

İSLAM İTİKAD DÜŞÜNCESİNDE YÖNTEMLERİN OLUŞUMU*

Erkan Kurt

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kelam Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

True belief is the most important value of life because life completely shapes according to believes. Islamic faith, which promises to its believers happiness of two earth, takes its reality from its divine source. But we wonder if the Islamic Thought could put a appropriate doctrine for Islamic revelation, Quran and Sunnah. So we have to criticize our belief tradition in order to know where we are going. So we have to analyze what muslim thinkers have said and written about holy faith of the last religion on the earth.

Key Words: Belief, faith, thought, declaration, analyze.

*“Gecesi gündüzü kadar aydın bir yolda bırakıldınız.”
Ömer b. Hattab (r.a.)*

İslam imanı, semavî kaynağı bakımından İslam vahyine dayanır. Kur'an ve Sünnet, vahyin iki tezahür mertebesi olarak öncelikle iman hükümlerini beyan eder, müslüman inancını özenle belirtip açıklar. Bu ihtimam ve önceliğin sebebi, dinin gönderilişindeki ilahî maksatların (*el-makāsıdü 'ş-şer'iyye*) merkezinde daima inancın bulunuyor olmasıdır. Dinde herşey “gayba iman” ile başlar, imanla yaşanır, son bulur, yenilenir.¹ Bu metafizik merkezîyet, yaratılışın doğasına tamamen uygundur; insan için herşey bir inanca dayanır, bir inançla gerçekleşir, bir inançla biter. İnsanî davranışı belirleyip açığa çıkaran, en önce fizik-ötesi kanaatlerdir. İnsan, herşeyden çok inancın çocuğu sayılmıştır.² İslamiyet, fitratın bu sırlı noktasında “insaniyet ve medeniyet” çağrısını “iman” ile başlatır, nihayette “ebedî saadet” ufkuna yönelir, insana sonsuzluğun yolunu açar; insanî hayatın, dünya esenliğinden geçerek cennet mutluluğuna dönüşmesi, ezeli ebede bağlayan ilahî hakikat-

* Her türlü inanç, düşüncede bir hüküm ifade eder. Bu yüzden, insan için fikirden bağımsız akide mümkün değildir. Aynı sebeple, inancın makbul (benimsenir) olması, öncelikle mâkul (düşünülür-anlaşılır) olmasına bağlıdır. Kur'an'da semavî öğretinin tamamı “düşünmek-anlamak” eylemine bağlanmış; söz konusu eylem, insaniyetin başlangıcı sayılmıştır. (el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/118; el-Mâide 5/58; el-En'âm 6/32; el-Enfâl 8/22; Yûnus 10/16; Hûd 11/51; Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/4; el-Enbiyâ 21/67...) İslam İtikad Düşüncesi, İslam tarihi boyunca müslüman inancını konu edinen fikrî faaliyetleri belirtmektedir.

¹ el-Bakara 2/2-5.

² Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 69.

lere inanmakla mümkündür. Kur'an ve Sünnet, nihaî "hidayet" beyanı olarak, ilahî gerçekleri evrensel hitabıyla insanlığa duyurmuş, metafizik düşüncede beşerî ihtilafları gidermiş, ortak bir inanç evreni kurmuştur.³

İslam'ın inanç öğretisi nedir, nasıl bilinir? Semavî beyan hayatın karmaşık yapısına yönelik zengin bir içeriğe sahip olduğundan, belirli sahalara mahsus ilimler bulunmalı ki, vahyin duyurduğu gerçekler, düzenli bilgiler şeklinde anlaşılıp yaşama aktarılsın. İslam düşünce tarihinde, inanç esaslarını husûsen tefekkür ederek, İslam itikadını dinî ilimler düzeyinde inceleyen, *kelâm* olmuştur.⁴ Kelam, İslam akidelerini (*akâid*) vahiy referansı ile belirleyip değerlendiren bir düşünce dalı olarak tanımlanır.⁵ Bununla birlikte, tarihte kelamdan başka *Selefiyye* ekolü ile *felsefe* ve *tasavvuf* branşları da akaid üzerinde konuşmuştur.⁶ Buna göre, İslam coğrafyasında müslümanların inanç hayatını etkileyen birden çok düşünce disiplini varolmuştur. Bu tarihî disiplinler, İslam itikadını kendilerine özgü yöntemlerle ele almış, yöntem farkları nisbetinde "değişik" öğretiler sunmuştur. Her düşünce branşı kendi öğretilerine bağlanmayı, muhtevasinca inanmayı talep etmektedir. Halbuki, her öğretiden öğrenilecek şeyler olsa bile, öğrenilen herşeye inanmak mümkün olamaz. Bahsi geçen düşünce branşlarını vahyin beyanı altında toplamanın veya ortak bir itikad çerçevesinde birleştirmenin imkansızlığına tarih şahittir. Yaşanan ayrılıklar, İslam'ın evrensel hakikat dünyası gayesine rağmen, müslüman dünyada parçalı-çoğul-değişken bir inanç evreni olduğu anlamına gelir; ve tabii, inançla başlayan çoğu şeyin parçalanarak değiştiği anlamına.

Vahyin hakikatine inananlar, insanların semavî akidelerde buluşmasını herşeye rağmen vazgeçilmez, her zaman için mümkün görür. Kur'an, anlayan herkese hakikatin duyurulmasını (*tebliğ*) emreder.⁷ Şu halde, insanî hayatın yeniden inşası yolunda, İslam itikad düşüncesini Kur'an ve Sünnet uyarınca yeniden düzenlemek, parçalı inanç evreninden çıkıp evrensel inanç dünyasına yükselmek gerekir. Bu yüzden, itikad branşlarının sunduğu öğretilerin, vahyin anlatımına ne ölçüde uyduğu, müslüman inancını ne derece temsil ettiği bilinmelidir. İlginç olan şu ki, bahsi geçen her branş kendini iddiayla İslam vahyine nisbet eder.⁸ Bu durum, çözümlü zor bir realiteyle karşı karşıya olduğumuz yanında, söz konusu iddialara aynı anda hakemlik edecek muhkem bir hakikat kriterine ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Müslümanlar nezdinde bu kriter semavî beyandan başkası olamaz. Beyan, vahyin varlık niteliğini —ontolojisini— oluşturmakla, nübüvvele iman edenler açısından, yanlışlanması mümkün olmayan bir düşünce değeridir. Müslümanların, vahyin anlatımıyla irtibatı bulunmayan dinî bir itikadı olamaz; semavî beyanla kontrol

³ el-Bakara 2/185; et-Tevbe 9/33; en-Nahl 16/89.

⁴ İzmirli, *Muhassalü'l-keâm*, s. 31.

⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 34.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 16.

⁷ el-Mâide 5/67; el-A'râf 7/62; el-A'lâ 87/9.

⁸ Tasavvuf düşünürü Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) kitabının önsözüne şunu yazmıştır: "Bu kitaba neler aldysam, hepsi de Allah'ın kitabı ve Resulü'nün sünnetiyle müeyyedir." (*el-İnsânü'l-kâmil*, I, 5.)

edilmemiş metafizik kabullerin “meşru” kabul edilmesi imkansızdır.⁹ Çünkü İslam’ın “münzel” hakikatine göre dinin kurucusu (şâri’) tezahür sahasında vahyin beyanından ibarettir. Beşerî-dünyalı düşüncenin dinî sahada vahyin anlatımına muhalefet etmesi anlamsızdır.¹⁰

Beyan, dile ait (*lisânî*) bir ifade yöntemidir; belirtmek, anlatmak, açıklamak anlamına gelir.¹¹ Beyan etmek, insanî düzeyde, bir mânâyı gerçeği üzere bildirmenin en uygun yoludur. Bu yüzden ilahî hitap insanlara “*beyân*” üzere yönelmiş, “*mübîn*” vasfını almıştır.¹² Vahyin hitabı beyan olunca, ifade ettiği mânaları anlatmak, anlatmak ve açıklamanın meşru yöntemi de “beyan usûlü” olmuştur. Bu usûl, içerdiği lisan-mantık kuralları itibariyle, ilahî hitabı anlamayı mümkün kılan bir “bilgi metodu”, bildirileni düzenle anlatmak ve açıklamak için de bir “bilim metodu” oluşturur; birinci yönden fıkıh usûlüne eşdeğerdir.¹³ Metafizik bilgiyi vahyin beyanına bağlamak, düşüncenin mutlak hakikate uygunluğu açısından gereklidir; ayrıca, sağladığı bilgisel avantajlar bakımından, dünyalı-yerel fikrin gayba ehil duruma gelmesinin önşartıdır. İtikadî mânaları beyan tekniğiyle düzenleyip anlatmak ve açıklanmak ise, insan doğası açısından en kolay, en açık, en ölçülü bilim yöntemi olmasının gereğidir; söz konusu özellikleri yönüyle, *faraziye*, *hamâset*, *şatahat* gibi “sorunlu” ifade şekillerinden ve *muâraza*, *muğâlata*, *münâzaa* gibi “düzensiz” iletişim türlerinden ayrılır. İnsan hayatını yükselten bütün müsbet bilimlerin “düzenli tanımlama” ve “açık anlatım” yöntemini kullanmaları, beyan tekniğinin verimini gösterir.

