

## KELÂM İLMİNİN DOĞUŞ NEDENLERİ

Mehmet Kenan ŞAHİN\*

### ÖZET

Bu makale eleştirel bir bakış açısıyla Kelâm ilminin doğuşunu ve tarihsel gelişimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Kelâm ilmi, İslâm dininin temel inançlarını ve doktrinlerini tartışan özgün bir İslâmî disiplindir.

İslâm itikadının temelleri ile ilgili fikirleri ortaya koyan ve onları farklı kültür ve dinlere ait sapkın inanış ve düşüncelere karşı koruyan kelâm ilmi, Kur'an'a dayalı bir ilim alanıdır. Kur'an'ın yardımıyla akli yöntemler kullanarak inançsal sorunlara çözümler üretmeye çalışır. İslâm kelâmı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kader, hür irade ve Allah'ın zatı ile ilgili konularda İslâm toplumunu etkileyen yabancı düşünce akımlarına karşı akli ve mantıkî delillerle İslâm'ın Kur'an'da gösterilen temel ilkelerinin savunmasını yaparak ortaya çıkan ve daha sonra da Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerinden deliller getirerek gelişen bir bilim dalıdır. Bu yüzden, Kelâm ilminin ne zaman ortaya çıktığı ve geliştiği ile ilgili kesin bir tarihten söz etmek yerine, bir dönem veya bir devirden söz etmek daha mantıklı olacaktır. Bu bütün bilim dalları için geçerlidir.

**Anahtar Kavramlar:** İslâm Kelâmı, İlâhî Sıfatlar, Politik Tartışmalar, Kelâm Okulları

### THE REASONS FOR THE RISE OF ILM al-KALAM

#### ABSTRACT

This article aims to analyse the rise and the development of 'Ilm al-kalam' with a critical point of view. It is an original Islamic discipline which discusses the basic beliefs and doctrins of the religion of Islam.

'Ilm al-kalam' putting forward thoughts about the fundamentals of the Islamic belief and defending them against heretical beliefs and thoughts concerned with different cultures and religions is completely based on the Qur'an. By the help of the Qur'an, it tries to find solutions to problems about faith using rational methods. Islamic speculative theology is a branch of science which has appeared after the Prophet's death by defending with rational and logical proofs the basic Islamic principles explained in the Qur'an against heretical movements of thoughts affecting the Islamic society upon the subjects about destiny, free will and the nature of God and then developed by presenting proofs from the Qur'an and the Prophet's sayings. Therefore, instead of

---

\* Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeni, [mkenansahin@hotmail.com](mailto:mkenansahin@hotmail.com)

mentioning a definite time about when ‘İlm al-kalam’ appeared and developed, it will be more logical to mention a period or an age. This is same for all branches of science.

**Key Words:** Islamic Theology, God’s attributes, Political disputes, The Schools of Kalam

## GİRİŞ

İslâm düşüncesini besleyen en önemli yazılı kaynak kuşkusuz Kur’ân’ı Kerim’dir. Hz. Peygamber’in risâleti ve nübüvveti süresince sosyal gelişmelere ve ihtiyaçlara paralel olarak âyet âyet, sûre sûre indirilen Kur’ân âyetleri,<sup>1</sup> ilk muhataplarının kolaylıkla anlayabileceği bir dil ile nazil olmuştur.<sup>2</sup> Kur’ân sosyal yaşamda bireylerin ihtiyaç duyduğu amelî, ahlâkî ve hukukî ilkelerin yanı sıra bir müminin inanması gereken temel esasları da belirlemiştir. Kur’ân’ın ilk muhatabı ve onu insanlığa ulaştıran elçisi olarak Hz. Peygamber de Kur’ân’ı eksiksiz nakletmiş ve olduğu gibi insanlığa ulaştırmıştır.

Hz. peygamber hayatta iken İslâm toplumu vahiyle yönlendirilmiş ve Allah’ın Peygamberine indirdiği emir ve buyruklarla yönetilmiştir.<sup>3</sup> Sahabe de Kur’ân’ı bizzat vahye mazhar olan Hz. Peygamber’den dinleyerek öğrenmiş ve Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve âhiret hayatı ve halleri gibi metafiziğe dair bilgileri içeren âyetlerin mana yönünden ne ifade ettiğini kavramış ve bu konuda herhangi bir sorunla da karşılaşmamıştır. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber’in sağlığında sahabe Kur’ân’a olduğu gibi iman etmiştir. Böylelikle de Hz. Peygamber hayatta iken Kur’ân’ın anlaşılması hususunda bir sorunla karşılaşmamıştır. Yine bu dönemde İslâm toplumunun bütünlüğünü etkileyebilecek siyâsî bir sorun da yaşanmamıştır. Her ne kadar insanın anlam arayışının bir sonucu olarak küçük çapta bazı sorunlar yaşanmış olsa da bu sorunlar inen âyetlerle ya da Hz. Peygamber’in müdahalesi ile o anda çözüme kavuşturulmuştur.<sup>4</sup> Ancak Hz. Peygamber’in vefatını takip eden tarihî süreçte siyâsî ve fikrî alanda önemli gelişmeler olmuştur. Her şeyden önce Müslümanlar, Hz. Peygamber’in sağlığında alışık oldukları siyâsî birliği sağlamada ve bu birliği sürdürmede güçlüklerle karşılaşmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber’in vefatının hemen akabinde İslâm toplumunun iç dinamiklerinin

<sup>1</sup> Kur’ân’ın parça parça indirdiğine dair âyetler için bk. İsrâ,17/106;İnsan,76/23.

<sup>2</sup> Bk.Yûsuf, 12/2; Ra’d, 13/37; İbrâhim, 14/4; Nahl, 16/103; Tâhâ,20/113; Şuarâ, 26/195; Sâd, 38/28; Fussilet, 41/3,44; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3.

<sup>3</sup> Fauzî M. Najjar, “Siyasa in Islamic Political Philosophy”, *Islamic Theology and Pbbilosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, 1984, s. 92.

<sup>4</sup> İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s.13.

ürettiği bir takım iç sorunlarla yüzleşme sürecine girilmiştir. Bu süreçte Müslümanlar, özellikle sosyal, siyasî ve dinî temellere dayalı olarak ortaya çıkan sorunların çözümünde zor anlar yaşamışlar ve bir anda tecrübi birikimleri ve akli olgunlukları ile baş başa kalmışlardır. Diğer bir deyişle Müslümanlar arasında ortaya çıkan sorunların çözüm odağı olan Hz. Peygamber'in yokluğu ve vahyin de kesilmiş olması, İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni sorunların çözümünü hayli güçleştirmiştir. Köklü bir çözüm üretilemeyen bir takım siyâsî ve fikrî sorunlar kısa sürede toplumunun geneline yayılmış ve Müslümanlar siyâsî ve fikrî planda bir kırılmanın eşiğine gelmiştir.

Ancak, Hz. Peygamber'in yokluğunun ilk günlerinde Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk siyâsî ve fikrî ihtilâflar hiçbir zaman İslâm dininin temel ilke ve prensiplerine yönelmemiştir; Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi ve kulu olduğu, Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğu ve hiçbir değişikliğe uğramadığı, âhiret inancı gibi, dinin özünü ve inanç esaslarını oluşturan temel ilkelerde herhangi bir fikir ayrılığı yaşanmamıştır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk tartışmaların en karakteristik özelliği de yaşanan fikir ayrılıklarının daha çok dinin temel ilke ve prensiplerinin dışında kalan bir takım ayrıntılarda görülmesidir.<sup>5</sup> Biz de, bu makalede Hz. Peygamber'in vefatını izleyen süreç içerisinde, İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan ilk fikrî tartışmalara paralel olarak gelişme kaydedip, özellikle dinin inanç boyutunu tehdit eder hale gelen düşünce akımlarına karşı dinin savunusunu üstlenen bir ilim alanı olan kelâm ilminin bir disiplin olarak doğuşuna imkân hazırlayan belli başlı faktörleri konu edineceğiz. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vefatını takiben ortaya çıkan ilk kelâmî tartışmaların nasıl ortaya çıktığı ve ne şekilde geliştiği bizim için merak konusudur. Diğer bir deyişle sanıldığı gibi, İslâm kelâmı, ilk fetih hareketlerinin ardından İslâm coğrafyasının sınırlarının kuzey bölgelere doğru genişlediği bir dönemde, özellikle yabancı din<sup>6</sup>, kültür ve düşünce sistemleriyle kurulan sıcak temasın bir sonucu olarak mı doğmuştur? Daha özel bir deyişle kelâm ilmi, doğuşunu ve tarihsel süreç içerisinde dinî bir düşünce sistemi halini almasını neye burçludur?

## I. Politik Sorunlar ve Fikir Ayrılıkları

Kur'an, çok tanrılı bir din anlayışının egemen olduğu bir toplumda tevhid inancının yanı sıra âhiretin varlığını da güçlü bir şekilde vurgulayarak her

<sup>5</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda Siyasî, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev.: H. Karakaya - K. Aytakin, İstanbul, 1993, s. 13

<sup>6</sup> Sıfatlar konusunda İslâm Kelâmı'nın Hıristiyan teolojisine bağlı olarak şekillendiğine dair bir değerlendirme için bk., H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001. s. 105-106

bakımdan iyi ve âdil bir toplumun temellerini atmıştır.<sup>7</sup> Eşsiz ve benzersiz bir ilâh tasavvuru ortaya koyan Kur'ân, dünyevî yaşamda iman ile birlikte pratiğe yani salih amele de büyük önem vermiştir.<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in risâleti süresince de bu kriterler İslâm toplumunun en karakteristik ve belirgin özelliğini oluşturmuştur. Allah'a ve Peygamberine koşulsuz bir teslimiyetle bağlılık gösteren ilk Müslümanların yönetim işini ise bizzat Hz. Peygamber üstlenmiştir. Hz. Peygamber'in sağlığında İslâm toplumunda siyâsî açıdan yönetim zaafı da olmamış ve bu konuda hiçbir sorun yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ise İslâm toplumunun karşılaştığı ve çözmek zorunda kaldığı ilk ciddi sorun da yönetim sorunu olmuştur.<sup>9</sup> Hz. Peygamber'in daha cenazesi kaldırılmadan kimin halife/yönetici olacağı tartışılmaya başlanmıştır.

Hz. Peygamber, vefatına yakın son günlerinde namaz kıldıramayacak kadar hastalığı artmış ve namazı kıldırma görevini Hz. Ebû Bekir'e vermiştir.<sup>10</sup> Hz. Peygamber, sahabe içerisinde Hz. Ebû Bekir'i bu iş için liyakatli görüp görevlendirmesinin dışında, kendisinden sonra İslâm toplumunun başına idareci olarak kimin geçeceğine dair hiçbir işaret bırakmaması farklı oluşumlara zemin hazırlamıştır. Nitekim, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından İslâm toplumunun yönetimine talip birden çok oluşum kendiliğinden ortaya çıkmıştır;<sup>11</sup> hicretten önce, Mekke'nin inanç ve ibadetleri yaşama bakımından, bir Müslüman için, yaşanmaz duruma gelmesinin ardından Hz. Peygamber'e ve onun arkadaşlarına kucak açan ve koşulsuz olarak her zaman onların yanında yer alan Medineli Müslümanlar, daha Hz. Peygamber'in nâsı toprağa verilmeden Sa'd b. Ubâde'nin başkanlığında, Benî Sakife denilen yerde toplanmış ve kendilerinden birini halife seçmek istemişlerdir.<sup>12</sup> Ancak bu durum, İslâm toplumunun birliğine ve geleceğine bir tehdit olarak algılanmıştır. Nitekim bu durumdan haberdar olan sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer vakit kaybetmeden toplantının yapıldığı yere gelmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in burada yaptığı anlamlı ve tüm Müslümanları kucaklayıcı konuşmasının ardından, toplantının havası değişmiş ve durum farklı yönde gelişmiştir. Diğer bir deyişle Ensâr, Hz. Ebû Bekir'in konuşmasıyla ikna olmuş ve seçilen ilk

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1996, s. 119.

<sup>8</sup> İman ile salih amelin birlikte zikredildiği bazı âyetler için bk. Nûr 24/55, Mâide 5/69, En'am 6/158.

<sup>9</sup> M. Said Hatiboğlu, "*Hilâfetin Kureysliliği*" *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1978, Sayı: XXIII, s.121-213, , s. 156.

