşüncenin nüveleri, Dırâr b. Amr'ın selefleri Ebü'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm'da (ö. 231/845) da bulunmaktadır (s. 141-142). Bu yolla şiddet olaylarının haklı gösterilmesinin nasıl suistimal edilebileceğini mihne olayları çok geçmeden göstermiştir. Mihne sürecindeki sorgulama ve işkenceler, şöyle bir kanaatin oluşmasını sağlamıştır: “Sıradan insan, kendisiyle ilgili karar verebilecek durumda değildir. Peygamberlerin gönderilmesi de bundandır.” Bîşr b. Mu'temir (ö. 210 / 825) de Thomas Hobbes gibi insanı “insanın kurdu” olarak nitelemiştir. Bîşr b. Mu'temir'in ümitsizliği büyük ölçüde kendi yaşadığı tecrübelerden ileri gelmiştir (s. 139-144).

Müslüman toplumun varlığını bir düzen içerisinde sürdürebilmesi için halifenin gerekli olup olmadığı problemini de yazar, tarihi bağlamında değerlendirir. Buna göre Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) oğulları Emîn (ö. 198/813) ile Me'mûn (ö. 218/833) arasındaki taht mücadelesinde Emîn'in vefatından sonra Bağdat'ta karışıklıklar çıkmıştır. Bunun üzerine Me'mûn, Merv'de kalmaya devam etmiştir. Bunun tabii bir neticesi olarak da başkenttekiler (ordu ve yönetim açılarından) kendi başlarının çaresine bakmaya başlamışlardır. Bu pratik durum, dönemin Mu'tezilesini bir halife olmadan da Müslümanların işlerini idare

edebilecekleri, savaş vb. acil durumlar dışında halifeye ihtiyacın olmadığı gibi ütobik bir fikre yöneltmiştir. Bu düşünce Nazzâm tarafından formüle edilmiştir. Ancak bunu ileri süren ilk kişi, Nazzâm değildir. Hariciler nezdinde de kabul gören bu düşünceyi Necde b. Âmir (ö. 72/691 [?]) taraftarları, İbâzîyye ve Esam (ö. 200/816) daha önce dile getirmiştir. Nazzâm, Basralı Mu'tezilî Esam'dan etkilenmiştir (s. 146-147). Esam bu modeli Abbâsîler gibi büyük imparatorluklardan ziyade küçük toplumlar için tanımlamıştır. Ancak netice itibariyle önerdiği şey, adem-i merkezîyettir. Onun bu düşüncesinin altında Hârûnürreşîd döneminde imparatorluğun bölünmesine şahitlik etmiş olması yatar. Esam'dan bir asır önce Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) de Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) hayatta iken onun iki oğluna bey'at etmeyi reddetmiştir. Esam'dan sonra da Nazzâm, Emîn'in vefatından sonraki karışıklıkları görmüştür. Bu kaos dönemlerinde alimler, resmi olarak atanmış olmaksızın hukuku uygulamışlardır (s. 147-148).

Beşinci bölümde yazar, usûl-i fikhın delil konularına Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımlarını ele alır. Bu çerçevede öncelikle aklın ne olduğu sorusuna cevap arar. Ardından Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas delillerini inceler.

Kur'an ile ilgili olarak yazar, kelâmın "dini temellendirme" şeklinde ifade edilen görevine atıfta bulunur ve ilk dönem kelâmcıların tefsirlerini değerlendirir. Ona göre Ebû Alî Cübbâî (ö. 303/916), Kâ'bî (ö. 319/931), Ebû Müslim İsfahânî (ö. 322/934), Esam ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) tefsir çalışmalarındaki amaç; esbâb-ı nüzûlden yola çıkarak vahyin indiği bağlamı yeniden inşa etmek böylelikle de Allah'ın rızasına uygun bir toplum modeli oluşturmaktır (s. 158-159).

Mu'tezilî kelâmcıların hadislere yaklaşımı ise hem ihtiyatlı ve hem de mesafelidir. Yazara göre bunun çeşitli sebepleri vardır. Mu'tezilîlerin yazıya önem vermeleri ve dolayısıyla sözlü geleneğin bir parçası olarak gördükleri hadislere ihtiyatla yaklaşmaları, bunlardan birisidir. Bir başka sebep de hadislerin kendi aralarındaki ihtilaflardır. Önce Dırâr b. Amr ardından Nazzâm hadislerin aralarındaki ihtilafı göz önüne sermiştir. Bundan bir müddet sonra da İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'i* kaleme almıştır (s. 161-162).