İslam inanç ilminin hangi meşruiyet kriterine dayanması gerektiği anlaşılmalı oluyor. Bilgi-bilim metodu olarak kısaca “beyan” dediğimiz bu kriter, itikad düşüncesinin tarihî birikimine nihâî planda hükmederek geleneksel yapısını çözümlenebilecek tek ölçüdür. Müslüman dünyadaki değişik itikad eğilimleri bu ortak ölçüye göre değerlendirilerek ayıklanmalıdır ki, semavî anlatıma mutabık, dolayısıyla evrensel bir metafizik çerçeveden emin olalım. Bu doğrultuda, öncelikle, disiplinlerde kullanılan düşünce yöntemlerini bulmak, neden farklı öğretilere ulaştığını tesbit etmek gerekir. Başka deyişle, müslüman itikad düşünürleri nerede beyana uymuş, ondan niçin ve ne kadar uzaklaşmış, bilmeliyiz. Şu halde, incelemeyi bu noktadan itibaren tarihî analize dönüştürerek, inanç düşüncesinde yöntemlerin nasıl oluştuğuna, öğretilerin nasıl farklılaştığına bakabiliriz. Esaslı bir analiz, inanç ilminin dünü ve bugününü aydınlatacağı gibi, geleceğine de ışık tutabilecektir.

İnsanî ideallerin hemen bütünüyle vahyi anlayıp uygulamaya odaklandığı, semavî hitaba karşı ortak-muayyen bir tutum sergilendiği ilk İslamî devir (hicrî I. asrın başları) herşeyden çok “Kur’an ve Sünnet Çağı” olarak adlandırılmaya lâyıktır. Allah Resulü’nün (a.s.) hayatı ve sonrasındaki yılları kapsayan bu ilk devir,

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 93.

¹⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 125.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, “byn” md.

¹² Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/15; İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/44.

¹³ Câbirî, *Bünyetü ’l-akli ’l-Arabî*, s. 13.

İslam düşüncesinin vahiy eksenli kuruluşunu temsil eder. Bu dönemde inanç konularında kayda değer bir “kargaşa” yaşanmamış olması, toplum nezdinde müşterek-sorunsuz bir itikad anlayışının varlığıyla açıklanmıştır.¹⁴ Varlık ve hayata yönelik yapılanmanın tamamen vahyin rehberliğine dayandırılması, iman sahasında başka hiçbir referansa müracaat edilmemesi, hemen herkesin aynı dinî düşünce temelinde buluşmasını sağlıyordu. Akide her hâlükârda ittifak sebebiydi. İlk müslümanlar (*es-sadru'l-evvel*) tartışmaya sebep göremeyecek kadar âsûde bir inanç dünyasına sahipti.¹⁵

Kuruluş devri itikadının duruluğu, sathî-indirgemeci bir bakışla, sosyal bilincin tamamen pratik hayatı yüceltme noktasına kilitlenerek teorik zenginliğin gözardı edilmiş olmasına bağlanabilir. Doğrusu, inancın zihnî dayanaklarına (*mebâdî*) ve fikrî bağlantılarına (*müteallikât*) ilişkin gibi nazarî meseleler, reel dünyaya eğilen ilk müslüman neslin ilgisini çekmiş sayılmazdı. Dönemin yapaylığa uzak gerçekçi fikrî tutumunun belirgin izlerini yansıtan bir örnek, tâbiîn imamlarından Yunus b. Ubeyd (ö. 139/756) ile ilgilidir; kader akidesinin ayrıntıları üzerinde tartışan bazı kişilerden söz açılınca şöyle demiştir: “*Günahları onları yeterince endişelendirseydi, kaderi tartışmazlardı.*”¹⁶ Buna rağmen, ilk devrin imanındaki duruluğu yalnız ahlakî duruşla açıklamak mümkün değildir. İnsan realitesini gözetken esas değerlendirmeye göre, problemsizliğin asıl kaynağı, herşeyden önce fikrî bir doyunluk olmalıydı ki, söz konusu nesile bu kanaati veren, Kur'an ve Sünnet'in “reel-mâkul” beyanından başkası değildi. Vahyin nitelikli itikad öğretisi, ilk müslümanların düşünce dünyalarında herhangi bir problem alanı oluşturmamıştı. Devrin sonlarına doğru zuhur eden akide tartışmalarını anlamsız bulup garipse-meleri bundandı.¹⁷

Asrın ortaları, Sahabe'nin (r.a.), gelişen sosyal yapıda başgösteren “câhilî” eğilimlerden iyice kaygılandığı zamanlardı.¹⁸ Henüz yeterli dinî olgunluğa kavuşmamış, nisbeten eğitimsiz yeni müslüman kitleler, ahlakın amelî yönünde olduğu gibi, düşünce ahlakında da serbest-bağımsız temâyüller sergilemeye müsaitti. Hz. Ömer gibi toplumun kemiyet genişlemesinden çok keyfiyet gelişimine önem veren idarecilerin dahi kontrolde zorlandığı karmaşık sosyal doku, bir süre sonra ardarda yaşanan siyasî facialarla —bir daha onulmayacak şekilde— yaralandı. Toplumsal bilincin bulanıp sarsıldığı zeminde, fer'î inanç meseleleri üzerinde birtakım ihtilaf-lar ortaya çıktı.¹⁹ Hilafet makamına yönelik mücadeleler başta olmak üzere, huzursuzluk meydana getiren birçok trajik çalkantıyı, Emevî idaresinin şiddet içeren menfî politikaları izledi.²⁰ Kamuoyunda Emevîlere karşı oluşan dinî ve siyasî mu-

¹⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 14.

¹⁵ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 203.

¹⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 21.

¹⁷ bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Kazâ ve'l-kader*, s. 218.

¹⁸ bk. Buhârî, *Fiten*, 13; Tirmizî, *Fiten*, 17; İbn Mâce, *Fiten*, 27.

¹⁹ Muhammed el-Behiy, *el-Cânibü'l-ilâhî mine't-tefkîri'l-İslâmî*, s. 41.

²⁰ Peygamber yakınlarına gösterilen acımasız muameleler için bk. Taberî, *Târîh*, III, 305, 538; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IV, 14, 46, 123.

halefet, saltanat tarafından bir de ilmî spekülasyonlar yoluyla bastırılmak istenince, yönetim aleyhtarı birçok âlim, itikad ve hukuk konularında halkı uyarmaya, gündeme giren spekülatif mevzular üzerinde konuşmaya başladı. Diyalektik karakterli “*İtizâl*” hareketine öncülük eden Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi ilk serbest-düşünürler, bu siyasi aksiyoner âlimler arasında görüldü.²¹

Öte yandan aynı süreçte İslam ülkesi geniş bir coğrafyaya ulaşmış, farklı din ve kültürlerle birarada yaşama zorunluluğu doğmuştu.²² Mısır, Suriye, Irak ve İran topraklarının yerleşik halkları arasında, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük gibi köklü dinler ve bunlara bağlı inanç gelenekleri mevcuttu; hemen her gelenek, itikad sisteminde felsefî unsurlar barındırıyordu.²³ Tavsifi güç bu kozmopolit potansiyel, kısa sürede etnik yapılar arasında dinî içerikli mücadelelerin başlamasına yol açtı. Siyasî egemenliklerini müslümanlara devretmek durumunda kalan, hıristiyan teologlar ve mecusî din adamları gibi gayrimüslim gruplar, İslam inancına karşı saldırgan bir tutum geliştirdiler; fantastik problem sahaları açtılar. İslam'ı ve getirdiği yeniliği anlama insafından yoksun bu komplocu-kurgucu faaliyetin sebebi, yeni evrensel mesajın Eski Dünya'da muhteşem bir çıkış yakalamış olmasıydı; Muhammedî mirasın hiçbir reel muhalefetle zayıflatılmayacağı anlaşılmıştı. Düşmanca hücumlar, müslüman cephede büyük ölçüde yine İtizâl hareketine mensup serbest-düşünürlerce karşılandı; dinler arası spekülatif meseleler, münâzara meclislerinde tartışıldı.²⁴

Merkez-muhit hattında cereyan eden çok yönlü mücadelelerde İslam akaidini savunan ilk İtizâlciler, bir yandan gayrimüslim grupların felsefî ilahiyât problematiğine adapte olurken, diğer yandan ilzama endeksli tartışma yöntemini benimsemişlerdi. Bu süreçte, vahiy beyanından elde edemedikleri diyalektik argümanları çeşitli felsefî öğretilerden alıntılama gereği duydular. Kendilerine uygun görülen isimle *Mu'tezile*, İslam akidelerini böylece ilk defa felsefe metot ve materyaliyle ele almış oldu.²⁵ Tarih onların çoğunu hâlis niyetleri ve dinî gayretleriyle kaydetti.²⁶ Amaçları, dinî-siyasî düşüncede haksız muhaliflere karşı durmak, muâraza esnasında belîğ sözün ilzam niteliğinden faydalanmaktı. Aydınlatıcı bir tarih notu ki, Yunan felsefe geleneğinin bir kısım müslüman elitlerce incelemeye alınıp kadim kitapların tercüme edilmeye başlaması bu zamana rastlar.²⁷

Hicrî II. yüzyıla gelindiğinde itikad tartışmaları yerleşmiş, “kelam” adıyla anılır olmuştu. Bu isim “diyalektik” kelimesine bedel olmalıydı ki, düşünce sorunları üzerinde konuşup tartışmak anlamına geliyordu.²⁸ İlk kelam kitapları, problem-

²¹ Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 337, 352, 357.

²² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 92.

²³ Neşşâr, a.g.e, I, 199.

²⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 21.

²⁵ Abdülfettah el-Fâvî, *el-Makâlâtü'l-aşr fi menheci ilmi'l-keâm*, s. 60.

²⁶ Neşşâr, a.g.e, I, 432.

²⁷ Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), s. 17, 29, 74.

²⁸ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keâm*, I, 18.

li sayılan konuların cedel yoluyla ele alındığı eserlerdi.²⁹ Literatürü oluşmaya başlayan müstakil bir ilim dalı doğmuştu. Bu yeni disiplin, Hz. Peygamber'in hayatında teşekkül sürecine giren hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinden farklı bir faaliyet karakterine sahipti. İnanç konularının kurgusal problemler ekseninde serbestçe düşünülüp tartışılması ve tepkici muârazanın benimsenmesi yanında, kelamın usûle getirdiği en belirgin fark, ilahiyât sahasında bireysel düşünceyi öncelemesi, beşerî akla “gayb” sahasında hakemlik statüsü vermekle dinî nasları ihmale açık bir konumda bırakmasıydı. Ca'd b. Dirhem, ilahî sıfatlar hakkında sorular üretirken, “*Akıl için bilgi topluyorum.*” diyordu.³⁰ İlk İtizâl ehlinin meşrulaştırdığı rasyonalist-dinî tutum, sonraki Mutezilî kelamcılar tarafından “*Allah akıl yürütmeye bilinir.*” şeklinde söyleme döküldü.³¹ Ferdî mantığı “din adına” kısmen serbest bırakan bu yeni yöntem, felsefî bulgularla çelişen âyetlerin beyan-dışı yorumuna imkan sağlamış, hadis metinlerini bilgi referansı olmaktan çıkarmıştı.³²

Müslümanlar, beyan usûlünün diyalektik felsefeye uygun olmadığını bizzat görmüş oldular. Rahatsızlık noktaları çoktu. Bir defa, semavî inancı “problem” konumunda tartışmak, vahyin hakikatine karşı şüphe uyandırıyor. Akaidin varsayılan sorunlar boyunca bilâkayd didiklenmesi ise asla düzenli bir anlama ve açıklama çabası değildi. Hem, kurgusal tartışma usûlü, gerçeğe tekabülü belirsiz bir problemi birden çok spekülâtif probleme dönüştürüyordu. Bu yüzden muârazalar en fazla çözümsüz alanlar üretmeye yarıyor, “itiraz ahlakî” boyunca tepkici düşünceyi besliyordu.³³ Kelamcılar, dinî içerikli münakaşalarda ortaya çıkan her yeni problemi yine din adına sahiplenmek durumunda kaldı. Öyle ki, kelam kitapları sanki akaidi anlatıp açıklamıyor, itikad etrafında sayısız âfakî meseleyi çarpıştırıyordu.³⁴ Hükümler, “iman” mânasından yoksun salt felsefî yorum durumuna indirgenmiş oldu; itikadın temel amaçları, diyalektiğin kaosunda okunamaz hale geldi.³⁵ Nihayet her kelamî meselenin bağımsız bir sahaymış gibi tek başına tartışılması, bütünlük içinde sistemli-kontrollü düşünmeyi zorlaştırdı; uyumsuz fikirler çoğaldı.

İlahiyât sahasında ferdî mantığın öne çıkması, itikadın kaynağına doğru tehlikeli bir inhiraf açısı oluşturmuştu. Bu durum, rasyonel hükümlerin dinî naslarla yeterince kontrol edilmeyip serbest kalmasına yolaçtı; vahyin gayba yönelik bilgisel avantajlarını bir ölçüde kullanım dışına itti. Beşerî akli metafizik alanda düzenli-ayrıntılı birçok önbilgiden yoksun bırakan bu serbest felsefî tavır sebebiyle, kelamcılarının bireysel düşünce ürünleri yer yer vahyin muhkem verileriyle çatış-

²⁹ Süleyman Uludağ, *Akaid ve Kelam*, s. 95.

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 350.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 39.

³² Cemâleddîn el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 19.

³³ Vahyin beyanına bağlı (*sem'î*) bir meselenin (*rü'yetullâh*) speküle edilip çözümsüzce tartışılmasına örnek olarak bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 33-240.

³⁴ Mutezile'nin iki kolu arasında cereyan eden âfakî konuşmalar için bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *El-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, s. 28 vd.

³⁵ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 82.

maktan kurtulamadı.³⁶ Sakıncalı yol işaretleri konumunda, beyan usûlüne geri dönmeyi salık veren bu çatışma noktaları, tam aksine ikinci bir serbest tavırla desteklenerek, vahyin ifadesini felsefî hükümler hesabına “yorumlamak” suretiyle aşılmağı istendi. Din adına faaliyet gösteren düşünürlerin, dara düştükleri noktalarda dinin semavî sınırlarını aşmak istemeleri garipti; pekâla, geri dönüşü mümkün olmayan “seküler-dünyevî” bir tercih sayılırdı. Öyle de oldu. Kelam, etkilediği bütün düşünce sistemleriyle birlikte, beyan ilkelerinden ödün vermeyi sürdürdü; yavaş yavaş dinin ruhundan ve yüksek gayelerinden uzaklaştı. Bu sonuç, İslam itikad düşüncesinde Peygamber metodunun bir ölçüde unutulduğu anlamına geliyordu.³⁷ Nebevî tefekkür yolunun unutulduğu şuradan belliydi ki, Mutezile kelamı, Allah Resulü’nden nakledilen haberleri, sıhhat değerine önem vermeksizin, *âhâd* kelimesine yaptığı kısa göndermelerle yok saydı.³⁸ İtikad alanında sadece yaygın rivayetli (*mütevâtir*) hadislerin muteber olduğunu söylemişlerse de, ilahiyât felsefelerinde tevâtürün izine hemen hiç rastlanmadı.

Mutezile’nin âyetten iktibasla “*te’vîl*” adını verdiği, böylece meşru göstermeye çalıştığı kelamî yorumlama tekniği, gerçekte beyan kurallarına uymuyordu.³⁹ Öyle ki, tekniğin meşruluğuna referans yapılan âyet, tevil eylemini, belâgatinden dolayı anlamı tam belirgin olmayan (*müteşâbih*) ifadeleri “Kitab’ın esası” olan kesin anlamlı (*muhkem*) ifadelere havâle etmek şeklinde tanımlamaktaydı; yani meşru tevil için aslolan yine beyana müracaattı.⁴⁰ Oysa Mutezile kelamcıları zaman zaman “sarih” mânalı âyetleri bile felsefî ahkâma yorarak “müevvel” kabul etti.⁴¹ Artık Mutezile nezdinde tevil, vahyin kapalı ifadesini açmayı sağlayan bir beyan kuralı değil, gerektiğinde ifadeyi bireysel düşünce uyarınca eğip bükmeye yarayan bir felsefe aracından ibaretti.⁴² Bu rölâtif nosyon sayesinde, âyetlerin mecazî mânaları hakikate, hakikî mânaları mecaza taşınabildi; yahut mâna, maksûd olmayan —hatta delâlet iddiasının “çılğınca” düştüğü— ilgisiz yerlere çekildi.⁴³ Böylece,

³⁶ Mutezile’den Hişâm b. Amr (ö. 218/833), Kur’an naslarına rağmen, adalet teorisine sığmadığı gerekçesiyle, Allah’a “vekîl” demenin doğru olmadığını söylemiştir. (Hayyât, *el-İntisâr*, s. 48; Fahreddîn er-Râzî, *İ’tikâdâtü firaki’l-müslimîn*, s. 43.)

³⁷ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofî Huri), s. 21.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 481.

³⁹ Şâtıbî, *el-İ’tisām*, I, 237.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁴¹ Örneğin Bağdat Mutezilesi, “Allah’ın görmesi ve duyması, bilmesinden ibarettir.” diyerek, *sem’* ve *basar* sıfatlarının sarih mânalarını *ilim* mânasına ircâ etmiştir. Onlara göre naslardaki bütün *sem’* ve *basar* ifadeleri müevveldir. (Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 235, 256.)

⁴² Alî b. Sa’d ed-Düveyhî, *Ârâu’l-Mu’tazileti’l-usûliyye*, s. 84.