<sup>10</sup> Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Kahire, 1357/1939, II/439; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Me'arife, I-II, Beyrut 1975, I/ 24.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebîr*, (I-IX), Leyden 1322, III/ 182; Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyâsî Krizin Teolojik Yansımaları" *Kelâm Araştırmaları*, 4 : 2 (2006) , s. 6

<sup>12</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/ 24.

halifenin Kureyş'ten biri olması gerektiğine ve Hz. Ebû Bekir'in de bu makam için en ehil kimse olduğuna kanaat getirmiştir. Neticede, Hz. Ömer'in de teşviki ile Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti bu toplantıda kararlaştırılmıştır.<sup>13</sup> Ancak bu konuda çok farklı görüşler ve değerlendirmeler olsa da esasında ilk halifenin seçiminde Hz. Peygamber'in bir direktifi ya da herhangi yazılı bir vasiyetinin olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde ise Hz. Ömer'in etkin rol oynadığı<sup>14</sup> ve İslâm toplumunun birliği, beraberliği ve geleceği göz önünde bulundurularak ortak aklın gereği olarak ilk halifenin Kureyş'ten birinin olması gerektiği sonucuna varıldığı görülmektedir.<sup>15</sup>

Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi esnasında halifenin Kureyş'ten olması gerektiği ve Hz. Ebû Bekir'in de bu iş için en ehil kimse olduğu şeklindeki anlayışın temelinde ise, seçilecek olan halifenin farklı kabile ve milletlerden oluşan İslâm toplumunu bir arada tutabilecek güçlü bir kişiliğe sahip karizmatik bir lider olması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Bu bağlamda ilk halife olarak niçin Hz. Ebû Bekir'in tercih edildiği ve süreç içerisinde hilâfet merkezli olarak cereyan eden siyâsî ve fikrî tartışmaların geri planını bilmekte yarar vardır. Bunun için de öncelikle Arap toplumunun İslâmiyet'in doğuşundan önceki siyâsî ve sosyo-kültürel durumunu iyi tahlil etmekte yarar vardır. Öyle ki, İslâm öncesi Araplar, tek başına bir devlet olma geleneğini henüz elde edebilmiş bir toplum değildi. İslâm öncesi Arap kabileleri birbiriyle sürekli çatışma içinde olan birçok kabileden oluşan topluluklardan oluşuyordu. Küçük topluluklardan oluşan bu kabilelerin o günün şartlarında en büyük sorunu güçlü kabilelere karşı kendi varlıklarını sürdürebilmeleridir.<sup>16</sup> Arap toplumunda kabilecilik büyük önem taşımakla birlikte bir kabilenin yönetim işini tek kişi elinde bulundurmamaktadır. Kabileler, genellikle kabilenin ileri gelenlerinden oluşan bir danışma meclisi ile yönetilir ve kabilelerin ileri gelenleri de daha çok bir aracı, sözcü ya da danışman gibi davranır ve kabileyi oluşturan çeşitli guruplar arasında barış ve huzuru teminden sorumlu olurdu. Arap toplumlarında şehirleşme gözlenmekle birlikte şehir yaşamından uzak vahalarda ve geniş çöllerde yaşayan çok sayıda Arap kabilesi de vardı. Kırsal bölgelerde yaşayan ve Bedevî olarak adlandırılan bu küçük Arap kabileleri yaşadıkları sosyal ve çevresel şartlardan kaynaklanan bir takım özelliklere sahipti. Bu özellikleri ile

<sup>13</sup> eş-Şehristânî, *age*, I/24;İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*,(I-II), Matbaatu'l-Umme, Mısır, 1328, s.8.

<sup>14</sup> Hz Ömer'in konuyla ilgili şu ifadesi oldukça dikkat çekicidir; “Hz.Peygamber Ebû Bekir'i dininiz için (namaz) seçtiyse, biz niçin dünyamız için (halifelik) seçmeyelim?” İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebîr*, I/183; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/ 9.

<sup>15</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Terc: Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 1997, s. 272. İslâm tarihinde Sakife Hadisesi olarak bilinen bu olaya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1979, II/325-332.

<sup>16</sup> M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, I/86-87.

de şehir kültürüyle barışık bir şekilde yaşamlarını sürdüren Arap kabilelerinden farklılık gösterirlerdi.<sup>17</sup> Diğer bir deyişle Bedevî Araplar genellikle sert mizaçlı, yalnızlığı seven ve kendi bağımsızlıklarını her şeyin önünde tutan bireylerden oluşurken, şehir yaşamına alışmış Arap kabilelerinde ise daha çok kabileler arasında var olan anlaşmalara sadık kalma ve ittifak içinde yaşama arzusu hâkimdi. Nitekim Kur'an'da da adı zikredilen ve şehirleşmenin hâkim olduğu bir bölgede varlık gösteren Kureyş kabilesi, birkaç kabileden oluşan organize ve Arap toplumu üzerinde saygın ve etkin bir yeri olan bir topluluktur.<sup>18</sup> Bu topluluk küçük kabilelerin ileri gelenlerinden ve kabile reislerinden oluşan bir danışma kuruluyla yönetilmekteydi. Bu küçük grupları bir araya getiren tek şey ise güvenlik meselesiydi.<sup>19</sup> İslâmiyet'in doğuşu ve yayılışı ile birlikte İslâm öğretisi, Arapların bu hayata bakış tarzlarını etkilemiş ve onların geleneksel bir kültür halini almış yaşam biçimlerinde köklü değişiklikler meydana getirmiş ve yönetim anlayışlarını etkilemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen süreçte kabilecilik anlayışı, yerini bütünüyle İslâm toplumunun birliği ilkesine bırakmıştır.

Bu konuda Kur'an'ın yönetici seçiminde önerdiği temel kriterlere de göz atmakta yarar vardır. Her şeyden önce Kur'an'da, ilk halifenin seçimi sırasında söz konusu olan halifenin Kureyş'ten olması ya da onun belirli bir kabileye mensup olması gerektiğine dair herhangi bir işaretin bulunmadığını söylemek gerekir. Kur'an'da toplum içinde imtiyazlı ve belirli görevlere gelmenin temel kriteri bilimsel liyakat ve bilimsel ehliyettir. Kur'an'ı en iyi bilen en âlim ve dolayısıyla en liyakatli ve en ehliyetli kimsedir. Kur'an'a göre Hz. Peygambere kan bağı ile bağlı olmak ya da onun kabilesinden biri olmak halife seçilmek için bir ölçü de değildir. Kur'an işin ehline verilmesinden yanadır. Kur'an idarecilerin de âdil olması gerektiğinden söz etmektedir:

*“Allâh, size amânetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder. Allah size böylece ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu, Allâh, işiten, görendir.”*<sup>20</sup>

*“Ey inananlar, Allah için adâletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adâletten saptırmasın. Âdil davranın, takvâya uygun olan budur. Allâh'tan korkun, kuşkusuz Allah yaptıklarınızı haber almaktadır.”*<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği şekliyle İslâm öncesi Arap toplumunun karakteristik özellikleri için bk. Al-i İmrân, 3/154; Mâide, 5/50; Ahzâb, 33/32,33; Feth, 48/26.

<sup>18</sup> M.G.S. Hodgson, *age*, I/93.

<sup>19</sup> Abdülkerim Özaydın, “Arap” mad. DİA, III/321; Mustafa Çağrıncı, “Asabiyyet”, mad., DİA, III/453; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ablâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 84-85.

<sup>20</sup> Nisâ 4/58.

Kaldı ki Allah, toplum içinde kimlerin seçilmesi ile ilgili vasıfları belirtmiş ve “*Allah dilediğini yaratır ve sizin için en hayırlı olanları seçer*”<sup>22</sup> diyerek Kur’ân’da seçilen kişilerin, seçilmesi gerektiğini belirtmiştir. Öyleyse Hz. Peygamber’den sonra İslâm toplumunu yönetecek kişinin önce Kur’ân’da aranması gerekiyordu. Çünkü İslâm’ın ruhu, her konuda Kur’ân’a müracaat etmeyi gerektiriyordu. Ancak muhtemelen İslâm toplumunun siyasî birliğinin sekteye uğrayabileceği endişesi, halife seçiminin kısa bir süre içerisinde gerçekleştirilmesini zorunlu hale getirmiş ve Hz. Peygamber’in daha nâşî toprağa verilmeden kimin halife olacağı belirlenmiştir. Dolayısıyla da bu konuda Kur’ân’ın önemle üzerinde durduğu temel ilke kavmiyetçiliği ve ırkçılığı esas almayan<sup>23</sup> sadece ortak değerler temelinde bir kardeşliğin tesisidir.<sup>24</sup> Dolayısıyla Benî Sakîfe toplantisında benimsenen yönetim şeklinin İslâm dininin temel ilke ve kurallarından çıkarılan ya da Hz. Peygamber’in direktifleri doğrultusunda şekillenen bir yönetim tarzı olmadığı söylenebilir.

İslâm düşünce tarihinde hilâfet ile ilgili tartışmalar, ilk halifenin seçimiyle sona erdirilmemiştir. Diğer bir deyişle hilafet meselesi, müesseseleştirilip bir kuruma dönüştürülmemiştir. Hz. Ebû Bekir’in halife olarak ilan edilmesi, ilk bakışta toplumun genelinde bir rahatlama sağlamış gibi görünse de esasında ilk halifenin seçiminde çekimser kalanlar olduğu gibi, Hz. Ebû Bekir’in hilafetine itiraz edenler de olmuştur. Nitekim Benî Sakîfe’de Ensâr’ın Hz. Ebû Bekir’e biat etmesinin ardından mescitte yapılan biat, insanların arzu ve istekleri ile gerçekleşmiş olsa da Ensâr’ın ileri gelenlerinden Sa’d b. Ubâde bu biate katılmamıştır.<sup>25</sup> Yine o esnada Hz. Peygamber’in emri gereği onun defn işleri ile ilgilenen ve onun mezarı başında bekleyen Hz. Ali de mescitte gerçekleşen biatte bulunamamıştır. Hâşimoğullarından bir gurup ile Ümeyyəoğullarından Ebû Süfyan da ilk halifeye biatlerini geciktirenler arasındadır.<sup>26</sup> Hatta, Sa’d b. Ubâde’nin Kureys’ten birinin halifelğine karşı çıktığı ve ömrünün sonuna kadar bu anlayışını sürdürdüğü rivayet edilmektedir. Hz. Ebû Bekir’in ölmeden önce, kendi yerine, sert mizacı ile bilinen Hz. Ömer’i bırakması da ilk anda tepkiyle karşılanmıştır. Onun sert mizaçlı kişiliği halife olmasına engel olarak görülmüştür. Ancak, Hz. Ebû Bekir’in “Eğer Rabbim kıyamet gününde bunu sorarsa onların en iyisini bıraktım derim”, sözü üzerine bu sorun çözülmüş ve Hz. Ömer’in halifelği genel kabul görmüştür. Hz. Ömer’in halife olarak seçiminde izlenen yöntem şekli, henüz halife seçiminin temel ilke ve kurallarının

<sup>21</sup> Mâide 5/8.

<sup>22</sup> Kasas 28/68.

<sup>23</sup> Bakara 2/ 124, Al-i İmran 3/68, 139, Hûd 11/45, 46.

<sup>24</sup> Hucurât 49/10, Haşr 59/9.

<sup>25</sup> et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mulûk*, II/459.

<sup>26</sup> eş-Şehristânî, *age*, I/24.

belirlenmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Öyle ki Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi farklı olduğu gibi, Hz. Ömer ve daha sonraları Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halife seçilmelerinde farklı stratejiler izlenmiştir; Hz. Ömer, ölümünden önce Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi kendi yerine birini halife tayin etmemiştir. Hz. Ömer, halifenin seçim işini vasiyeti doğrultusunda altı kişiden oluşan şuraya bırakmıştır.<sup>27</sup> Hz. Ömer'in seçtiği şûra üyeleri de kimin halife olacağı hususunda görüş birliğine varamamışlar ve nihayetinde Hz. Osman'ın hilafeti, uzun süren tartışmaların ardından oy çokluğuyla kararlaştırılabilmektedir. Dolayısıyla ilk üç halifenin seçiminde izlenen farklı usul ve stratejiler o dönemde İslâm toplumunun yönetici seçiminde henüz müesseseleşmiş bir yapıya kavuşmadığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra üçüncü halife olarak seçilen Hz. Osman'ın 12 yıl süren hilafetinin son altı yılı, siyâsî ve fikrî tartışmaların kaynaklık ettiği birçok kelâmî soruna sahne olmuştur. Hz. Osman bu dönemde siyâsî otoritesini kaybetmeye başlamıştır. Devletin önemli görevlerine gelmede aranan ehliyet ve liyâkat şartının, bu dönemde pek dikkate alınmaması ve daha az liyâkatli kişilerin önemli görevlere getirilmesi İslâm toplumunda siyâsî iktidara karşı ilk fitneyi ateşlemiş ve halkın yönetime karşı olan saygısını azaltmıştır.<sup>28</sup> İslâm toplumu, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde alışık olduğu dirâyetli ve güçlü bir halifenin yönetimini, bu dönemde arar duruma gelmiştir. Öyle ki Hz. Osman'ın yumuşak karakterli yapısından yararlanan yakın akrabaları, yöneticilikte liyâkat ve ehliyet sahibi olmadıkları halde, yönetimde önemli görevlere gelmişlerdir. Kısa sürede siyâsî iktidarı kendi istekleri doğrultusunda yönlendirebilecek bir güce erişmişlerdir. İslâm'ın önem verdiği hak ve adaletten uzaklaşan bu idarecilerin halkı kışkırtıcı adaleti yanılıcı tarzda bir tavır içinde olmaları ise İslâm toplumunda yönetime karşı daha sert muhalefetin doğmasına ve kabilecilik fitnesinin daha da güçlenmesine neden olmuştur.<sup>29</sup> Nitekim üst üste binen ve bir çözüm üretilmeyen siyâsî sorunlar, bir iç isyanla sonuçlanmış ve Hz. Osman'ın şehid edilmesine neden olmuştur. Ancak Hz. Osman, şehid edilmeden önce, Medine'de kırk gün, kuşatılan evinde muhasara altında kalmıştır. Bu esnada özellikle Ensâr'ın ve sahabeden ileri gelenlerin suskun kalması ve Hz. Osman'a yeterince destek çıkmamaları oldukça manidardır.<sup>30</sup> Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından İslâm toplumunun yönetim sorunu daha da karmaşık bir hal almıştır. Hz. Osman'a isyan edip onu öldürenler bu kez Hz.