Yazar, icmâyı epistemoloji ile ilişkili bir kavram olarak gördüğü için felsefecilerin bu konudaki yaklaşımlarını da değerlendirir. Bu çerçevede Aristo (m.ö. 384-322), söz konusu kavramı "herkes tarafından

kabul edilen görüş” olarak nitelerken; İbn Sînâ (ö. 428/1037) “meşhûrât” olarak isimlendirmiştir. İslâm öncesi dönemde Arap toplumuna hakim olan geleneğe baktığımızda, gördüğümüz; kabile şefinin içerisinde görüş birliğini de barındıran bir sürecin akabinde karar aldığıdır. İslâmî döneme gelindiğinde ise bu kavram daha çok siyaset alanıyla ilişkilendirilmiştir. Hz. Ömer, bölgesel olarak alimlerin görüş birliğine önem vermiştir. Vekî‘ b. el-Cerrâh’ın (ö. 197/812) *Abbâru’l-kudât*’ına göre Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Basra valisi Adî b. Ertât’a (ö. 102/720) Kitap, sünnet ve halife uygulamalarında çözümü bulunmayan meseleler için yetkin kişilere danışmasını söylemiştir. Ancak bey’atin geçerliliği ile ilgili olarak icmâyî politik bir enstrüman olarak öneren ilk kişi, Esam olmuştur (s. 166).

Fıkıhta ise icmâ, “sünnete bağlı yerel örf” olarak anlaşılmıştır. İmam Mâlik’in (ö. 179/795) Medine alimlerinin icmâsıyla ilgili ifadeleri buna örnek teşkil eder. Aynı durum Şâfiî’nin (ö. 204/820) yazdıklarında da görülmektedir. Şâfiî, icmâyî müstakil bir kriter olarak değil ilave bir uygunluk ölçütü olarak görür. Şâfiî’ye göre icmâ çoğunlukla sünnetin yorumunda alimler arasındaki görüş birliğini yansıtır. Bu yüzden de icmânın ortaya koyduğu argüman, hep sünnete bağlı olagelmıştır. Hadisin her yerde geçerli olan otoritesine mukabil icmânın sınırlı bir geçerliliği vardır. Yazar, Şâfiî’nin görüşünün Medine dışında Evzâî (ö. 157/774) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi bazı alimler tarafından da benimsendiğini ileri sürer (s. 167-168). Ancak en azından Evzâî için bu mümkün gözükmemektedir. Zira Evzâî, henüz Şâfiî yedi yaşında iken vefat etmiştir.

Mu’tezililerin nazarında ise durum biraz daha farklıdır. Onlara göre icmâ sünneti onaylamaktan ziyade onun yerine geçmektedir. Mesela Dirâr b. Amr, icmâyî Kur’ân’ın yanındaki tek delil olarak görmektedir. O, icmâyî Kur’ân’dan daha yüksek bir mevki verir. Çünkü nesih, müteşâbih vb. durumlardan dolayı Kur’ân’daki kapalılık icmâda bulunmaz. Ancak Mu’tezililer, hadis karşısındaki mücadelelerini kaybedip hadisi otorite olarak kabul etmek zorunda kaldıklarında icmâyî da “haberü’l-ümme” olarak değerlendirmeye başladılar. Tabii bunun yanında hadisleri de “haberü’n-nebi” olarak görüyorlardı (167-168).

Yazar, icmâ ile ilgili olarak şöyle bir paradoksal sonuca ulaşır: Sonraları sünnî bir prensip olarak değerlendirilen icmâyî ilk olarak yayanlar Mu’tezililerdi. İlk dönemlerde icmâyî karşı olan gruplar, politik koalisyondan uzak tutulan Hâricîlerin ve Şûilerin görüşüne tabi