⁴³ Eşarî kelamcısı Bağdâdî’nin (ö. 429/1037) “çılğınlık” dediği tevellere örnek olarak, bazı Mutezile kelamcılarının “Allah’ın *irade*, *tekvîn* ve *kelam* gibi fiilî sıfatlarının Allah adına başka yerde bulunduğu veya hiçbir yerde olmadığı” şeklindeki yorumları için bk. Kādî Abdülcebbar, a.g.e, s. 440, 535; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 103.

serbest kelimelerin hatırına semavî beyanın bir kısmı feda edildi; Yaratan, yer yer beşer nâmına konuşurulmuş oldu.

Kur'an naslarına getirilen kural-dışı tevillerin, vahiyden bağımsız "ithal" hükmü olduğu belliydi; zira önerilen yeni mânaları, dil-mantık içinde ilgili naslardan sağlamak mümkün değildi. Başka deyişle, Kur'an hitabına muhatap hiçbir "sâlim" kimsenin, âyetlerden söz konusu tevilleri anlayacağı iddia edilemezdi.⁴⁴ Ne var ki, çoğu lisan âlimi olan Mutezile ehlinin, ilahî hitabın sarâhatini görmemiş olması düşünülemez. Şu halde kelimelerin tevillerinin biricik sebebi, İtizâl kelimelerinin, beyan eşliğinde düzenli düşünmeyi başaramamış olmasıydı. Onlar, analitiği diyalektikçe eşdeğer görmekle, reel-sistemik analizin uzağına düştüler. Doğrusu Mutezile ne aykırı yorumundan kurtulabilmiş, ne de vahyin öğretilerinden vazgeçmişti. Bu durum, İtizâl ilahiyâtının, dinden bağımsız bir metafizik olmadığı gibi, dinî inancı temsil eden bir itikad düşüncesi de sayılamayacağını gösterir.

Mutezile'nin bu kararsız kelâm anlayışı, vahyin öğretilerini verimli bir bilim yöntemiyle incelemeyi, İslam itikadını doğru anlayıp düzenle açıklamayı daha baştan imkansız hâle getirdi. Görünen o ki, müslüman inancını semavîliğine-orijinalitesine yaraşır bir düşünce nosyonu ile değerlendirmeyi engelleyen, böylece varlık ve hayata yönelik kuşatıcı-müsbet araştırmaların yapılmasına set çeken ilk yöntem sapması budur. İtikad düşünürlerinin yol haritasını Kur'an'ın daimî-hakikî gayeleri değil, kelâmî gündemin önelediği spekülâtif idealler örgüler olmuştur. Gündelik yapay düşüncede, yaşanan gerçek dünyaya dönük pozitif araştırma arzusunun gelişmeyeceği de âşikârdır. Şu kadar ki, Eski Yunan'ın ideal felsefe uğruna gerçek dünyadan yüz çevirmekle pozitif değerleri yitirmesine benzer şekilde, müslüman düşüncesi de realiteden beslenmeyen idealler peşine düştü, hayatı kayıplar yaşadı.⁴⁵ Mutezile daha sonra doğal bir inkırazla tükenip sahneden çekildi; fakat İtizâl etkisi hemen bütün düşünce yöntemlerinde yaşamaya devam etti.

Mutezile mensupları, varlık ve hayatı vahyin yüksek maksatları boyunca bilip değerlendirmek gibi müsbet dinî bir gayeyi fazlaca tanımadılar. Onların faaliyeti daha çok menfî düşünceleri nefyetmeye endeksliydi. Bu yüzden dinî naslara vahyin ayrıntılı itikad öğretilerini anlamak-anlatmak-açıklamak niyetiyle değil, çoğu zaman kelâmî hükümlerine meşruiyet kazandırmak için başvurdu. Mutezile adına esef vericiydi ki, arzulanan hüsnükabul bir türlü gerçekleşmedi. Aksine, yerleşik akideleri rencide eden kelâmî yorumların sözlü ve kitabî vasıtalarla seslendirilmesi, mâşerî desteğe sahip beyan âlimlerini gürültülü bir muhalefetle ayağa kaldırdı. Özellikle ilahiyât sahasında yapılan teviller, hadis, tefsir ve fıkıh bilgileri tarafından büyük bir infiale karşılandı.⁴⁶ Kaleme alınan dar hacimli reddiye kitaplarında, kelimelerin düştüğü yanlışlıklar üzerinde duruldu.⁴⁷ Dahilde yükselen ilmî

⁴⁴ İbn Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 225.

⁴⁵ Muhammed İkbâl, a.g.e, s. 20.

⁴⁶ Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 253.

⁴⁷ bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*; Osmân ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*.

muhafeft, İtizâl hareketinin ağırlıklı cephesini beyan ulemasına çevirince, müslüman havâs arasında asırlarca sürecektir sonu gelmez tartışmalar başlamış oldu.

Yeni bir dönem yine tepkici-meseleci tartışma yöntemi üzerine kuruluyordu. Geleneksel beyan âlimlerinden, diyalektik mücadeleye mesafeli durmaları beklenirdi; ama onlar da kendilerini itiraz ahlakının ortasında bulup ilzama soyundular. Her iki tarafın karşılıklı alevlediği münakaşalar, bir yandan İtizâl düşüncesini iyice serbestleştirdi, diğer taraftan klasik ulemayı iki ayrı mücadele çizgisine sürükledi. Birinci çizgi, çoğunluğunu hadiscilerin oluşturduğu mutlak kelam karşıtlığı; diğeri, Mutezile diyalektiğine aynı metotla karşı koymayı öngören muhafazakâr-kelamcı anlayış. Kelam muhaliflerinin oluşturduğu çevre, daima ilk devir müslümanlarının (*Selef*) düşünce tutumuna vurgu yaptığından, söz konusu hadisci cereyana daha sonra “*Selefiyye*” dendi.⁴⁸ Muhafazakâr-kelamcı görüş ise diyalektik çezbesiyle zamanla taraftar buldu; hicri IV. asrın başlarında, Ebu'l-Hasan el-Eşarî (ö.324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) önderliğinde “*Ehl-i Sünnet*” kelamının kurulmasıyla sonuçlandı.⁴⁹ Sünnî kelam, Irak coğrafyasında “*Eşarî*” ekolü, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde “*Mâtürîdî*” mezhebince temsil edildi.⁵⁰ Bu tarihten itibaren, “kelamcılar” (*mütakellimîn*) sözüyle, Mutezile yanında Sünnî ekol mensupları da kastedilir oldu.

Hadisci Selefiyye'nin savunduğu usûl, nasları anlarken tevile gitmemek, verilen mânâyı aynen tasdik etmektir.⁵¹ Bu asliyet tavrı, serbest-kelamın seküler düşünce eğilimine karşı dinî itikadın semavîliğini korumak içindi ve büyük ölçüde hedefine varacaktı. Ne var ki, bu kısa usûlün “anlatma-açıklama” yönü bulunmuyor, münzel mânanın düzenlenip izah edilmesine yönelik bir yöntem içermiyordu.⁵² Oysa vahyin belirttiği muayyen mânalar yanında, kapı araladığı fikir dünyası da önemliydi. Müslüman düşüncesini nassın ifadesine eşitlemek —ki nassın ifadesine bağlı düşünmekten başkadır— değişen varlık ve hayatı her yönüyle kuşatan bir itikad anlatımı oluşturmayacaktı; bu bakımdan Peygamber dönemindeki “aydınlatmacı” bilincin gerisine düşüyordu. Düşüncüyü beyan alanında cevelân etmekten engelleyerek (*keff*) ifade sınırında tutan (*imsâk*) bu inhisarcı yaklaşım, semavî aslı tarih içinde donduran yanlış bir muhafaza tepkisiydi; dolayısıyla “en sağlıklı” (*eslem*) yol sayılmazdı. O kadar ki, önceki Selefiler, kelamî tevili reddetmek azmiyle, kapalı ifadenin açılması demek olan beyanî tevili de mahkûm ettiler; anlaşılması güç ifadeleri izah etmeyi “dinde aşırılık” (*ifrât*) olarak adlandırdılar. Dahası, beyanın bir parçası olan “meczaz” da kimi zaman “mezmûm” kelamî tevili kapsamında görüldü; ifadenin maksûdu, yalın lugavî mânaya indirgendir. Selefiyye nezdinde, bir sözden anlaşılacak ilk mâna (*zâhir*), sözlüğün verdiği ilk mânaya

⁴⁸ Tayyib b. Ömer, *es-Selefiyye*, s. 20.

⁴⁹ İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 146.

⁵⁰ Nâfiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş*, s. 75.

⁵¹ Abdülganî el-Makdisî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 116; İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vil*, s. 222.

⁵² İtikad düşüncesini nasların ifadesine hasrederek açıklamaya gitmeyen söz konusu “nascı” tutum için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, s. 11 vd.