<sup>27</sup> et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, II/238; Ebû Ya'kub el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, tahk.: Abdu'l-Emir Mühenna, Beyrut, 1413/1993, II/55.

<sup>28</sup> İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, s.17.

<sup>29</sup> eş-Şehristânî, *age*, I/23-32; Ahmet Akbulut, *Sababe Dönemi İktidar Kaygısı*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001, s. 141; İsa Doğan, *age.*, s. 28.

<sup>30</sup> el-Yakubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, II/73.



Ali' ye itaat edip onu hilafete getirmişlerdir. Ancak Hz. Ali'nin halifelğinde ısrar edenler, daha sonra "hakem olayı"ndan dolayı Hz. Ali'ye de isyan edecek ve ondan ayrılacaklardır.

İslâm toplumunun yönetimine Hz. Ali'nin getirilmesinin Müslümanlar arasında baş gösteren siyâsî çekişmeleri sonlandıracağı umulmuştur. Ancak başlangıçta yüzeysel görünümde olan siyâsî ve fıkri çekişmeler Hz. Ali'nin hilafeti döneminde daha da derinleşmiş ve İslâm toplumu, siyâsî kaosa doğru hızla sürüklenmiştir. Bu dönemde "*kelâm ilmi*"nin de bir disiplin olarak doğuşuna imkân hazırlayan önemli siyâsî gelişmelerden biri, ne Hz. Peygamber'in risâleti döneminde ne de ilk üç halife döneminde rastlanan iç savaşlardır. Hz. Ali'nin halife seçilmesinin ardından Hz. Osman'ın katillerinin yakalanıp adalete teslim edilmesi ve yargılanması meselesi, Hz. Ali'yi güç durumda bırakmış ve onun hilafetine yönelik güçlü bir muhalefete temel dayanak olmuştur. Bu soruna bağlı olarak bir taraftan Hz. Aişe'nin öncülük ettiği ve İslâm toplumunda saygın bir yeri olan Talha ve Zübeyir gibi sahabîlerin de desteklediği sert bir muhalefet baş göstermiştir. Diğer taraftan ise Hz. Osman'ın yakın akrabası olan Şam valisi Muaviye de boş durmamış, Hz. Osman'ın katillerinin yakalanmamasını bahane ederek, Hz. Ali'nin halifelğine karşı olan tutumunu sertleştirmiştir. Her iki muhalefet de doğrudan Hz. Ali'nin hilâfetine odaklanmış ve İslâm toplumu, daha çok siyâsî nedenlerin öncülük ettiği, bir kamplaşmaya ve toplumsal bir kırılmaya doğru sürüklenmiştir. Siyâsî krizlerden Hz. Aişe'nin öncülüğünde gelişen muhalefet kanlı bir iç savaşla sonuçlanmıştır. Tarihe "Cemel savaşı" adıyla geçen bu tarihî olayda, bir çok sahabe hayatını kaybetmiştir.<sup>31</sup> Daha sonra Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı hasmane tutumu da kanlı bir iç savaşla sonuçlanmıştır. İslâm tarihine "Sıffin savaşı" adıyla geçen bu iç savaşta da aralarında sahabîlerin bulunduğu çok sayıda Müslüman yaşamını yitirmiştir.

Cemel ve Sıffin savaşlarının sonuçları İslâm toplumunda derin yaralar açmıştır. Bu iç savaşların sonuçları sadece siyâsî bölünme ve parçalanma ile sınırlı kalmamıştır. Toplumsal ve siyâsî nedenlerin rol oynadığı bu iki iç savaşın sonucunda, İslâm toplumunda fırkalaşmaya yol açacak olan akidevî tartışmalar başlamıştır. Öyle ki, Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin savaşı'nda çok sayıda insanın ölümü büyük günah işleyeninin durumunun hükmen ne olduğunu daha açık bir şekilde gündeme getirmiştir. Yine Sıffin savaşı esnasında tahkime gidilmesi, Allah'ın hükmünün dışında bir insanın hükmüne rıza gösterildiği gerekçesiyle eleştirilmiş ve dinden çıkma sebebi olarak görülmüştür. Öyle ki, Muaviye'nin bir savaş hilesi olarak Kur'ân sayfalarını savaş esnasında mızrakların ucunu taktırması, Hz. Ali taraftarları arasında bölünmeye neden olmuş ve savaşın devamı konusunda tereddütler oluşmuştur. Hz. Ali taraftarları

<sup>31</sup> M. Said Hatipoğlu, *agm.*, s.195.

arasındaki bu ilk bölünme sinyalleri bir ateşkesi zorunlu hale getirmiş ve sorunun çözümü için tahkime gidilmiştir. Her ne kadar Hz. Ali tahkime gidilmesini karşı tarafın bir savaş hilesi olarak görüp karşı çıkmış olsa da, kendi taraftarlarından gelen baskılar,<sup>32</sup> ona ikinci bir seçenek bırakmamıştır. Hz. Ali kendisini temsilen seçilecek hakemin seçimi konusunda da baskı altında kalmıştır. Kendi taraftarlarından bir grubun öne sürdüğü Ebû Musa el-Eş'arî'nin hakem olmasına istemeyerek rıza göstermiştir. Ancak Ebû Musa el-Eş'arî, Muaviye'nin kendilerini temsilen belirlediği Amr b. As karşısında zayıf duruma düşmüştür. Nitekim Ebû Musa el-Eş'arî, görevi gereğince Hz. Ali'nin haklarını ve onun haklılığını savunmak yerine, hilafetten hem Hz. Ali'yi hem de Muaviye'yi uzaklaştırmanın arayışı içine girmiş ve hilafet sorununun, Hz. Ömer'in şûraya bıraktığı gibi, oluşturulacak bir şûra ile çözülmesi gerektiği fikrine kapılmıştır.<sup>33</sup> Amr b. As da bu durumdan yeterince faydalanmıştır. Amr b. As, Ebû Musa el-Eş'arî'den bu konudaki düşüncesini her iki tarafın huzurunda açıklamasını istemiştir. O da Amr b. As'ın da aynen kendisi gibi davranacağı beklentisiyle bu düşüncesini tarafların huzurunda açıklamış ve Hz. Ali'nin hilafet görevine son verdiğini ilan etmiştir. Ancak Amr b. As, Ebû Musa el-Eş'arî'nin beklentisinin aksine Muaviye'yi halife ilan etmiştir. Bu beklenmedik siyâsî gelişme Hz. Ali'nin taraftarları arasındaki huzursuzluğu daha da artırmış ve onları ikiye bölmüştür. Tahkimde ısrar eden Hz. Ali taraftarları, bu kez de, Muaviye ile savaşa devam edilmesi konusunda ısrarcı olmuşlardır. Ancak Hz. Ali, onların bu tekliflerini bu kez geri çevirmiştir. Buna karşılık ise onlar, Hz. Ali ve taraftarlarını küfürle itham ederek ondan ayrılmışlardır.<sup>34</sup> Hz. Ali'nin taraftarları arasında siyâsî bir gelişmenin neticesinde baş gösteren bu ilk fikrî ayrılıklar, siyâsî bir kamplaşmadan öte, daha sonra kelâmî birer düşünce ekolü haline gelen Haricîlik ve Şi'a'nın doğuşunun önemli bir aşamasıdır.<sup>35</sup>

Hz. Ali'den ayrılan Haricîlerin temel doktrini büyük günah işleyen bir grup ya da bir kimsenin içtenlikle pişman olmadığı sürece dinden çıktığıydı. Haricîlere göre, sadece Kelime-i Şahadet getirmek bir kimsenin Müslüman sayılması için yeterli değildi. İman doktrinlerinin bir sonucu olarak ameli imanın ayrılmaz bir parçası gören Haricîler, imanın ancak iyi ve doğru amellerle desteklendiği sürece geçerli olabileceğini düşünüyordu. Haricîler bu düşünceleri doğrultusunda büyük günah işlemeyi küfürle eşdeğer saymışlardır. Diğer bir deyişle Haricîler iyi ve doğru amelleri, imanın bir cüz'ü olarak kabul

<sup>32</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/197.

<sup>33</sup> et-Taberî, *Taribu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, IV/51.

<sup>34</sup> Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdırrahman, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehbli'l-Hevâ ve'l-Bîdea*, neşir: M. Zahid el-Kevserî, Bağdat 1388/1968, s.50.

<sup>35</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985, s. 2.

etmişlerdir.<sup>36</sup> Buna göre günahkâr bir mü'min tevbe etmediği sürece âhiret gününde kafirlerle aynı muameleyi görecektir onlarla birlikte ebedi olarak cezalandırılacaktır.<sup>37</sup> Haricîler, büyük günah işlemeyi dinden çıkmak için yeterli bir sebep olarak gördükleri bu anlayışlarını pratikte de göstermişlerdir. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyâsî sorunların hakem ile çözülmesinde ısrar ettiklerini ancak daha sonra bu kararlarından dolayı hata ettiklerinin farkına vardıklarını ve tevbe ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Benzer bir şekilde Hz. Ali ve tahkimi kabul eden herkesin de kendileri gibi, tevbe etmeleri gerektiğini ısrarla savunmuşlardır.<sup>38</sup> Hâricîler bu düşüncelerini sadece tahkîm olayına rıza gösteren ve bu olayda yer alan kimselerle de sınırlanmamışlardır. Daha sonraları büyük günah işleyen her mü'mini bu kapsama dâhil etmişlerdir.

Haricîlerin aşırı idealizmlerinden kaynaklanan diğer bir prensipleri ise onların İslâm'ın temel ilkeleri arasında saydıkları cihad anlayışlarıydı. Haricîler bu konuda orta yolun aksine, Kur'an'ın "Emr bi'l-maruf ve nehy an'il münker" emrini doğruyu kılıçlarla koruma şeklinde anladılar. Bu ilke de onları yaşadıkları coğrafyada siyâsî yönetime karşı sürekli isyana sevk etmiş ve kendilerinden olmayan herkese, doğruluk ve İslâm adına hoşgörüsüz davranmaya ve aşırılığa varan bir tavır sergilemelerine neden olmuştur.<sup>39</sup> Haricîlerin yönetimle sürekli çatışma içinde olmalarının bir başka nedeni ise onların halifelîğin ya da yöneticiliğin temel kriteri olarak sadece dindarlığı ya da doğru karakteri belirlemiş olmalarıdır. Diğer bir deyişle Haricîler bir kimsenin renginden ırkından ya da nesebinden dolayı halife olmaktan geri kalamayacağı görüşündedir. Bu anlayış tarzı, hilafet hakkını Hz. Peygamber'in soyuna hasreden Şia'nın ve halifenin Kureys'e ait bir hak olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'in doktrinine aykırı bir inançtı. Haricîlerin bu tarz fikirleri de tarihî süreç içerisinde önemli kelâmî tartışmalara yol açmıştır. Ancak Haricîlerin düşünce sistemlerinde esas aldıkları savlar, ilk çıkışında doğrudan Kur'an'dan hareketle oluşturulan kelâmî düşünceler şeklinde gelişmemiştir. Haricîlerin genel düşünce sistemlerini oluşturan temel ilkeleri, daha çok onların içinde yer aldıkları siyâsî gelişmelerin bir uzantısı olarak doğmuştur. İlk aşamada siyâsî yaklaşımlarının bir ürünü olarak oluşan bu fikirler, daha sonraları Kur'an âyetleri ile temellendirilen bir anlayışa ve düşünceye dönüşmüştür. Bu bakımdan Haricîlerin fikir ve düşüncelerinin ortaya çıkış nedenlerinin iyi sorgulanması ve iyi anlaşılması gerekir. Nitekim İslâm düşüncesinde teşekkül eden birçok mezhep ya da

<sup>36</sup> Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi-Kelâm*, Beyrut ts, s. 389; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *Kitâbü 'Usûli'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346/1928, s. 249.

<sup>37</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/114.

<sup>38</sup> el-Bağdâdî, *Kitâbü 'Usûli'd-Dîn*, s. 291-292.