olmuşlardı. Hâricîler, sertlik yanlısı tutumlarıyla kendilerini toplumdaki uzaklaştırmışlardı. Bunun neticesi olarak onlar, naslara Mu'tezilîlerden daha çok bağlı bir konumdaydılar. Bu çerçevede Hâricîler; zina edeni recmetmezler, mest üzerine mesh yapmazlar, hırsızlık edenin de mutlaka ellerini keserlerdi. Hâricîler kendi terk ettikleri şeylerin toplumda yaygınlaşmasını istemedikleri için kendi aralarında bir dayanışma tesis etmişlerdi. Basra İbâziliğindeki "cemâat-i müslimîn" düşüncesinin zamanla bir tür icmâya dönüşmesi bundan ileri geliyordu. Sahâbe döneminden beri azınlıkta kalan Şîîler ise böyle bir imkana sahip değillerdi. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki toplumsal görüş birliği, Hz. Ali'yi desteklemiş değildi. Buna bağlı olarak Şîîler fıkhîta varlıklarını ictihad ile belirgin hale getirdiler. Çoğunluğun görüşü onlar için ilk dönemlerden itibaren değerini yitirmişti (s. 168-169).

Yazar; kıyas, ictihadın açıklaması ve usûl-i fikhın dört esasında biri olarak niteler. Ona göre kıyas, bir kaynak değil metottur ve fıkhîtaki görevi kazuistik varsayımı desteklemektir. Ancak kelâmcıların kullanımında "kıyas" ile kastedilen, "kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhid"dir. Bunda benzetme değil, insanın gördüklerinden hareketle görmediklerine ulaşması vardır. Burada bilinmeyen ile kastedilen, Cenab-ı Allah ve âhirettir (s. 177-178).

Nazzâm ise kıyas konusunda insanların yanlış bir algıya sahip olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre kıyas Kur'an'da uygulanan bir delil değildir. Kur'an her türlü eleştirinin berisindedir ve sadece uygulanmak için vardır. Kur'an'ın dışındaki tek otorite, akıldır. Akıl da bize kıyasla hüküm verilmesini değil Kur'an'ın emirlerinin harfiyen yerine getirilmesini emreder. Bu yüzden birisi karısını boşayacaksa niyet yeterli olmaz, talak lafzını mutlaka kullanmalıdır. Bu yönüyle Nazzâm çoğunluğun görüşünden uzaklaşıp zâhirî görüşe ulaşmıştır (s. 175-177).

Yazara göre "re'y" kelimesi Kûfe ekolü ile ilişkilendirildi ve zamanla olumlu çağrışımlarını kaybetti. Entelektüel olarak karışık bir görünüm arz eden Basra'da ise "ictihad" kelimesi "re'y" kelimesinin yerini almıştı. Kûfe'de re'yin, Basra'da da ictihadın ileri götürülmesinin akabinde İyâs b. Muâviye'nin (ö. 122/740 [?]) öğrencisi olan Ubeydullah b. Hasan Enbârî "her ictihad edenin isabet ettiğini" ileri sürdü. Böylece Müslümanlar bir anda çoğulculuğa (pluralism) ve göreceliliğe (relativism) ulaştı. Enbârî, kelâm ile fikh arasında bir ayrım gözetmedi ve örneklerini iki alandan da seçti. Ona göre mest üzerine mesh etmek kabul

edilebileceği gibi red de edilebilir, serbest düşünce taraftarı da her şeyin önceden Allah tarafından belirlendiğini düşünen kadar haklıdır. Enbârî, Kur'an'ı tek otorite olarak gördüğü için örneklerini Kur'an tarafından doğrudan çözüm getirilmemiş meselelerden seçmiştir. Yazara göre Enbârî'nin ortaya koyduğu ictihadda isâbet düşüncesi, kelâm için kabul edilebilir bir çözüm değildir. Zira kelâmî konularda her ictihad edenin isabet ettiğini ileri sürmek, ebedi hakikatleri insan zihninin kaprislerine bırakmak anlamına gelir. İnsanın fıkihtaki anlama çabasına gelince ise bu daha farklı bir konumdadır. Bu yüzden müftûnin ya da kadî'nin verdiği hüküm zann-ı gâlibin ötesine geçmez. Klasik fıkihta temyiz mahkemesinin olmadığı düşünüldüğünde Enbârî'nin işaret ettiği noktanın önemi anlaşılmaktadır (s. 173-177).

Netice itibariyle kitap hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa 7. ve 8. yüzyıllarda, merkezinde kelâmın yer aldığı tartışmalarda yazarın büyük bir dirayetle ileri sürdüğü tespitler, tahkik edilmeyi beklemektedir. Ancak bu noktada karşımıza çıkan en önemli sorun, kitaptaki referansların büyük çoğunluğunda birinci el kaynaklar yerine yazarın *Theologie und Gesellschaft* adlı eserine atıfta bulunulmasıdır.