(*aslu'l-luğa*) denkti. Böylece, mecazın da sözlüğe dahil olduğu, mecazî sarâhatin de zâhir mânayı belirttiği atlandı. Bu ihmal, nasların belâgatinde yer alan birçok mânanın beyan dışına taşınmasına, yani muhtevanın dönüşmesine yolaçtı.⁵³ Belli ki bu, dile sığmayan bir işlemdi; “ithal” karakterli kelamî tevile bedel, “ihraç” nitelikli negatif bir tevil sayılırdı. Birkaç yönden beyan usûlünün dışında kalan kusurlu muhafaza anlayışını bütünüyle ilk devir müslümanlarına nisbet etmek mümkün olmadığına göre, Hadisci Selefiyye'nin gerçek “Selefi” düşüncüyü tamamen temsil etmediği bilinmelidir.

Mecazî mânayı tevil sayan muhafaza hatası, müteahhir Selefi imamlarca da tekrar edilip son devre kadar sürdürüldü.⁵⁴ Bu, kelam karşıtlığının mezhep sembolü hâline gelmesiyle doğrudan ilgiliydi. Fakat düşüncüyü nasların ifadesine hapseden muhafaza yanılıgısı müteahhir dönemde terkedildi; usûl bu yönüyle yenilendi. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefi düşünürler, sadece kelama değil, “bidatkâr” felsefe ve tasavvufa karşı da mücadeleye girip ilzam edici tartışmalar geliştirdiler. Buna göre, yenilenen daha ziyade muâraza meydanı ve münakaşa zeminiydi. Çünkü itikadın düzenli anlatım ve izahı yapılmaktansa yine seçili meseleler etrafında kavga ediliyordu; imanın temel gayeleri gene tartışma metinleri içinde kaybolmuştu.⁵⁵ Yeni Selefi usûlün kelam diyalektiğinden farkı, tartışmanın naslara daha sık atıfta bulunularak yürütülmesiydi. Vahyin verileriyle mantık sonuçlarının çelişmediği gösterilmek isteniyordu. Bu doğrultuda daima “sahih naklin sarîh akla uygunluğu” vurgulandı.⁵⁶ Söz konusu vurguyu en iyi anlayan belki de İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuştu ki, beyan usûlünü başarıyla uyguladığı bazı eserleri, itikad düşüncesinin nâdir örnekleri olarak kaldı.⁵⁷

Hadisci Selefiyye'nin muhafaza anlayışını baştan beri yetersiz bulan Ehl-i Sünnet kelamcıları, “hasımları” Mutezile'ye karşı onların diyalektiğiyle cevap vermeyi kaçınılmaz gördüler.⁵⁸ Aynı yolda yürüdükleri için, tıpkı onlar gibi felsefe materyalini kullanma lüzumu duydular; vahyin beyanında yeralmayan spekülâtif argümanları mevcut literatürden alıntılarla zorunda kaldılar. İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) açtığı çıkışı genişleterek, iki koldan güçlü bir mezhep kuran Sünnî kelamcıları, derhal Mutezile ilahiyâtına girdiler; “dalâlet” saydıkları fikirler etrafında muâraza başlattılar. Sünnî literatür, yerleşik kurgusal problemler üzerinde yükselen tartışma metinlerinden oluşuyordu; yine düzenli bir anlatım değildi.⁵⁹ Çok şey değişmedi: Diyalektik tercih, Sünnet ehlini de Peygamber metodunun uzağına itti;

⁵³ Kur'an ve Sünnet'te bazı ilahî mânaların anlatıldığı mecaz ifadelerin yalın sözlüksel anlama dönüştürülmesiyle, Yaratan'ın düşüncede insana benzetilmesine dair bk. Herevî, *el-Erba'în*, s. 57-77.

⁵⁴ bk. İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve's-sifât*, s. 76; Muhammed es-Sâlih el-Useymin, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, s. 291, 308, 321.

⁵⁵ Örnek bir muâraza metni için bk. İbn Teymiyye, *el-Kazâ ve'l-kader*, s. 47 vd.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Muvâfakatu sahihi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*, I, 88.

⁵⁷ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl*, s. 7 vd; a.mlf., *Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 2 vd.

⁵⁸ Eşârî, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-keîlâm*, s. 88.

⁵⁹ Sünnî tartışmalara örnek bir metin için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-akdâm*, s. 13 vd.

Sünnî kelam da tepkiciliğin odağında ilzama kilitlendi, düşüncede bütünlük kayboldu, tezat yaygınlaştı, itikadın gerçek mânası mebâdî yığınlarına karışıp gitti.⁶⁰

Oluşan durum, Eşarî ve Mâtürîdî kelamının da vahyin sağladığı bilgisel avantajları verimli kullanamadığı, beyan içinde düzenli bir itikad açıklaması geliştiremediği anlamına gelir. Onlar da münakaşa hengâmında naslara yeterince müracaat edemedikleri için, vahyin ayrıntısını gözden kaçırdılar; beyana sığmayan kelamî tevile yeltenerek, zaman zaman âyetlere âfakî mânalar kattılar. Eşarîler baştan beri daha sık, Mâtürîdîler ise sonradan nâdir şekilde, fakat Mutezile'yle aynı nosyonda tevile yer verdi.⁶¹ Serbest tevilden kurtulamadılar; çünkü bir kere “mârifetin aslen akıl yürütmeye bağlı olduğu, beyanın gerekirse ferdî hükme göre vaziyet alacağı” şeklindeki rasyonalist-kelamî söylemi zımnen de olsa benimsemişlerdi.⁶² Âyetler lüzum ânında aklın eğilimi üzere mevzilenince, ilahiyât konularında hadislerle daha hiç söz kalmadı. Mutezile'ye paralel biçimde, teoride yalnız mütevâtir hadislerle itibar edildi; açıklayıcı âhâd rivayetler dikkate alınmadı.⁶³ Neyse ki, ilahiyât konularından sonra, âhîret hayatına ilişkin meseleler (*sem'iyât*) bireysel düşünceye mahkûm edilmeyerek, âyetlerin zâhiri ve hadislerin yardımıyla açıklandı.⁶⁴

Ehl-i Sünnet, semavî öğretilere sadâkat niyetiyle başlangıçta Mutezile'ye karşı eleştirdiği yöntemi inhirafını, işaret edilen nisbî farklar dışında tekrarlamış oldu. İtizâl uzantısı olan bu serbest-kelam metodu yerleştikten sonradır ki, müteahhir dönem Sünnî düşünürler, Mutezilî faaliyetlerin zayıflamasının da etkisiyle, kendilerine yeni bir cephe açarak Meşşâî felsefesiyle mücadeleye girişti.⁶⁵ Bu defa, kökleri Antik Çağa uzanan daha sistemli bir felsefe birikimine adapte olmak durumunda kalmışlardı. Ne var ki felsefî tartışma usûlüne yabancı sayılmazlardı. Hemen bütünüyle Eşarîlerin oluşturduğu felsefî-kelam, İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) önderliğinde açılan muâraza sahasında Meşşâî metafizizmine tenkit yağdırdı. Bu süreçte felsefî diyalektiğe kayıtsız rağbet duydular; itikad söylemleri “iman” mânâ-

⁶⁰ İlahî yaratışın âlemde yaşanan gerçek boyutlarından ziyade, “tekvîn” vasfının “mükevven” ile aynı mânaya gelmediğine dair uzun bir mebâdî serimi için bk. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 400 vd.

⁶¹ Eşarî kelamında İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren meşru bir yöntem sayılıp serbest bir kullanım kazanan kelamî tevil aşlında İmam Eşarî ile başlamıştı. *Merhamet, muhabbet, gazab* gibi, nasların sarâhatine bağlı ilahî mânaların Allah için mümkün görülmeyle ilahî *irâde* mânasına irca edildiğine ilişkin tevil örnekleri için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh*, s. 45, 73; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 48; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 38, 61; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 88, 226.

⁶² Mâtürîdî kelamcılardan Üsmendî (ö. 552/1157), ilahî sıfatlar konusunda beyanî delâletin ferdî mantığa feda edilebileceğini şöyle belirtir: “*Bu mesele aklîdir, kesin bilgiye dayanmak lâzımdır. Âyetlerin tevile muhtemel zâhir mânalarına tutunmak doğru olmaz.*” (Üsmendî, *Lübâbu'l-keâm*, s. 76.)

⁶³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12.

⁶⁴ bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 48-52.