<sup>39</sup> İsa Doğan, *age.*, s. 249.

fırkanın ortaya çıkışında da çoğu zaman doğrudan nasların kendisi değil, siyâset, kişisel çıkar ve başkalarına karşı üstünlük sağlama arzusu gibi sübjektif nedenler etkili olmuştur.<sup>40</sup>

Haricîlerin siyâsî beklentilerinin bir sonucu olarak geliştirdikleri doktrinlerinden biri de “Büyük günah meselesine” ilişkin düşünceleridir. Tевbe etmeyenleri dinden dışlayan ve iman-amel birlikteliğini esas alan bu yaklaşım tarzı, tarihsel süreçte, farklı görüş ve düşüncelerin geliştirilmesine de imkân tanımıştır. Öyle ki Cemel ve Sıffin savaşları Müslümanlar arasında gelişen bir iç çatışma olmakla birlikte, sonuçları itibarıyla sadece birer tarihsel vakıa olarak kalmamıştır. Bu iç savaşlar neticesinde ölenlerin ve öldürülenlerin dinen hükmünün ne olduğu tartışma konusu olmuş ve bu konuda üretilen düşünceler ve ileri sürülen fikirler, İslâm toplumunda siyâsî ve fikrî ayrışmaların zeminini hazırlamıştır. Nitekim bu konu tarihsel süreçte Mu'tezile'nin bir düşünce sistemi şeklinde ortaya çıkmasında da belirleyici bir faktördür. Öyle ki Hasan el-Basrî'nin toplantılarına katılan Vâsıl b. Atâ, bu konudaki farklı düşüncelerinden dolayı Hasan el-Basrî'yi terk etmiştir.<sup>41</sup> Mu'tezile'nin kurucularından olan Vasil b. Atâ'nın Hasan el-Basrî'den ayrılığı sıradan bir ayrılıkla sınırlı kalmamıştır. Bu olay, İslâm düşünce tarihinde rasyonel yönü ile bilinen Mu'tezile'nin bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkışına ön ayak olmuştur. Her ne kadar Mu'tezile'nin başlangıcını Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyâsî çekişmelerde tarafsız kalan ve kendilerini ilim öğrenmeye ve ibadete adayan kimselere dayandıranlar olsa da, esasında bunu kelâmî manada bir düşünce ekolü olarak Mu'tezile'nin doğuşu ile ilişkilendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Mu'tezile, bir kelâm ekolü olarak ilk defa Vasil b. Atâ'nın (ö.131/748) büyük günah meselesinde Hasan el-Basrî'den ayrılışı ile gün yüzüne çıkmıştır. Daha sonraları da naslara bağlı olarak fikir ve düşünce üreten bir düşünce sistemi şeklinde gelişip, zamanla dönemin önemli bir kelâm ekolü haline gelmiştir.

Vâsıl b. Atâ'nın öncülük ettiği Mu'tezile mezhebi'nin beş temel esasından biri “el-Menzile beynel Menzileyn” dir. Bu ilkeye göre, büyük günah sahibi bir kimse ne Müslüman ne de kâfir olarak görülebilir. Bu durumda olan bir kimse iman ile küfür arasında orta bir yerdedir.<sup>42</sup> Haricîlerin büyük günah işleyenlerin durumuna ilişkin olarak ortaya koydukları indirgemeci din anlayışına karşılık, Mu'tezile'nin geliştirdiği bu ılımlı din anlayışı, her ne kadar Haricîlerde olduğu gibi, iman ile amel arasında bir ilişkiyi esas alsada, imanı olduğu sürece, büyük günah sahibi bir kimseyi din dışına itmemeştir. Mutezile büyük günah sahibi

<sup>40</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E Ruhi Fiğlah), Umran Yay., Ankara 1981, s. 5.

<sup>41</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/ 39-40.

<sup>42</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/48.

bir kimse için Haricîler'den farklı olarak yeni bir konum belirlemiştir; Büyük günah sahibi bir mü'mini imanla inançsızlık arasında bir yere yerleştirerek "fasık" olarak nitelendirmiştir. Diğer bir deyişle Mu'tezile'ye göre, bir mü'min büyük günah işlemekle dinden çıkmamaktadır. Ancak Müslüman ya da kâfir olarak da nitelendirilememektedir.<sup>43</sup> Bu durumda olan bir kimsenin yanlışlarından dönüp tevbe etmesi durumunda imanına tekrar kavuşması mümkündür.<sup>44</sup>

Büyük günah meselesine ilişkin tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkan üçüncü bir görüş ise ırcadır. Erken dönem İslam düşüncesinde ırca düşüncesi de halifenin seçimi meselesiyle ilişkili olarak meydana gelmiştir. Bu konudaki tartışmalara doğrudan dâhil olmaktan kaçınan Mürcie, her iki tarafın nihai hükmünü Allah'a havale etmiştir.<sup>45</sup> Diğer bir deyişle Haricîlerin ameli imanın bir parçası olarak görerek günahkâr her Müslüman'a yönelttikleri şiddete karşı, Mürcie ırca doktrinini geliştirmiştir. Mürcie'ye göre, iman amelden ayrıdır. İman için sadece kalbî tasdik yeterlidir.<sup>46</sup> İslâm düşünce tarihinde Mürcie'nin iman-amel ilişkisi konusundaki bu doktrini, Ehl-i Sünnet'in öncülerinden olan Ebû Hanîfe ve itikadî konularda onun izinden giden İmam Maturidî tarafından sürdürülmüştür. Ancak Ebû Hanîfe, Haricîlerde ve Selefîyede görüldüğü gibi ameli imanın gerekli şartlarından biri olarak görmez. Ebû Hanîfe'ye göre İman kalb ile tasdik ve dil ile ikrar'dan ibarettir. Ameller ise imanın bir gereğidir. Ebû Hanîfe bu yaklaşımı ile iman ile ameli birbirinden ayırır. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu anlayışını, bir Müslüman için sadece inancın yeterli olduğu ve amelın bir öneminin olmadığı şeklinde değerlendirmemek gerekir. Ebû Hanîfe'nin din anlayışı iyi incelendiğinde onun inanç ile birlikte amele de büyük önem verdiği ve imanın bir gereği olarak amele sarılmayı şart koştuğu görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin iman doktrinini doğru tahlil edebilmek için, onun yaşadığı dönemin özelliklerini de iyi bilmek gerekir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem, Haricîlerin büyük günah meselesinden dolayı kendi inançlarını kabul etmeyen herkesi din dışı ilan ederek şiddet uyguladıkları bir dönemdir. Haricîlerin iman-amel bütünlüğüne ilişkin doktrinleri İslâm toplumunu gerginliğe ve huzursuzluğa götürmüştür. Diğer bir deyişle bu dönemin karakteristik özelliği, en ufak bir günahdan dolayı artık her insanın kendi imanından şüpheye düştüğü, bir anlamda bir inanç bunalımı yaşadığı bir dönem olmasıdır. Dolayısıyla Mürcie'nin ve Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını,

<sup>43</sup> el-Bağdâdî, *Kitâbü'ü Sülü'l-d-Dîn*, s. 249.

<sup>44</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I, 48; el-Malatî, *age.*, s. 36-37.

<sup>45</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/139; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Hilâfî'l-Musallîn*, Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 229.

<sup>46</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/139; İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanîfe*, Kardeş Matbaası, Samsun 1992, s. 56.

Hâricîlerin kendi doktrinlerini şiddet ve baskıyla hâkim kılmaya çalıştıkları ve İslâm toplumunun siyâsî ve fikrî nedenlerden dolayı hızla bölünmeye doğru sürüklendiği o dönemin koşulları içinde ele almakta yarar vardır. Nitekim Hâricîler, başta Hz. Ali ve ona tabi olanlar olmak üzere, hakem olayına taraftar olan herkesi küfre düştüğü gerekçesiyle düşman ilan etmişlerdir. Bu anlayışlarının bir gereği olarak da şiddete başvurmaktan geri kalmayan Hâricîler, büyük günah sahibi bir kimsenin kanının akıtılmasında dahi bir sakınca görmemişlerdir. Bu durumda olan bir kimsenin malını helal saydıkları gibi, ona köle muamelesi yapmışlardır.<sup>47</sup> Bu koşullarda Mürcie'nin Hâricîlere bir tepki olarak geliştirdiği iman anlayışı esasında Sahabenin ileri gelenlerini din dışına itmekten kurtaran ve İslâm toplumunda büyük bir rahatlama sağlayan bir doktrin niteliğindedir.<sup>48</sup> Ancak bu anlayış, daha sonraları maksadından saptırılarak sadece imanı yeterli gören ve ameli önemsemeyen bir din anlayışına dönüştürülmüştür.

Hâricîlerin temel prensiplerinin yanı sıra Mu'tezilenin başta "el-Menzile beynel Menziletayn" olmak üzere düşünce sistemini oluştururken esas aldığı beş temel ilkesi ve Mürcie'nin iman-amel ilişkisinde orta yolu bulma çabaları iyi incelendiğinde, bu ilkelerin, o dönemin fikrî, siyasi, sosyal ve iktisadî olaylarından bağımsız konular olamadıkları rahat bir şekilde anlaşılabilir. Bu gün olduğu gibi geçmişte de siyâsî, sosyo-kültürel ve fikrî gelişmeler çoğu zaman dönemin düşünürlerini etkilemiştir. Diğer bir deyişle dönemin siyâsî ve fikrî koşulları bir şekilde düşünürlerin ortaya koyduğu ve geliştirdiği düşünce sistemlerine etki ederek, düşünce sisteminin yönünü ve tarzını belirler olmuştur. Nitekim Emevîler ve Abbasîler döneminde düşünce ekolleri ile dönemin siyâsî iktidarları arasında ya bir uzlaşma ya da bir sürtüşme her zaman var olmuştur. Öyle ki, her şeyi Allah'ın takdiriyle ilişkilendiren Cebriyye mezhebi, Emevîler döneminde siyâsî otoritenin desteğini arkasına alan ve bir dönem siyâsî iktidarın resmi ideolojisi haline gelen mezheplerden biridir. Yine doğuşunda bağımsız fikrî ve doktriner bir düşünce akımı olarak ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi de Abbasîlerin iktidara gelmesine destek vermiş ve bunun karşılığında da bir dönem Abbasî iktidarından destek görmüştür. Özellikle Abbasî Halifelerinden el-Me'mun döneminde, Mu'tezile mezhebi devletin resmi mezhebi konumuna yükselbilmiştir. Ancak Mu'tezile bu dönemde rasyonel temellere dayandığı düşünce sistemini daha da geliştirmek yerine dar bir çerçevede hareket etmiş ve karşıt görüşlere baskı ve şiddet uygulamıştır. Ahmed b. Hanbel gibi düşünürler, Kur'an'ın zaman içinde yaratıldığı görüşünü kabul etmedikleri için siyâsî iktidarın eliyle baskı ve zulüm görmüşlerdir. Abbasî iktidarının Mu'tezile'ye

<sup>47</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/114; Ahmet Akbulut, *age.*, s.237; el-Malatî, *age.*, s. 47.

<sup>48</sup> Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 209.

desteği de fazla sürmemiştir. Abbasî halifelerinden Mütevekkil, Mu'tezilî görüşleri terk etmiş ve Mu'tezile'den siyâsî desteğini de çekmiştir.<sup>49</sup>

## II. Nasların Farklı Şekilde Yorumlanması

Nesnel âlemde, akıl ve düşünce gücüne sahip bir varlık olarak kendi iradesi ile hareket edebilen tek varlık insandır. İslâm'ın temel başvuru kaynağı olan Kur'ân da insanın bu özelliklerine değer vermiştir.<sup>50</sup> Diğer bir deyişle Kur'ân, dünyevî yaşamda insanlığın mutluluğu için ihtiyaç duyulan temel ahlâkî değerleri ve inanç ilkelerini belirlemekle birlikte, insanı doğuştan sahip olduğu akli yeteneğini kullanmaktan da men etmemiştir. Özellikle Kur'ân Allah-insan, Allah-evren, İnsan-insan ilişkisi gibi, insanın hayat felsefesini ilgilendiren hususlarda insana bilgiler sunarken, insanı düşünmeye davet etmektedir. Diğer bir deyişle Kur'ân'a göre insana akli düşünme yeteneği verilmiş ve bu özelliğiyle de insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumuna yükseltilmiştir.<sup>51</sup> Yine insan için yeryüzü yaşanır bir hale getirilmiş ve göklerde ve yerde olan her şey de onun emrine ve hizmetine verilmiştir:

*“Allah, içinde gemilerin, emriyle akıp gitmesi, O'nun lütfünü aramanız ve şükretmeniz için denizi sizin hizmetinize verendir. Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından ( bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir. Elbette bunda düşünen bir topluluk için deliller vardır.”<sup>52</sup>*

Kur'ân insanların akılları kullanarak bilinçli bir şekilde hareket etmelerini ise şu ifadelerle dile getirmiştir:

*“...De ki: “Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?”<sup>53</sup>*

İslâm dini fikir ve vicdan özgürlüğüne de büyük önem vermiştir. İslâmiyet'in bu özelliği de Hz. Peygamber'in yokluğunda Müslümanların Kur'ân âyetlerini yorumlamalarının önünü açmış ve onları bir nevi cesaretlendirmiştir. Buna bağlı olarak da Kur'ân âyetleri üzerinde düşünme ve onları yorumlama faaliyeti başlamıştır. Ancak, her dilin kendine özgü özellikleri ve anlatım şekilleri vardır. Kur'ân'da ilk muhataplarının anlama ve kavramada pek zorlanmadığı, muhkem<sup>54</sup> âyetlerin yanı sıra, *“Her şeyin yönetimi Onun elindedir.”<sup>55</sup> “Onun iki eli de*

<sup>49</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/31; İsa Doğan, “İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1992, sayı: 6, s. 162-171.