⁶⁵ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s. 163.

sından iyice uzaklaştı. Geç dönem Eşarî kalamcıları, sâde anlatım gerektiren akaid risalelerinde bile, Mutezile düşünürlerinden daha karmaşık bir felsefe ortaya koydu.⁶⁶

Kelam eserlerinin felsefe kitaplarından ayırdedilemez hâle gelmesi, müslüman halkın söz konusu kitaplara ilgisiz kalmasına yetti. Mâşerî düşünce, asırlar boyu hep —Hadisci Selefiyye'nin arzu ettiği gibi— Kur'an ifadelerine münhasır bir itikad fikriyle yetindi; inancın varlık ve hayata açılan derin menfezlerinden bir ölçüde habersiz kaldı. Bununla birlikte birtakım kelamî-felsefî söylemler yerleşik itikada girmeyi başardı; naslarla sâbit akideler gibi hürmet gördü.⁶⁷ Şu sebeple ki, akaidi geniş kitlelere anlatan medreseler, özellikle Sünnî kelam eserlerine kayıtsız itibar göstermişti. Böylece, inancın derûnunda daima büyük bir boşluk kaldı. Bu, kelamın hiç görmediği, ama insanın mânevî doğasının bîgâne kalmayacağı “yakîn” boşluğuymdu ki, varlık ve hayatı duygu-düşüncede birleştiren kuşatıcı-derinlemesine imanın adıydı. Kur'an anlatımında insanîyetin yüksek ufkunu tutan “*ihsân*”, yakîne ulaşmakla herşeyde iyiliği yaşamak demektir. Düşünce ahlakı nebevî yörüngesinden çıktığından beri kelam usûlünün yaban kaldığı bu insanî hedef, tabiat boşluk tanımadığından olacak, tasavvufun uhdesine geçti; mâlesef ki, beyan usûlünün unutulmaya yüz tuttuğu çoksesli bir dönemde.. Sonuçta, Ehl-i Sünnet kelamı da —tıpkı Mutezile ve Selefiyye— gibi, mutlak surette değil, semavî öğretiyeye uygun düştüğü nisbette İslam itikadını temsil etti; meşru akideye kemâlen ehil olamadı.

Kelamın müteahhir dönemde doğrudan eleştirmeye başladığı felsefe branşı, aslında hicrî III. asırda teşekkül sürecine girmiş bulunuyordu. Felsefe V. yüzyıla doğru İslam coğrafyasının büyük bir bölümünde yerleşip kökleşmişti. Felsefî faaliyetler, sadece müslüman düşünürler tarafından yürütülüyor değildi; hristiyan, yahudî, mecusî, bâtinî, maddecî ve natüralist bir çok düşünür, müslüman filozoflarla aynı entelektüel câmiaya (*felâsife*) mensuptu.⁶⁸ Bu câmiada yeralan gayrimüslim düşünürler, müslümanlardan etkilenmiş olsalar bile, asla İslamiyet referansıya felsefe yapmamıştı. Bu yüzden, “İslam felsefesi” ifadesi, müslüman kimliğe sahip düşünürlerin felsefe faaliyetlerini, daha doğrusu İslam vahyini kendine metafizik kaynak bilen filozofların uğraşısını anlatır. Semavî öğretiyeye benimser görünmekle birlikte, büyük ölçüde yabancı düşünce geleneklerinden beslenen felsefecilerin, İslam'ın metafizik felsefesini temsil ettikleri söylenemez.⁶⁹ Bağımsız müslüman filozofların ortaya koyduğu entelektüel çabayı, son vahyin felsefî yorumu şeklinde tanımlamak zordur. Çoğu filozofun, Kur'an'daki metafiziği anlamaya ve açıklamaya yönelik dinî bir amacı olmadı. Felsefe kitapları, genelde kadim tefekkürü yücel-

⁶⁶ bk. Devvânî, *Risâle fî isbâti'l-Vâcib*, s. 3 vd.

⁶⁷ Cenab-ı Hakk'ın mukaddes sıfatlarının yedi —veya sekiz!— adet olduğuna dair, tamamen spekülâtif kelam diyalektiğine dayanan mârifet akidesinin, hicrî XIII. yüzyıla ait bir âmentü şerhinde yeralan yaygın-âvamî anlatımı için bk. Ahmed b. Mehmed Emîn, *Ferâidü'l-fevâid fî beyâni'l-akâid*, s. 34.

⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 19, 169.

⁶⁹ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 11.

ten, bu arada müslümanca eğilimler de içeren “eklektik-seçmeci” eserler olarak bilindi.⁷⁰

İslam coğrafyasında Felâsife'nin en belirgin temsilcileri daima Yeni-Eflatuncu Meşşâîler olmuştur. Meşşâî ekolün yaptığı, Antik felsefe mirasında değerli gördüğü kısımları İslam düşüncesi içinde yeniden üretmekti. Bu sebeple, ekol mensuplarının öncelikli düşünce kaynağını vahiy değil, sırf gözlem verileri de değil, hemen daima kadim dogmalar oluşturdu. İlk Çağ mukaddimelerine tutulunca, artık vahyin ayrıntılı öğretisini dikkate almadılar; meşruiyet kaygısıyla kullandıkları nasları da felsefi tevil yoluyla bireysel hükümlere dönüştürdüler. Bu seküler tutum, peygamberliği vehbî bir filozofluğa indirgeyen “hümanist” görüşlerine uygundu. Dolayısıyla, beyan muhalifi ferdi yargılarını akidenin önüne geçirmekten çekinmediler; yer yer dinî itikadın karşısında durdular.⁷¹ Bu yüzdendir ki Meşşâî metafiziği birçok İslam düşünce branşınca eleştirildi, müteahhir Sünnîlerin boy hedefi haline geldi.⁷² Ne var ki, filozoflar, kadim geleneğe duydukları güvenden ötürü muhalifleriyle tartışmaya gerek duymuyorlardı. Diyalektikten hazzetmedikleri belli, fakat konuştukları metafiziğin reel-mâkul değeri belirsizdi. Meseleci davranmıyorlardı, ancak kurgulanan sistem içinde ferdi-mücerret yargılar birbirine ekleniyor, düşüncenin doğruluğuna hatta anlamına yönelik hiçbir sağlama yöntemi sunulmuyordu.⁷³ Neticede Meşşâî metafiziği gerçek dünyada yeri olmayan “ideal” bir düşünce önerisi olmaktan öteye geçemedi; Antik Çağda realiteyi küçümseyen “ideci” metafiziğini kendi izolasyonu içinde küllendiği gibi, o da zamanla zayıfladı, nihayet unutulup gitti.⁷⁴

Mutezile'nin fiilen kaybolduğu ve Sünnî kelamın felsefeye eğildiği hicrî VI. ve VII. (miladî XII. ve XIII.) asırlar, tasavvuf düşüncesinin de sistemleştiği zamanlardı.⁷⁵ Önceleri İslam fihhına mensup seçkin bir ahlak disiplini olarak faaliyet gösteren tasavvuf, sistemleşme döneminde, itikad ve kısmen hukuk sahalarına girdi; düşünce dünyasında yaşanan mânevî boşluğu doldurmayı denedi. Tasavvufun ahlaktan metafiziğe yönelerek genişlemesi, Süfiye'nin yeni bir düşünce projesine soyunduğunu gösteriyordu. Bu, İslam disiplinleri arasında ilk komple bir kırılma sayılırdı. O zamana kadar “itikad-hukuk-ahlak” alanlarını temsilen “kelam-fıkıh-tasavvuf” ilimleri —en azından birbirini iptal etmeyecek şekilde— bir ölçüde

⁷⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 106.

⁷¹ Yaratılış, rubûbiyet, ibadet, dua, diriliş, hesap, mücâzât gibi muhkem akaidi “cehalet” ve “aldanış” ithamıyla reddetmelerine ilişkin olarak bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 55, 114, 160.

⁷² bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 48, 164.

⁷³ İlahî ilim hakkında ferdi-mücerret hükümler için bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 13 vd.

⁷⁴ Felâsife, Gazzâlî' ile yükselen Sünnî muhalefeti umursamayacak kadar cüretkâr olduğundan, İslam coğrafyasında felsefe branşının gerilemesini kelamın hücumuna bağlamak anlamlı değildir. Hayatın reel ve mâkul olmayan herşeyi kolaycaelediği hatırlanırsa, Mutezile'nin inkırazı gibi, Felâsife'nin de niçin kendi kendine tükendiği anlaşılabilir.

⁷⁵ Mâcid Fahrî, a.g.e, s. 309.

eşgüdümlü yürürken, sistematik tasavvuf nisbeten bağımsız bir yol götürdü; itikad, hukuk ve ahlak sahalalarını yeniden düzenlemek suretiyle müstakil bir dinî düşünce oluşturmak istedi. Böylece tasavvuf, İslam düşüncesinin bütününe tek başına temsil etme iddiasına büründü. Tam olarak bu sebeple, dinî bilgide parçalanmayı meşru görmeyen beyan disiplinleriyle ve özerkliği reddeden geleneksel sûfi gruplarla karşı karşıya geldi.⁷⁶ Ortam gerildi, ithamlar asırlar boyu birbirine karıştı. Ne fakihlerin başını çektiği geleneksel cephe tasavvufun niyetini anladı, ne de sistemci sûfiler kurdukları mânevî dünyanın vecdinden çıkabildi. İslamî ve insanî anlaşma kriteri olarak semavî beyan her zaman hakemdi; lâkin sayısız menfi gelişmeler sonucunda hakperestliğin yolu kapanmış, yürünemez hâle gelmişti.