<sup>50</sup> En'am 6/50

<sup>51</sup> Bakara, 2/30.

<sup>52</sup> Câsiye,45/12-13.

<sup>53</sup> En'am, 6/50

<sup>54</sup> “Ha-ke-me” künden türeyen “Muhkem” kelimesi, lügatte men etmek, geri çevirmek anlamına

*açıktır; dilediği gibi infak eder.*<sup>56</sup> “Rabbinin kararına kadar sabret; kesinlikle gözlerimizi önündesin.”<sup>57</sup> gibi müteşâbbih<sup>58</sup> yani anlamı kapalı ve yorumu açık âyetler de bulunmaktadır. Kur’ân’da doğru anlaşılmasında yoruma ihtiyaç duyan ve dilin inceliklerine vakıf olmayı gerektiren bu tarz ifadelerin varlığı da Kur’ân yorumunu ve tefsirini zorunlu hale getirmiştir.<sup>59</sup> Nitekim doğru bilgiyi elde etmenin aklî çabaya bağlı olduğu düşüncesinden hareket eden birçok İslâm düşünürü, başta müteşâbbih âyetler olmak üzere Kur’ân âyetlerini te’vilde fazla gecikmemiştir. Buna bağlı olarak da Kur’ân metni üzerinde bir düşünce faaliyeti başlamıştır. Ancak Kur’ân’ı iyi ve doğru anlamak, öncelikle, iyi bir dil bilgisinin yanı sıra zengin bir bilgi birikimini de gerektirir. Bütün dillerde olduğu gibi Kur’ân’ın dili olan Arapça da, bir lafızdan birden fazla anlam türetmeye ve farklı yorumlar elde etmeye elverişli bir dildir. Kur’ân’ı anlama konusunda ilk muhataplarının pek zorluk çekmediği bir takım mecaz yüklü ifadeler, özellikle İslâm coğrafyasının genişlediği ve İslâm toplumun etnik yapısının değiştiği bir dönemde, özellikle Arap diline sonradan vakıf olanlarda önemli bir sorun haline gelmiştir. Nitekim daha sonra üzerinde duracağımız Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan kelâmî ekollerin yanı sıra Arap toplumunun dışında yeterince Arap dili ve kaidelerine vakıf olmayan diğer toplumlarda bu husus oldukça belirgin bir şekilde açığa çıkmıştır. Ancak biraz sonra ilâhî sıfatlar konusundaki düşüncelerine değineceğimiz Mu’tezilî bilginler iyi bir dilci olmalarından ve rasyonel bir düşünce yapısına sahip olmalarından olsa gerek, çoğu zaman, Allah tasavvurlarında Müşebbihe ve Mücessime’nin düştüğü birçok hatadan uzak durabilmişlerdir.

İlk İslâm Kelâmcıları Kur’ân ve hadislerde kendilerine bir problem gibi gözüken bazı konularda fikir üreterek varlıklarını ortaya koymuşlardır. Nitekim ilk kelâmcıların Kur’ân’da açıklanması ve yorumlanması gereken bir konu olarak gördükleri önemli meselelerden biri, Allah’ın birliği ve O’nun sıfatlarıdır. Kur’ân’da Allah, tek, eşi ve benzeri olmayan bir varlık olarak tanımlanır.<sup>60</sup> Ancak Kur’ân’da Allah’ın birliğine sürekli vurgu yapılmakla birlikte Allah’a belirli sıfatlar da atfedilmektedir. Diğer bir deyişle Allah, insanda da gözlemleyebildiğimiz hayat, irade, kudret, semî, basar ve kelâm gibi bir takım

---

gelmektedir. Bk. İbn Manzur, *Lisani’l-Arab*, Beyrut 1956, XII/144.

<sup>55</sup> Yâsîn 36/83.

<sup>56</sup> Mâide 5/64.

<sup>57</sup> Tûr 52/48.

<sup>58</sup> “Şe-be-he” kökünden türeyen “Müşebbih” kelimesinin sözlük anlamı, benzemek, dengi olmaktır. Bk. İbn Manzur, *age.*, XIII/503.

<sup>59</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul 2000, s. 30.

<sup>60</sup> Tâhâ,20/14; Enâm, 6/116; Mâide 5/72,73.



insanî niteliklerle de vasıflandırılmıştır. Bu sıfatlar Kur'ân'da, bazen sıfat, bazen isim bazen de fiil formunda Allah'a izafe edilmektedir.

*“Rabb'inin sözü hem doğruluk hem de adâlet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, işitendir, bilendir.”*<sup>61</sup>

Kur'ân'da insanlarda gözlenebilen sıfatlara benzer sıfatların Allah'ın da bir vasfı olarak gözükmesi ilk kelâmcıları, bu sıfatların mahiyetinin ve Allah'ın zâtıyla ilişkisinin tam olarak ne olduğunu sorgulamaya götürmüştür. Diğer bir deyişle ilâhî sıfatlar Allah'ın zâtı gibi ezeli ise bu sıfatlar bazı durumlarda onun zâtından ayrı mıdır? Yoksa bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla özdeş midir? sıfatları, eğer Allah'ın zâtı'ndan ayırarak olursak O'nun birliği bozulacaktır. Bu durumda birden çok ezeli varlık olacaktır. Allah'ın bir ve değişmez özüne ezeli sıfatlar ilave edilmiş olunacaktır. Diğer taraftan eğer sıfatları Allah'ın zâtı ile aynı görecektir olursak bu durumda sıfatlar diye bir şey olmayacaktır.<sup>62</sup> Bu durumda da Kur'ân, Allah'ı var olmayan sıfatlarla nitelendirmiş olacaktır. Yine eğer Allah'ın sıfatları ezeli değilse bu durumda da, Allah onları yaratmış olmalıdır ki, yaratılmış sıfatlar da ancak Allah'ın yaratmasının bir parçası sayılabilirler ve ezeli bir varlığın sıfatları olamazlar.

Kur'ân bu altı sıfatın dışında Allah'ı bir takım antropomorfik ifadelerle de vasıflandırmaktadır. Diğer bir deyişle Kur'ân'da, Allah'ın insanda olduğu gibi bir yüze, ele ve göze sahip bir varlık olduğunu çağrıştıran hatta, Allah'ı bir taht üzerinde oturan cismanî bir varlık şeklinde vasıflandıran ifadeler yer almaktadır.<sup>63</sup>

*“Yalmız Rabbinin celâl ve ikrâm sâhibi yüzü bâkî kalacaktır”*<sup>64</sup>

*“O, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattı, sonra Arş'a kuruldu, (O) Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.”*<sup>65</sup>

Böylelikle de Allah'ın, bazı âyetlerde bu şekilde vasıflandırılmış olması eğer harfî harfine doğruysa bu durumda Allah, uzayda ve zamanda yer işgal eden Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının iddia ettiği anlamda, cismanî bir

<sup>61</sup> En'âm 6/115.

<sup>62</sup> Eş'ârî kelâmcılar sıfatları ilâhî zâta ilave bir şey olarak görmekle birlikte, sıfatları, ilâhî zattan bağımsız da görmezler. Eş'ârî kelâmcılarına göre , sıfatlar, ilâhî zat'ın ayrılmaz bir parçası değildir. Eş'ârîler bu görüşlerini: *“Sıfatlar Allah'ın ne aynısı ne de O'ndan başka bir şeydirler.”* sözleri ile dile getirmişlerdir. Bk., Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 160.

<sup>63</sup> Yâsin,36/8;Hûd,11/37; Kasas, 28/88; Furkan 25/59.

<sup>64</sup> Rahmân, 55/27.

<sup>65</sup> Furkan, 25/59.

varlık olmak zorundadır. Bütün cisimlerde parçalara ayrılabilmesine göre yine Allah'ın birliği ve O'nun zatının mükemmelliği bozulmuş olmaktadır.

Öte yandan Kur'an'da Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığı ya da hiçbir şeyin onun gibi olmadığını haber veren, "(O) gökleri ve yeri yoktan var edendir. Sizce kendinizden çiftler, hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. Bu(düzen içi)nde sizî üretiyor. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir."<sup>66</sup> mealinde bir âyet bulunmaktadır. Kur'an'da Allah'ın sıklıkla antropomorfik ifadelerle vasıflandırılmasına karşın bu âyet, açık bir şekilde, Kur'an'dan hareketle mükemmel bir insan şeklinde bir Allah tasavvuru oluşturmanın mümkün olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Diğer bir deyişle bu âyet, hiçbir yönüyle yarattıklarına tam olarak benzemeyen Allah'ın zâtı ve vasıflarını beşerî niteliklerden yola çıkarak kavramanın mümkün olmadığını ve bu şekilde Allah'ı vasıflandırarak Kur'an'da belirtilen antropomorfik ifadelerin anlaşılacağına işaret etmektedir.

İslâm düşüncesinde birbirine karşıt iki doktrin gibi görünen ve ilk kelâmcıların ilgilendiği konulardan bir diğeri ise insan iradesinin ilâhî kudretle ilişkisini konu alan hür irade ve kader ya da ilâhî takdir doktriniydi. Kur'an Aristoteles'te olduğu gibi ilk yaratma dışında yarattıkları ile ilişkisi olmayan bir ilâh anlayışını<sup>67</sup> değil, yarattıkları üzerinde tam olarak güç sahibi ve onlarla sürekli ilişkisi olan ve her an âleme müdahale eden bir Allah tasavvuru ortaya koymaktadır. Bu durumda insan ne derece kendi fiillerinde kudret ya da irade sahibi olacaktır? Sözelimi insan, inanma gücüne ya da Allah'ın emrine itaat edecek güce sahip midir? Kur'an'ın bazı âyetleri, gerçek anlamları dışında değerlendirildiğinde ilk bakışta anlaşılabilir anlamlarına uygun olarak, insanların bu güce sahip olmadıkları şeklinde bir anlam çıkarılabilmektedir.

*"Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz..."*<sup>68</sup>

Diğer taraftan Kur'an'da insanın inanç ve inançsızlıkta özgür olduğuna, Allah'ın, insanı inancı ve iyi amellerinden dolayı ödüllendireceğine ve inançsızlığından ve kötü fiillerinden dolayı da onu cezalandıracağına işaret eden bazı âyetler de bulunmaktadır.<sup>69</sup> Yine Kur'an'ın diğer bazı âyetlerinde de farklı bir yoruma imkân vermeden açık bir şekilde insanın kendi eylemleri üzerinde

<sup>66</sup> Şûrâ,42/11.

<sup>67</sup> Aristoteles'in tanrı tasavvurunda, tanrı ile nesnel âlem arasında kopuk bir ilişki söz konusudur. Aristoteles'e göre tanrı yaratmanın dışında nesnel âleme müdahale etmez. Bk. W.D.Ross, *Aristoteles*, (haz. Ahmet Arslan), E.Ü.B., İzmir 1993, s. 220; E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (çev. Mehmet Aydın), İzmir 1986, s. 32.

<sup>68</sup> Yunus,10/100.

<sup>69</sup> Kehf,18/30

bir güce ve iradeye sahip olduğu ve buna göre de ödüllendirilip cezalandırılacağı vurgulanmaktadır.<sup>70</sup>

*“Erkek veyâ kadınlardan her kim inanarak güzel işler yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğramazlar.”<sup>71</sup>*

Dolayısıyla Kur’ân âyetleri “bütüncül yaklaşım” tarzından uzak sadece tek taraflı düşünülerek yorumlandığında görünüşte birbiriyle çelişir gibi duran birbirine zıt zoraki ve yapay iki doktrin ortaya çıkarılabilmektedir. Bunlardan biri insan fiillerinin ve inançlarının Allah’ın kudreti ve iradesi ile belirlendiği şeklindeki cebrî anlayıştır. Diğeri ise insanların istedikleri her şeyi yapabilecekleri güce sahip oldukları ve kendi özgür iradeleri ile ortaya koydukları inanç ya da inançsızlığın ödül ya da ceza ile karşılık bulacağı düşüncesidir. Böylece burada, görünüşte çelişkili gibi gözükken bu durum nasıl açıklanabilirdi?

Bu konuda yorum yapan ilk düşünürler iki farklı doktrin geliştirdiler. Bunlardan birini ilk dönem kelâmcıları geliştirirken diğeri ise İslâm düşüncesinde gelenekçi olarak tanımlanan Kur’ân ve hadislerin sadece zahiri anlamlarını düşünce sistemlerinde esas alan bazı düşünürler ortaya koymuştur. Çelişkili gibi gözükken bu iki doktrinden birini kabul eden ilk kelâmcılar, doğru gördükleri doktrini aklî ve mantikî ilkelerle savunarak karşı bir düşünce gibi duran diğeri doktrini de doğru gördükleri doktrinle, daha uyumlu hale getirerek açıklamışlardır. Nitekim bu tarzda Kur’ân’ı yorumlayan kelâmcılardan ilk gurup Mu’tezilî düşünürlerdir. Mu’tezilî düşünürler, Kur’ân’da doğru anlaşılmasında yoruma ihtiyaç duyan müteşâbih âyetleri, muhkem âyetlerin ve aklın yardımıyla açıklamaya çalıştılar.<sup>72</sup> İslâm dininde tevhid ilkesinin dinin en temel özelliği olduğunun farkında olan bu kelâmcılar, Kur’ân’da Allah’ın birliği ilkesine gölge düşürecek hiçbir ifadenin bulunmadığı düşüncesinden hareketle, Kur’ân’da zikredilen ilâhî sıfatları te’vil ederek anlamlandırma ve açıklama yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla da Mu’tezile’nin ilâhî sıfatlar meselesinde esas aldığı ilke Allah’ın birliğini koruma ve O’nun birliğine zarar verecek bütün unsurları reddetmektir.<sup>73</sup>

Mu’tezile ilâhî sıfatların Allah’ın zatından ayrı olmayıp, zatta mündemiç olduğunu ileri sürmüştür. Mu’tezile’ye göre eğer Allah bir bilgi doğrultusunda yani, bilgi nesnesine bağlı olarak biliyorsa, o zaman iki ezeli varlık söz konusu olurdu. Allah’ın zâtına bilgi sıfatı ilave edilmiş olurdu ki, bu durum, Allah’ın

<sup>70</sup> Enbiyâ, 21/47; Yâsin, 36/53.

<sup>71</sup> Nisâ, 4/124.

<sup>72</sup> el-Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, tahk. ‘Abdü’l-Kerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1965, s. 607

<sup>73</sup> Bk. el-Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, s. 213, 232-534; eş-Şehristani, *age.*, I/ 44-45; Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 59.

zâtın'da çokluğa neden olurdu. Diğer bir deyişle Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın ilmiyle Âlim ve Semi' ve basar sahibi olduğunu söylemek yerine, Allah'ın zâtıyla Âlim, zâtıyla Semi' ve zâtıyla Basir olduğunu ileri sürerek, ilâhî sıfatları zât'ın dışında mütalaa etmekten kaçınmışlardır. Böylelikle de Mu'tezile sıfatlarının Allah'ın zâtından ayrı olduğu görüşüne karşıdır.<sup>74</sup> Mu'tezile bir anlamda bütün sıfatları Allah'ın zâtına indirgeyerek sıfatları zât ile bir ve aynı olarak görmüş<sup>75</sup> ve bütün ezeli sıfatları Allah'ın zâtından nefyetmiştir.<sup>76</sup>

Mu'tezilî kelâmcılar, Kur'an'da Allah'ı vasıflandıran birçok antropomorfik unsuru ve mecaz yüklü ifadeyi de açıklamak için bir yöntem tarzı olarak âyetleri te'vile yönelmişlerdir. Sözgelimi Mu'tezile "...O'nun misli gibisi yoktur." âyetinin ifadesine uygun olarak, Allah ile yarattıkları arasında bir benzerliğin olduğunu reddetmiştir. Yine, "Gökleri ve yeri ve aralarında bulunanları altı günde yaratan O'dur. Sonra Arş'ın üzerine istivâ buyurdu." âyetinde geçen "Arş'ın üzerine istivâ buyurdu" ibaresini "Hükümran oldu" anlamına yorumlamışlardır.<sup>77</sup> Yine bir çok âyette zikredilen "Allah'ın yüzü" ifadesi de Allah'ın zâtı olarak tevîl edilmiştir.<sup>78</sup> Diğer bir deyişle Mu'tezile ilâhî sıfatlar konusunda Allah'ın birliğini korumak için insanî bütün nitelikleri ilâhî zattan dışlamayı amaçlamıştır.<sup>79</sup>

Benzer bir şekilde Mu'tezile hür irade ve kader meselesine genel bakışını destekleyecek bir şekilde de diğer âyetleri te'vile yönelmiştir. Diğer bir deyişle Mu'tezile hür irade meselesine ilişkin düşüncelerini temellendirirken, hür iradenin lehine diğer âyetleri te'vîl etmek zorunda kalmıştır. İnsanın kendi fillerinde bir kudrete ve iradeye sahip olmadığı şeklindeki anlayışı reddeden Mu'tezile, insanlara kendi fiillerini icra edebilecek belirli bir güç ve iradeye sahip

<sup>74</sup> Mu'tezile'nin ezeli bir takım sıfatları ilâhî zâta iliştiirmekten kaçınmak için öne sürdüğü, Allah'ın zâtı gereği kâdir, âlim, mürid olduğu şeklindeki doktrinine karşılık, Eş'ariler Allah'ın zâtına ek olarak birtakım sıfatlarının da bulunduğunu düşünürler. Eş'arilere göre ilâhî sıfatlar, Allah'tan zâtı olarak değil, O'nun zâtına ilave olunan bir hükmün gereği olarak vardır. Bir Eş'arî Kelamcısı olarak Gazâlî de Eş'ariliğin bu konudaki anlayışını: "*Allah İlim sıfatı ile âlim, Hayat sıfatı ile Hayy, Kudret sıfatı ile Kâdir, İrade sıfatıyla Mürid, Semi' sıfatı ile Semi', ve basar sıfatı ile Basir olup tâ ezelde bu sıfatlar ile muttasıftır.*", sözleriyle dile getirmiştir. Mu'tezile'ye olan tepkisini ise "*İlim sıfatı olmadan âlimdir, demek malsız zenginlik, âlimsiz ilim, malumatsız âlim demek gibi olur.*" şeklinde ortaya koymuştur. Bk. el-Âmidî, Ebû'l-Hasan 'Alî b Muhammed, *Gayetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, tahk. Hasan Mahmud 'Abdullatif, Kahire 1971, s. 85; Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, tahk. İbrâhîm Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1962, s. 85.

<sup>75</sup> el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 182-213.

<sup>76</sup> el-Bağdâdî, *Kitâbü 'Usûli'd-Dîn*, s. 90; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, tahk. M.M. 'Abdü'l-Hamid, Kahire ts., s. 114.

<sup>77</sup> el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226.

<sup>78</sup> el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *age.*, s.227.

<sup>79</sup> Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkef fî 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts., s. 333-336; W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 66-67.

olduğunu kabul eder. Mu'tezile'ye göre eğer insanlar kendi fiillerini meydana getirme gücüne ve eylemlerinde seçme özgürlüğüne sahip olmasalardı, âhîret gününde Kur'ân'da insanlara söz verilen ödül ya da ceza neye göre belirlenecekti. Diğer bir deyişle insanlar üzerinde bir güce ve etkinliğe sahip olmadıkları halde fiillerinden dolayı ödül ya da cezayı hak etmeleri ilâhî âdalet ile nasıl bağdaştırılırdı.<sup>80</sup>

Mu'tezile gerek hür irade meselesinde kendi doktrinlerini temellendirirken gerekse de müteşâbih âyetlerin yorumunda, ilâhî sıfatlar konusunda, sıfatların Allah'ın Zâtı'ndan ayrı olduğu ve âyetlerde geçen antropomorfik unsurların yorumlanması gerektiği şeklindeki düşüncelerindeki haklılığını göstermek için Âl-i İmran suresinde geçen 7. âyeti şu şekilde okuyarak kendi düşünce tarzlarına bir dayanak olarak almıştır:

*“Kitab'ı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir (ki)... Allah'tan ve ilimde derinleşmiş olanlardan başka kimse bilemez; ona inandık; hepsi Allah'ın katındadır”, derler.”*

Mu'tezile'nin Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada esas aldığı bu âyette, Kur'ân içinde açıklanmayı ve yorumlanmayı gerektiren müteşâbih ve mecazi âyetlerin varlığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin yapmaya çalıştığı da bu kapalı âyetlerin yorumudur. Diğer bir deyişle, Mu'tezile, müteşâbih âyetleri açıklamaya yetkili kimselerin, ancak Kur'ân'da *“ilimde derinleşmiş olanlar”* ifadesinde belirtilmiş kimseler olduğu düşüncesindedir. Ancak, Âl-i İmran, 3/7. âyette geçen cümlelerden birinin bizzat kendisinde de kapalılık bulunmaktadır. Arapçada bu âyetin bir okuma şekli olarak *“Allah'ın dışında kimse bilemez ve ilimde derinleşmiş olanlar”* sözü cümlenin sonuna nokta gelecek şekilde de anlaşılabilir ve bu durumda âyetin anlamı, kolay bir şekilde, tam olarak *“Allah'ın dışında onun açıklamasını kimse bilemez”* şekline dönüştürülerek okunur.<sup>81</sup> Birçok türkçe mealde tercih edildiği gibi, yeni cümle *“ve ilimde derinleşmiş olanlar derler: “Onun içindekilerine inanırız; Hepsi Allah'tan gelmiştir.”* şeklinde olur.

Dolayısıyla da âyetin bu son okuma şekli, İslâm düşüncesinde Kur'ân'ın zahirine inanmak gerektiğini ve müteşâbih ve mecaz yüklü ifadelerin yorumlanmadan olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir anlayışı benimseyen Selefiye'nin ve gelenekçi düşünürlerin temel dayanağı olmuştur.

Kur'ân'da zikredilen kudret, irade ve bilgi gibi ilâhî sıfatları insan sorumluluğunu ortadan kaldıracak şekilde değerlendirme konusu eden ve düşünce sistemlerini de bu anlayışları doğrultusunda şekillendiren ilk düşünürler

<sup>80</sup> el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 323-390.

<sup>81</sup> Bu âyetin farklı iki şekilde okunduğuna ilişkin daha fazla bilgi için bk. el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Müteşâbih'ul-Kur'ân*, neşr. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, 1969, I/15-16.

de Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan'dır (v.128/745). Bu iki düşünür, insanların kendi eylemlerini gerçekleştirirken hür bir iradeye sahip olmadığı ve insanın eylemlerinde bir zorunluluğa tabi olduğu şeklindeki bir düşünceyi, Kur'ân'dan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır.<sup>82</sup> Onların bu anlayışları da tarihî süreç içerisinde insan iradesini ve sorumluluğunu hiçe sayan Cebriye adı ile bilinen bir kelâm ekolüne dönüşmüştür. Ancak Cebriye'nin her şeyi ilâhî takdir ile ilişkilendirip insan sorumluluğunu ortadan kaldıran ilâhî takdir doktrini süreç içerisinde Emevîlerin siyaset anlayışıyla da iç içe geçmiştir. Yaptıkları haksızlıklarla yönettikleri kitlelerin tepkisini alan ve halkı yönetmekte de zorlanan Emevîler, çareyi cebrî düşünceye destek vermede bulmuş ve cebrî anlayışı halkı sindirme politikalarının bir parçası haline getirmişlerdir. Bir anlamda Emevî iktidarı, yaptığı haksızlıkları Allah'ın takdiri ile ilişkilendirerek eylemlerinde edilgen olan bir toplum oluşturmaya çalışmış ve böylelikle de kendi siyâsî iktidarlarına yönelik gelişebilecek kitlesel baskıyı sindirme yoluna gitmiştir.<sup>83</sup>

Öte yandan Emevîlerin siyâsî iktidarları döneminde halk üzerindeki zulümlerine gerekçe olarak öne sürdükleri ilâhî takdir anlayışı, siyâsî iktidara yönelen eleştirileri sindirmenin bir yolu olarak görülse de, bu determinist düşünce yapısına tepki olarak, çok geçmeden yeni anlayış ve düşünceler doğmuştur. Nitekim dönemin önemli fikir adamlarından biri olan Hasan el-Basrî'nin kader anlayışı, bu anlayışa bir tepki niteliğindedir. Hasan el-Basrî'ye, zülümlerinin gerekçelerini ilâhî takdir ile ilişkilendiren Emevîlerin durumu sorulduğunda, o, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar."<sup>84</sup> diyerek onlara tepki göstermiştir. Yine kader ve hür irade meselesi, Hasan el-Basrî'nin toplantılarına katılan Ma'bed el-Cühenî'nin (ö.80/698) ilgisini çekmiş ve onun öncülüğünde de önemli tartışmalara konu olmuştur. Düşünce tarihinde Mu'tezile olarak adlandırılan kelâm ekolünün öncülerinden biri olan Gaylân ed-Dîmeşkî (ö.126/723) de bu anlayışa destek verenler arasındadır.<sup>85</sup> Her ikisi de insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu ve Allah'ın iradesinin insan fiilleri üzerinde herhangi bir müdahalesinin olmadığını ileri sürerek, Emevîlerin baskıcı ve katı tutumlarına rağmen, bu düşüncelerini savunmuşlardır.<sup>86</sup> İnsanın eylemlerindeki sorumluluğunu bütünüyle ortadan kaldıran ve Emevîlerin de

<sup>82</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/ 87

<sup>83</sup> W. Montgomery Watt, *The Formative Period of İslâmic Thought*, USA 1996, s.82; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. M.Saim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 284; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 250.