Sûfi düşünürler, akideyi tartışmanın onu düzenle anlayıp anlatmak olmadığını söylerken, kalamî münakaşaların imanın mânevî dokusunu zedelediğini hatırlatırken haklıydılar.⁷⁷ Bu yüzden, mânevî söyleme ağırlık veren, sistemli bir metafiziği kendileri üstlendiler. Mânevî anlatımları büyük ilgi topladı. Husûsen mârifet konularında oldukça yetkin açıklamalarda bulundular. Fakat gayb adına söyledikleri birçok şey şüphe uyandırdı. Zira metafizik hakikatleri çoğunlukla perde altında (*bâtın*) tanımlıyor, esrârengiz bilgilerden (*sır*) bahsediyorlardı. Anlattıkları, mâkul bir beyandan çok, hayalî bir tasvir gibiydi. İfadeler bazen anlamdan yoksun, çelişik okunuyor; birçok defa söylemin reel karşılığı belirsiz kalıyordu.⁷⁸ Yeni-Eflatuncu filozofların idealci üslubuna benzeyen bu anlatım yolu, objektif değerde bir itikad düşüncesi teşkil etmediği gibi, hayatın gerçeğinde uygulanabilir bir mâneviyâta da ehil değildi. Bir kere, vahyin herkese hitap eden gerçekçi ve mâkul anlatımına muhalifti.⁷⁹ Kur'an, her türlü müteâl mânayı, hemen daima zâhir bir dille, çelişmeden beyan etmiş; Hz. Peygamber de bu doğrultuda herkesin ayak uydurabileceği engin bir mâneviyât pratiği göstermişti. Buna rağmen Sûfiye, muhtemel itirazlardan kendini büyük ölçüde koruyabildi. Çünkü sırrî-bâtınî anlatım, sûfi söylemin gediklerini örten sanatlı bir sûtire oldu, “ne demek isteniyor” gibi insanî sorulara siperlik yaptı.⁸⁰

Sırrî-bâtınî anlatım, tasavvufun bilgi metoduyla da doğrudan ilgiliydi. Beyan karşısında yüceltilen yöntem, bireysel mânevî algılayış (*keşf*) olduğundan, keşfedilen özel mânalar ancak özel bir dille anlatılabilirdi.⁸¹ Dolayısıyla, vahyin kullandığı “normal” beyan geriye itildi; semavî öğretiye sâdik bir düşünce nosyonu öngörülmemiş oldu. Mutasavvıf düşünürlerin metafizik konularda âyet ve hadisleri kul-

⁷⁶ Affî, *Tasavvuf* (trc. Ekrem Demirli ve dğr.) s. 100.

⁷⁷ İbn Arabî, *Risâletü 'ş-Şeyhi 'l-Ekber ile 'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî*, s. 12-15.

⁷⁸ Örneğin “âlemin aslında var olmadığı” şeklindeki meşhur spekülâtif paradoks için bk. İbn Arabî, *Füsûsu 'l-hikem*, s. 101.

⁷⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 252.

⁸⁰ Abdülkerîm el-Cîlî'nin konuyla ilgili bir ifadesi: “Öyle mânalar var ki, işaret veya bilmece (lügaz) şeklinde söylenmedikçe anlaşılmas. Bu gibi mânalar sarih olarak beyan edilse, insanî anlayış (fehîm) gerçek mânanın hilafına yöneleceğinden, isteneni elde etmek imkansız olur.” (*el-İnsânü 'l-kâmil*, I, 5.)

⁸¹ İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 28.

lanmaları, düşüncenin mebbeine semavî beyanın yerleştirildiği anlamına gelmiyordu; nasıl olsun ki nassî mânalar çoğu zaman bâtinî bir yorumu indirgeniyor, mânevî kabullere göre tevil ediliyordu.⁸² Ferdî mantığı ilahiyât düşüncesinin ölçüsü gören Mutezilîler gibi, sûfiler de ferdî mâneviyâtı itikadın merkezine aldılar. Pek tabîî olarak, onlar da vahyin ayrıntılı itikad öğretisini başarıyla okuyamadı; sistematik tasavvuf da beyana aykırı düştüğü oranda semavilikten uzak kaldı. Sûfiye mensupları, birtakım mânevî bulguları naslarla kontrol etmeye yanaşmamış, keşfen ulaştıkları mânaları realize veya normalize etmeye razı olmamışlardı. Şahsî kemalleriyle tanınırsalar da, yaygın akidelere farklı kabullere ulaştılar; nihayet akideyi bozmakla itham edildiler.⁸³

İslam medeniyeti, hicrî IX. (miladî XV.) yüzyıl itibariyle, insanî vasıflardaki gerilemeye paralel olarak, gelişme yeteneğini büyük ölçüde yitirmişti. İslam coğrafyasında tarihin alışıldık yaşam şekilleriyle akıp gitmesi, hayata yönelik yeni açılımlara imkan tanımıyordu. Hayatın her alanında olduğu gibi mevcut ilimler de eşzamanlı sayılabilecek süreçlerde uzun bir durgunluk dönemine girdi. Düşünce metotlarının bir tür sadâkate dönüştüğü, bilgide korumacı tutumun egemen olduğu bu geç dönem, dört asır kadar uzayarak miladî XIX. yüzyıla dek sürdü. Bu yüzyıl, hemen bütün düşünce branşlarında yenilik hareketinin filizlendiği devir oldu. Batı'da modern medeniyetin bilgi ve teknikte kaydettiği gelişmeler, coğrafi keşiflerin ve sömürgeciliğin de etkisiyle, ekonomik ve askerî üstünlüğü İslam dünyasından almış, Avrupa'ya vermişti. İlginç olan şu ki, Avrupa'da bilgi ve tekniğin önünü açan tarihî fırsatlar, Aydınlanma'nın hümanist-natüralist felsefesinin müsbet sonuçları değildi; tıpkı Doğu'yu bilgi ve teknikte yetersiz duruma getiren tarihî yok-sunlukların, imandan kaynaklanan menfî neticeler olmadığı gibi.

Modernite öyle etkileyici bir vizyonla yükselmişti ki, medenî üstünlüğünün ne yönde olduğu, hangi insanî değerlerden beslenip hangilerini ihmal ettiği gizlenmişti; veya bu gibi analitik hususlar, “modern” (hâlihazırda yaşanan) hayat için pek önemli sayılmamıştı; yahut çağdaşlığın içerdiği kronik sorunlarla ilgilenecek kadar “faydacı” bir anlayış, henüz “hazcı” yapılanmadan fırsat bulup gelişmemişti. Buna rağmen, Batı'nın —hepsi de nicelik adına olmak üzere— bilimsel, teknolojik, ekonomik, askerî ve siyasî kazanımları, Doğu'da, özellikle İslam dünyasında derin çalkantılar meydana getirdi. Medeniyet yapısında daimî sarsıntılar yaşandı. Kargaşa atmosferi, temkinli çözümler yerine, popülist söylemlere uygundu. Öyle ki, modernlik, İslam medeniyetine toptan bir “gerilik” ithamı şeklinde algılandı. Çağdaşlığın getirdiği felsefî ve sosyal yenilikler, içeride bir kısım aydınların kayıtsız beğenisini topladı. Bu modernist kesimin dilinde “geri kalmışlık” doğrudan İslam'ın kendisiyle ilişkilendirildi; siyasî mağlubiyetler, dinî reformun haklı ve yeterli gerekçesi sayıldı.⁸⁴ Bu doğrultuda öngörülen itikadî yenilenme, yerleşik inançlarda birtakım değişiklikler yapılması şeklindeydi. İman esaslarında bile deği-

⁸² Affî, a.g.e, s. 102.

⁸³ bk. İbn Teymiyye, *el-Furkân*, s. 190-249.

⁸⁴ Muhammed el-Behiy, *el-Fikretü'l-İslâmiyyi'l-hadis*, s. 373.

şimi savunanlar, semavî beyanı tevil etmek suretiyle İslam itikadını modernleştirmeyi öneriyordu.⁸⁵

Batıdan İslam'ın yüzüne esen muhalif rüzgarlar, içteki sempatizanların da etkisiyle, muhafazakâr müslümanları hareketlendirdi; ulema nezdinde yeni eğilimler meydana getirdi. Toplum süratle modernliğe doğru kayarken, inanç ve ahlakta yaşanan dönüşümlerden birinci derecede Batı felsefesi sorumlu tutuldu. Halbuki sosyal çözülme, modern akımların henüz bilinmediği Hilafet asırlarında bile ürkütücü bir ivme kazanmıştı.⁸⁶ Öyle de olsa, hümanist-natüralist cereyanlar, medrese çevresinde “yeni kelim” düşüncesini ateşledi. Önce, inkârcı akımlara karşı yürütülecek fikrî mücadelenin karakteri konusunda usûl tartışmaları yaşandı.⁸⁷ Büyük bir kesim, yeni çalışmalarda Batı felsefe ve biliminin müsbet imkanlarından yararlanmayı şart koştu, klasik yöntemin geçerliğinin kalmadığını savundu.⁸⁸ Daha ihtiyatlı duran diğer bir grup ise çağdaş medeniyete dönük bir zihniyetin inanç sahasında tahriflere yol açacağı endişesini dile getirdi.⁸⁹