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk. Servet Ukkâşe, Mısır 1992, I/153; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İstanbul 2000, s. 30.

<sup>85</sup> İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 484; Macit Fahri, *age.*, s.12.

<sup>86</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/ 30, 44.

desteklediği cebrî anlayışa karşı, onlar, yine Kur'ân âyetlerine dayalı olarak karşı bir savunma geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Gaylân ed-Dımeşkî gibi düşünürlerin de destek verdiği Emevî halifelerini de oldukça tedirgin eden ve cebrî anlayışa karşı ortaya çıkan bu ilk tepkiler<sup>87</sup> İslâm düşüncesinde yeni fikrî oluşumların doğuşuna da kaynaklık etmiştir. Nitekim Emevîlerin destek verdiği ilâhî takdir doktrini, Kaderiye olarak bilinen bir fırkanın teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Yine bu yaklaşım tarzı Mu'tezile'nin kurucularından olan Vasil b. Atâ'yı (ö.131/748) etkileyerek, bir anlamda Mu'tezile'nin hür irade ve kader konusundaki düşüncelerini oluşturmuştur.<sup>88</sup> Nitekim İnsan sorumluluğunu ortadan kaldıran cebrî düşünceye karşı en ciddi eleştiriler de rasyonel düşünmeye verdiği önemle öne çıkan Mu'tezilî kelâmcılardan gelmiştir. Mu'tezile'nin düşünce sisteminde esas aldığı beş temel ilkeden biri de adalet ilkesidir. Mu'tezile insan özgürlüğü ile ilâhî adalet arasında bir ilişki kurmuş ve ilâhî adaletin bir gereği olarak insanın iradî eylemlerinde özgür olması gerektiği tezini ortaya koymuştur.<sup>89</sup> Mu'tezile'ye göre Allah âdildir. Bu nedenle de Allah'a insana ait hiçbir fiil isnat edemeyiz. İnsan, iyi ya da kötü bütün davranışlarının failidir.<sup>90</sup> Dolayısıyla İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişim döneminde fikrî nedenlerin yanı sıra siyâsî nedenlerin de köruklediği hür irade ve kader meselesine ilişkin ilk tartışmaların Kur'ân âyetlerini, daha çok benimsenen siyâsî anlayışa ve mezhebî taassuba bağlı olarak yorumlamaktan kaynaklandığını ve tarihsel süreçte de dönemin siyâsî koşullarına bağlı olarak şekillendiğini söyleyebiliriz.<sup>91</sup> Ancak hür irade ve kader meselesini yabancı unsurların İslâm düşüncesine karışmasının ardından ortaya çıktığını iddia edenler de vardır. Nitekim Müsteşrikler, İslâm düşüncesinde kader ve hür irade meselesiyle ilişkili ilk tartışmaları, Hıristiyanlığın etkisine bağlarlar. Bu iddialarına gerekçe olarak da fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasına katılan bölgelerde irade hürriyeti meselesinin tartışılmakta olan teolojik bir mesele olduğunu ve özellikle Hıristiyan din adamları arasında tartışıldığını gösterirler.<sup>92</sup> Ancak hür irade ve ilâhî takdire ilişkin ilk tartışmalar ilk defa fetihlerle birlikte, İslâm coğrafyasının özellikle kuzey bölgelere doğru gelişmesinin ardından Müslümanlar arasında tartışma konusu olarak ortaya çıkmış bir konu da değildir. Bu konudaki ilk tartışmalar Hz. Peygamber ve dört büyük halife dönemine kadar geri

<sup>87</sup> Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Fadl İbrahim, Kahire ts., VII/203. Montgomery Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 55.

<sup>88</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.117.

<sup>89</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/ 45.

<sup>90</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/47.

<sup>91</sup> İlhamî Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 9.

<sup>92</sup> T.J.De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, (çev. Yusuf Kutluay), Ankara, 1960, s. 32.

götürülebilmektedir.<sup>93</sup> Hz. Peygamber'in sağlığında Müslümanlar Kur'an'da söz edilen inanç esaslarına samimî bir şekilde iman etmekle birlikte akıllarını meşgul eden bir takım soruları da Hz. Peygambere sormaktan geri durmamışlardır. Kader ve hür irade gibi bazı itikadî konulara ilişkin, merak edilen sorular, Hz. Peygamber'e sorulmuştur. Çoğu zaman Hz. Peygamber'in direktifleri ya da sorulara verdiği cevaplar bu tartışmaların daha fazla büyümeden kapanmasına imkân tanımıştır. Böylelikle de Hz. Peygamber'in sağlığında Müslümanlar arasında fikir ve düşünce birliği devam etmiştir.<sup>94</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in Müslümanları kader konusunun tartışıldığı meclislere katılmamaları konusunda uyardığı da Ebû Dâvâd'un "*es-Sünen*"inde ve diğer bazı hadîs kitaplarında zikredilmektedir:

*"Ehl-i Kader ile birlikte bulunmayınız ve onlarla muhatap olmayınız"*<sup>95</sup>

Dolayısıyla da İslâm düşüncesinde hür iradeye ilişkin ilk tartışmaların Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya yönelik çabalara paralel olarak ortaya çıktığı ve geliştiğini söylemek daha doğru gözükmektedir.<sup>96</sup> Hür irade ve kader gibi, insanın bireysel eylemlerini yakından ilgilendiren bir konuyu İslâm düşüncesinin iç dinamiklerinden bağımsız bir şekilde değerlendirme konusu etmek İslâm dininin düşünmeye ve aklî çabaya verdiği önemi ve desteği göz ardı etmek anlamına da gelebilir. Bu sorunun yabancı din ve kültürlerin etkisi ile İslâm düşüncesine transfer edildiğini söylemek yerine bu konunun İslâm öncesi din ve kültürlerde de tartışılan ortak bir sorun olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır.<sup>97</sup>

Öte yandan İslâm düşünce tarihinde Kur'an'da, içinde mecaz anlam barındıran bir kısım ifadelerin, sadece zâhiri anlamaları doğrultusunda yorumlanmasının doğurduğu önemli sorunlardan biri cismanî bir Allah tasavvuru olmuştur. İslâm düşünce tarihinde Allah'ı mükemmel bir insan şeklinde tasavvur eden ve onu bir anlamda cisimleştiren düşünce ekolleri Müşebbihe ve Mücessime'dir. Bu iki fırkanın Kur'an'da Allah'ın zâtını ve sıfatlarını beşerî niteliklerle anlamlandıran ifadeleri, sadece zâhirî anlamları doğrultusunda ele almaları ve kavramların lügat açısından birden çok anlamları olduğu halde sadece birine takılıp kalmaları, onları, Allah tasavvurlarında teşbih

<sup>93</sup> Muhammed Ammara, *Mutezile İnsan Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul 1998, s. 30-36.

<sup>94</sup> Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 15.

<sup>95</sup> el-Buhârî, *Sabih*, Kader 1.

<sup>96</sup> Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, (çev. A. Serdaroğlu), Ankara 1976, I/.363-364.

<sup>97</sup> Josef Van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", (çev. Şaban Ali Düzgün), *AÜİFD*, Ankara, 2000, c.XLI., s. 412.



ve teccime götürmüştür.<sup>98</sup> Ancak onların cismanî bir Allah tasavvurlarında, daha önceki itikatlarının etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Diğer bir deyişle Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah tasavvurları daha çok onların İslâm öncesi görüşlerini yansıtmaktadır. Müşebbihe ve Mücessime İslâm'dan önce genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Burada yabancı kültürlerin etkisinden söz edilebilir.

İslâm düşüncesinde Mücessime ve Müşebbihe firkalarının mükemmel bir insan şeklindeki Allah tasavvurlarının ya da Allah'ı cisimleştirmelerinin bir diğer nedeni ise onların Kur'ân'da zikredilen ilâhî isim ve sıfatların sadece bir benzetme içermediğinin ya da benzeyen ile benzetilenin hiçbir zaman aynı şey olmadığını farkında olmamalarıdır. İnsandan hareketle oluşturulmak istenen bir Allah tasavvuru soyut bir düşüncüyü içinde barındırmadığı için çoğu zaman cismani bir niteliğe sahip mükemmel bir insan şeklinde bir Allah tasavvuruna yol açabilmektedir. Bu tarz bir anlayış genellikle belli bir kültür ve bilgi düzeyine ulaşmamış dar görüşlü kimselerde görülmektedir. Görünenle görünmeyen arasındaki farkı anlama ve ayırt etme özelliği de doğuştan kazanılabilen bir yetenek de değildir. Dolayısıyla, böyle bir yeteneğe sahip olma durumu, daha çok bilgi ve kültür birikimi ile yakından alakalıdır.<sup>99</sup> İnsanlık tarihinde, Allah tasavvurunda antropomorfik öğelere yer vermek, sadece Müşebbihe ve Mücessime'e ye özgü bir durum da değildir. Bu anlayışın tarihsel izleri, Müşebbihe ve Mücessime'nin arka planını teşkil eder. Nitekim antropomorfik öğeler taşıyan bir Allah tasavvuru, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tanrı tasavvurlarında esas alındığı gibi farklı kültürlerin tanrı tasavvurlarında da sık sık başvurulmuştur.<sup>100</sup> Dolayısıyla bir konuda Kur'ân'a yönelen ve âyetleri te'vil eden bir kimse, doğal olarak kabiliyeti, anlayışı ve bilgi birikimi ölçüsünde bir anlam üretebilmiştir. Böylelikle de İslâm düşüncesinde farklı görüşlerin doğup gelişmesine imkân tanıyan temel faktörlerden birinin insan unsuru olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'ân'ı anlayan ve onu yaşamına uyarlayan insanın bizzat kendisidir. Bir konuda her ne kadar Kur'ân âyetlerine dayalı olarak düşünce üretilmeye çalışılmış olsa da, yorumcunun Kur'ân'a bakışı ve kişisel özellikleri ve anlama kapasitesi âyetler üzerinde yürütülen fikir egzersizlerinin sonuçlarını etkileyebilmektedir. Kur'ân'ı anlamada "bütüncül yaklaşım" diyebileceğimiz yöntem şekli önemlidir.<sup>101</sup> Ancak her zaman Kur'ân'dan bütüncül bir yaklaşımla

<sup>98</sup> eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/103; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 225.

<sup>99</sup> Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli), Ankara 1992, s. 73.

<sup>100</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 25-26; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yay., Ankara 1987, s. 17-18. Kur'ân-ı Kerim'de de bu konuda eski din ve kültürlerin sapkın düşüncelerinden söz edilmektedir. Bk. Mâide, 5/17, 72, 73, 74; Tevbe, 9/30, Kehf, 18/4.

<sup>101</sup> Kur'ân'ı anlamada konulu tefsir metoduyla çalışmanın önemine ilişkin bir değerlendirme için bk. İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, s. 309-312.

düşünce üretmek de kolay değildir. Çoğu zaman karşılaşılan sorunun doğal çözümü maksadıyla da Kur'an'a başvurulmuş da değildir. Kur'an âyetleri kimi zaman ya bir mezhebin anlayışını doğrulayacak ya da destekleyecek bir tarzda ele alınmış ya da önceden kabul edilen bir inanç ya da düşünce temellendirilmek istenmiştir. Böylelikle de bu tarzda yapılan yorumlarda da Kur'an âyetleri kendi bağlamlarından kopararak kendi başlarına değerlendirme konusu olabilmektedir. Bunun sonucu olarak da istenmeyerek de olsa çoğu zaman âyetlere farklı anlamlar yüklenmiştir.