Himmat orada kesildi, öteye gitmedi. XX. yüzyıla varıldığında henüz sistemli bir düşünce programı geliştirilmiş değildi. Aykırı felsefelere karşı bireysel çalışmalarla yetinildi.⁹⁰ Birçok yeni kelam kitabı, reddiye makalesi yazıldı; “nevzuhûr” inanç problemlerine cevaplar üretildi.⁹¹ Yöntem bir defa daha ilzam ekseninde yürüdü; son dönem itikad düşüncesi de “reaksiyoner-problematik” olmaktan kurtulamadı. Buna, kaderin veya tarihin tekrarı denebilir; kesin olan şu ki, Peygamber yolundan uzakta bütün yollar birbirine çıkıyordu. Geçmişte Mutezile'nin gayrimüslim gruplara, Ehl-i Sünnet'in önce Mutezile'ye sonra Meşşâî felsefesine karşı gösterdiği “tepkici-meseleci” tavrından sonra, yeni kelamcılar da modern Avrupa inkârcılığına tepki gösterdi, çağdaş meselelere adapte oldu. Öncekiler gibi bu son girişim de İslam imanını semavîliği üzere düzenle anlamak, anlatmak ve açıklamaktan uzak kaldı. Yeni kelam tek başına sosyal çözülmeye engel olamadı; inanç erozyonunu durdurmaya yetmedi. Medeniyet, tarihî dinamikleriyle birlikte çöktü; yeryüzü başkalaştı. Böylece, İslam inanç ilminin beyan yöntemli sistematik kuruluşu dördüncü defa ertelenmiş oldu; her yanda semavîliğin yeniden keşfedileceği mukadder bir zamana kadar..

Bibliyografya

- ⁸⁵ Ahiret hayatı, melekler, kader vb. birçok konuda önerilen radikal inanç değişiklikleri ve bu amaçla yapılan çağdaş teviller için bk. Mevlâna Muhammed Alî, *İslam Dini* (trc. Naciye Hamdi Akseki), II, 122, 241, 246, 251 vd.
- ⁸⁶ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, s. 205.
- ⁸⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırmaları*, s. 38.
- ⁸⁸ Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 114; Şeyhülislam Musa Kâzım, *Dînî İctimâî Makaleler*, s. 290; İzmirli, *Muhassalü'l-kelem*, s. 13.
- ⁸⁹ Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-akl*, I, 35; IV, 439.
- ⁹⁰ M. Sait Özervarlı, a.g.e, s. 66.
- ⁹¹ bk. Efganî, *er-Red ale'd-Dehriyyîn* (trc. Muhammed Abduh).

Abdülfettah el-Fâvî, *el-Makâlâtü'l-aşr fı menheci ilmi'l-kelâm ve kazâyâhu*, Kahire 1993.

Abdülganî el-Makdisî, Takiyyüddîn Ebû Muhammed, *el-İktisâd fı'l-i'tikâd*, Medine 1993.

Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf—İslam'da Mânevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli ve dğr.), İstanbul 1996. **Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye (Akâidü's-Selef içinde; nşr. Alî Sâmi en-Neşşâr ve dğr.)*, İskenderiye 1971.

Ahmed b. Mehmed Emîn, *Ferâidü'l-fevâid fı beyâni'l-akâid*, İstanbul 1244.

Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965.

Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm—Risâletün felsefiyye li'ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fı usûli'd-dîn*, Beyrut 1985.

Alî b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, Riyad 1995.

Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul 2002.

Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts.

——— *Kitâbu Usûli'd-dîn*, Beyrut 1981.

Bâkullânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd fı'r-red ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947.

——— *el-İnsâf fı mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, Beyrut 1986.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şu'abu'l-îmân*, Beyrut 1990.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1979.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, Beyrut 1991.

Cemâleddîn el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981.

Cîfî, Kutbeddîn Abdülkerîm b. İbrahim, *el-İnsânü'l-kâmil fı ma'rifeti'l-evâhiri ve'l-evâil*, Mısır 1316.

Cürcânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum 1370.

Danışman, Nâfiz, *Kelam İlmine Giriş*, Ankara 1955.

Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1995.

Devvânî, Ebû Abdullah Celâleddîn Muhammed b. Es'ad, *Risâle fı isbâti'l-Vâcib*, ts.

Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, İstanbul 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Matbaatü's-Sa'âde, 1974.

Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, Sa'd b. Muhammed b. Sa'd el-Mutezilî, *El-Mesâil fı'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979.

Efganî, Cemâleddîn, *er-Red ale'd-Dehriyyîn* (trc. Muhammed Abduh), Mısır 1935.

Eşarî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, Kahire 1969.

——— *Risâle fî istihsâni 'l-havz fî ilmi 'l-keâm* (nşr. Richard Yusuf el-Yesûî), Beyrut 1953.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü firaki 'l-müslimîn ve 'l-müşrikîn*, Beyrut 1982.

——— *el-Kazâ ve 'l-kader*, Beyrut 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbu Ârâi ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*, Beyrut ts.

Gaznevî, Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî, *Kitâbu Usûli 'd-dîn*, Beyrut 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve dğr.), Ankara 1962.

——— *el-Münkız mine 'd-dalâl*, Dimeşk 1939.

——— *Tehâfütü 'l-felâsife*, Beyrut 1990.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, İstanbul 1998.

Güngör, Erol, *İslam 'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1998.

Harpûtî, Abdüllatîf, *Târîh-i İlm-i Kelam*, İstanbul 1332.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbu 'l-İntisâr ve 'r-red ale 'bni 'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed, *Kitâbu 'l-Erba 'în fî delâili 't-tevhîd*, ys. 1984.

İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Endelüsî, *Risâletü 'ş-Şeyhi 'l-Ekber ile 'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî*, (*Resâilü İbn Arabî* içinde), Haydarâbâd 1948.

——— *Füsûsu 'l-hikem*, Beyrut 1980.

İbn Ebu'l-İz, Ebu'l-Hasan Sadreddîn Alî b. Alî el-Hanefî, *Şerhu 'l-Akâdeti 't-Tahâviyye*, Beyrut 1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî, *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemî, *Kitâbu 't-Tevhîd ve isbâti sıfati 'r-Rab azze ve celle*, Beyrut 1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Miftâhu dâri 's-sa 'âde ve menşûru vilâyeti 'l-ilmi ve 'l-irâde*, Beyrut, ts.

——— *Şifâu 'l-alîl fî mesâili 'l-kazâ ve 'l-kader ve 'l-hikmeti ve 't-ta 'lîl*, Beyrut 1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, Beyrut 1982.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Kudâme el-Makdisî, *Zemmü 't-te 'vîl*, Kuveyt 1995.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fî 'l-lafz ve 'r-red ale 'l-Cehmiyye ve 'l-Müşebbihe*, Mısır 1349.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beyrut 1986.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu 'l-Arab*, Beyrut 1956.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah, *et-Ta 'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kum, ts.

- İbn Teymiyye**, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*, Beyrut 1998.
- *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi'ş-şeytân*, Beyrut 1999.
- *el-Kazâ ve'l-kader*, Beyrut 1991.
- *Muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li-sarihi'l-ma'kûl*, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esir**, Ebu'l-Hasan Alî b. Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1979.
- İkbal**, Muhammed, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofi Huri), İstanbul 1999.
- İrfan Abdülhamîd**, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul 1995.
- *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.
- Kâdî Abdülcebbâr**, İmâmüddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hamedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1361-1365.
- *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1965.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.
- Mâcid Fahrî**, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2000.
- Mevlâna Muhammed Alî**, *İslam Dini* (trc. Naciye Hamdi Akseki), İstanbul 1946.
- Muhammed el-Behiy**, *el-Cânibü'l-ilâhî mine't-tefkîri'l-İslâmî*, Kahire 1982.
- *el-Fikretü'l-İslâmiyyi'l-hadîs ve sıletühü bi'li'sti'mâri'l-Garbî*, Mısır, ts.
- Muhammed es-Sâlih el-Useymîn**, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dârü İbni'l-Cevzî, 1416.
- Nesefî**, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- Neşşâr**, Alî Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Dârü'l-Me'ârif, 1966.
- Özerverli**, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.
- Sâbûnî**, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- Şâtübî**, *el-İ'tisâm*, Mısır, ts.
- *el-Muvâfakât*, Suudî Arabistan 1997.
- Şehristânî**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-akdâm fi ilmi'l-keâm*, Oxford 1934.
- Şeyhülislam Musa Kâzım**, *Dinî İctimâî Makaleler*, İstanbul 1336.
- Şeyhülislam Mustafa Sabri**, *Mevkîfu'l-akl ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn*, Beyrut 1981.
- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1987.
- Tayyib b. Ömer**, *es-Selefiyye ve a'lâmuhâ fi Moritanya*, Beyrut 1995.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-sahîh*, Mısır 1975.
- Topaloğlu**, Bekir, *Kelam İlmi—Giriş*, İstanbul 1996.
- Uludağ**, Süleyman, *Akaid ve Kelam*, İstanbul 1982.
- *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983.
Üsmendî, *Lübâbu'l-keâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1998.