Hiz. Peygamberden sonra karşılaşılan birtakım sorunların çözümünde, Müslümanları Kur'an âyetleri üzerinde yeniden düşünmeye sevk eden nedenlerden bir diğeri ise güven duyulan, vahiy mahsulü ve tek yazılı bilgi kaynağının Kur'an olmasıdır. Kur'an Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, düşünce üreten hemen hemen her düşünürün vazgeçilmez başvuru kaynağıdır. Nitekim Hiz. Peygamber sonrası ilk fikrî tartışmalarda, konu ne olursa olsun, her zaman en geçerli dayanak Kur'an âyetleridir. Diğeri bir deyişle bir konuda farklı düşünceler ileri sürülürken, taraflar, haklılıklarını ispatlamak için görüşlerini bağlayıcı değeri olan Kur'an âyetlerine dayandırmaya büyük önem vermişlerdir. Bu da dönemin genel bilgi anlayışının en karakteristik özelliğidir. Zira, Kur'an âyetlerinin desteklemediği herhangi bir görüşün o dönemde taraftar bulması ya da destek görmesi de beklenemezdi. Ancak Kur'an'a başvuran her düşünür, Kur'an'ın bir konudaki emri ve isteğini tavizsiz bir şekilde kabul etmek ya da eğip bükmeden olduğu gibi ele alıp yansıtmak yerine çoğu zaman kendi amacına hizmet edecek bir takım unsurları arama ve seçme gayreti içinde olmuştur. Diğeri bir deyişle Kur'an âyetlerine dayalı olarak düşünce üretilirken ya da Kur'an âyetlerini anlamlandırırken görüş ayrılıklarının çoğalmasında, insanın yapısına ve nasları anlamlandırmada kullanılan yöntem tarzına ek olarak, mezhep taassubunun da belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslâm düşüncesinde teşekkül eden birçok mezhep ya da kelâmî düşünce ekolü doğrudan Kur'an'dan beslenerek varlık göstermiştir. Mezhepler daha çok birtakım siyâsî, toplumsal, iktisadî olayların etkilerinin mezhep kurucuları ve ona tabi olanlardaki fikrî ve dinî yansımalarıdır. O dönemde düşünce üreten şahısların ya da zümrelerin ileri sürdükleri fikir ve düşünceleri daha çok, dönemin toplumsal, iktisadî ve siyâsî koşullarıyla iç içedir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamada insan yapısının yanı sıra bilgi birikimi ya da bilgi ve tecrübenin azlığı, kişinin mensubu olduğu mezhebin görüşlerini doğrulama çabası gibi sübjektif unsurlar, Kur'an âyetleri üzerinde yapılan yorum ve değerlendirmeleri farklılaştıran önemli etkenler arasındadır.

Kur'an Allah'ın isim ve sıfatlarından söz ederken insanın zihinsel kapasitesini göz önünde bulundurmaktadır. Diğeri bir deyişle Kur'an her insanın kolaylıkla anlayabileceği ve kavrayabileceği bir tarzda ilâhî isim ve sıfatlardan söz etmekte ve her türlü eksiklikten uzak kemal sahibi bir Allah tasavvuru ortaya

koymaktadır.<sup>102</sup> Kelâmî ve felsefî tartışmalara konu olduğu şekliyle zâtî-subutî ya da ezeli-hadis şeklinde bir sıfat ayırımını ya da ilâhî sıfatların Allah'ın zatıyla kaim olup olmadığı şeklinde kelâmî bir tartışmayı Kur'an'da bulmak mümkün değildir. Diğer bir deyişle Kur'an, daha çok kendisine yönelenlerin kolaylıkla anlayabilecekleri bir dil kullanarak en güzel isimleri Allah'a iliştiirmekte ve Allah'ın kudret, bilgi ve irade gibi sıfatlarından söz ederek Allah'ın evrenle ve insanla olan ilişkisini daha anlamlı hale getirmektedir. Kur'an'da Allah'ın kendisini tanıttığı ifadeleri insan kapasitesini aşmaz. Dolayısıyla insanî niteliklerden olan birtakım isim ve sıfatlardan yararlanmaksızın, Allah'ın varlığını zihinsel olarak kavramak ve daha anlamlı ve işlevsel hale getirmek de bizim için pek kolay değildir. Zira, nesnel âlemden bir varlığı tanıma ve onu zihinde anlamlı hale getirme de isim ve sıfatlar aracılığıyla olmaktadır. Yine varlıklara ilişkin bilgileri başkalarına aktarma da isimlendirme ve nitelendirme yoluyla olmaktadır. Her ne kadar Kur'an âyetleri, insanın algı ve kavram dünyasına paralel olarak bir anlam ifade etse de Kur'an'ın açıklayıcı ve dinî bilginin bir kaynağı olma özelliği bulunmaktadır.<sup>103</sup> Kur'an'da âyetleri, muhkem âyetlerin dışında kalan Müteşâbih âyetlerin anlaşılamayacağı ve bunun bilgisinin bir sır olduğu şeklindeki bir anlayışı, Kur'an'ın evrensel ve açıklayıcı bir kitap olma özelliğiyle bağdaştırmak da mümkün gözükmemektedir. Kur'an'da Müteşâbih âyetlerin varlığı da Kur'an'ın her çağa hitap eden evrensel bir Kitap olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Geçmişte Kur'an'a yönelen her düşünür bu âyetler üzerinde bir fikir yürütebildiği gibi, günümüzde ve gelecekte de bu âyetler her zaman canlılığını koruyacak ve kendisine yönelen her düşünürün ufkunu daha da açacaktır.

### III. Yabancı Din, Kültür ve Felsefî Akımlarla Karşılaşılması

Kelâm ilminin bir düşünce sistemi şeklinde ortaya çıkışı aşama aşama gerçekleşmiştir. Kelâm'ın doğuşunda ve gelişiminde ikinci aşama olarak değerlendirebileceğimiz dönem, yabancı din, kültür ve düşünce sistemleri ile ilk sıcak temasın sağlanmasının akabinde yaşanmıştır. İslâm düşüncesi yabancı din, kültür ve felsefî akımlarla, sıcak temas içine girdiği bu dönemde Kur'an'da belirlenen İslâm'ın inanç esaslarına aykırı düşen bir takım yanlış inanış ve düşüncelerle karşılaşmıştır. Özellikle, İslâm coğrafyasının fetihlerle birlikte kuzey bölgelere doğru genişlemesinin ardından İran, Irak, Mısır ve Suriye gibi kadim din ve kültürlerin beşiği durumunda olan pek çok ülke, İslâm coğrafyasına dâhil edilmiştir.<sup>104</sup> Fethedilen bu bölgelerde yaşayan yerli halk

<sup>102</sup> A'râf, 7/180, İsrâ 17/110, Haşr, 59/22-23

<sup>103</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., İstanbul 1994, s. 129; Turan Koç, *age.*, s. 48.

<sup>104</sup> Macit Fahri, *age.*, s. 19.

İslâm egemenliğine girmekle birlikte, eski din ve inançlarını sürdürmede serbest bırakılmıştır. Böylelikle de bu bölgelerde yaşayanlar eski inançlarını, düşüncelerini ve geleneklerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Ancak, kadim din ve kültürlerde tartışma konusu olan birçok inançsal sorun da bu dönemde, daha kolay bir şekilde İslâm düşüncesine nüfuz etmiş ve teolojik bir takım tartışmalara ön ayak olmuştur. Bu süreçte özellikle Hıristiyan din adamları ile Müslüman âlimler arasındaki dinî tartışmalar oldukça ilgi çekmiştir. Emevî halifeleri dahi bu tartışmalara yakın ilgi göstermiş ve saraya kadar taşınmıştır. Yine Emevîler döneminde sarayda çalışan, doktor, mütercim ve idarecilik gibi önemli görevlerde bulunan birçok gayr-i müslim de İslâmiyet'in kendilerine tanıdığı din ve vicdan özgürlüğünden yeterince yararlanmış, eski inanç ve geleneklerini sürdürme imkânı bulmuşlardır. Hatta kendi inançlarını Müslümanlara karşı savunma gayreti içerisinde dahi girmişlerdir.<sup>105</sup>

Yabancı din ve kültürlerle karşılaşma sürecinde İslâm düşünürlerini uzun süre meşgul eden konulardan biri ilâhî sıfatlar meselesidir. İslâm toplumu kendilerinin dışında yabancı din ve kültürlerin egemen olduğu bölgelerde meydana gelen dinî ve felsefî içerikli bazı tartışmaları, İslâm coğrafyasının kuzey bölgelere genişlemesinin ardından daha yakından öğrenme fırsatı da bulmuştur. Ancak bu İslâm düşüncesinin ilâhî, sıfatlara yönelik değerlendirmelerini bütünüyle Hıristiyan teolojisine bağlı olarak oluşturduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Her şeyden önce İslâm Kelâmcıları, düşünce sistemlerinin gelişimine herhangi bir katkı sağlayacağı umuduyla ya da mevcut sorunların çözümünü kolaylaştıracağı düşüncesiyle yabancı din ve kültürlerle ait fikir ve düşünceleri öğrenme yoluna gitmemişlerdir. Nitekim, diğer kelâm ekollerine nazaran daha sistematik ve rasyonel bir düşünce sistemine sahip Mu'tezilî kelâmcılar, kendilerinin belirlediği birtakım ilke ve prensipleri esas alarak düşünce üretmişlerdir. Nitekim, felsefî düşünce ile henüz yakın bir ilişkinin yaşanmadığı bir dönemde Mu'tezilî kelâmcılarının ilâhî sıfatlarda tenzihi esas alan doktrinleri, onların, düşünce sistemlerini üzerine kurdukları beş temel prensipten biri olan tevhid ilkesinin zorunlu bir sonucudur. Yine insanın kendi eylemlerinde özgür olduğunu ileri süren Mu'tezile, hür irade ve kader konusundaki düşüncelerini, genel düşünce sistemini üzerine bina ettiği diğer bir ilke olan, adalet ilkesine dayandırmıştır. Bu ilkeler doğrultusunda Kur'ân âyetlerini temel alarak kendi görüşlerini belirlemişlerdir. Yine Hasan el-Basrî'nin "*Kader Risalesinde*" de dikkat çektiği gibi özgür irade taraftarı olan kelâmcılar da daha çok naslardan hareketle akli ve mantıkî bir takım kanıtlar ileri sürmüşlerdir.

<sup>105</sup> A. Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", *Muslim World*, XV, (1925), ss. 42-51; L. K. Brovne, "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", *Muslim World*, XXI, no. 1, January 1931, s. 38.

Bununla birlikte hür irade ve kader gibi konulara yönelen Gaylan ed-Dımeşki ve Mabed el-Cüheynî gibi kelâmcılar da Hıristiyanlığın etkisinden çok, İslâm düşüncesinden kaynaklanan dinamizmin etkisi ile rasyonel yönü ağırlık kazanan bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar bu konu çok yönlü olarak İslâm kültürünün yabancı din ve kültürlerle karşılaşmasının ardında tartışılan bir konu olsa da konuyla ilgili ilk tartışmaların çıkışında, daha öncede değindiğimiz gibi, İslâm toplumunda meydana gelen fikrî tartışmalar, birinci dereceden rol oynamıştır. Bu tartışmalara İslâm toplumunda meydana gelen siyâsî olayların da etkisi olmakla birlikte, İslâm öncesi Arap kültürünün özellikleri ve ilâhî sıfatları konu alan âyetlerin Kur'ân'a bütüncül bir yaklaşımdan uzak ve zahirî anlamları doğrultusunda ele alınıp değerlendirme konusu edilmesi gibi hususlar da hür irade ve kadere ilişkin ilk kelâmî tartışmaları başlatmıştır. Nitekim eski din ve kültürlerle sıcak temas içine girilen fetihler sonrası dönemde gerçekleşen kelâmî tartışmalar da daha çok eski din ve kültürlerle karşı İslâm akidesini savunma şeklindedir. Dolayısıyla bu konuda başta Mu'tezile'nin, sıfatların reddi konusundaki düşüncelerinde olduğu gibi İslâm düşüncesinin Hıristiyan teolojisinden etkilendiği şeklinde ki bir savın pek doğrulanabilir bir yanı bulunmamaktadır.<sup>106</sup> Yine bu süreçte Vâsıl b. Atâ gibi Mu'tezilî düşünürler, İslâm'ın yayıldığı coğrafyalarda yabancı din ve kültürlerle karşı İslâm inanç esaslarını savunmada ya da onlarla girdikleri tartışmalarda kendilerini daha üst bir konuma yükselten önemli fikirler ve kanıtlar üretmişlerdir. Mu'tezilî kelâmcılar, diyalektiğe dayalı düşünceyi kanıtlama yöntemleriyle de yabancı tesirlere karşı İslâm'ın inanç esaslarını korumada ve karşı tarafla mücadelede ön plana çıkmışlar ve kelâmî sayılabilecek önemli argümanlar geliştirmişlerdir.<sup>107</sup> Bu açıdan kelâm ilmi, İslâm inanç esaslarına, karşı duruş sergileyenlere karşı bir savunma sanatı şeklinde ortaya çıkmış ve bu doğrultuda gelişim kaydetmiştir.<sup>108</sup> Ancak bu kelâm ilminin Mu'tezile ile birlikte var olduğu anlamına da gelmemektedir. Mu'tezile'den önce, her ne kadar fikrî tartışmalar dönemin siyâsî ve toplumsal koşullardan kaynaklansa da bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek önemli fikir ve düşünceler ortaya konulmuştur. Ancak bu fikir ve düşüncelerin sistematik bir şekilde gelişen fikirler olduğunu söyleyemeyiz. Bu tarz anlayış ve yorumlar, bir düşünce sistemi oluşturma amacından yoksundur. Diğer bir deyişle bu tarz anlayış ve yorumlar, daha çok bir grubun ya da bir zümrenin siyâsî ve fikrî duruşunu temellendirmeye ve güçlendirmeye yönelik bir yapı içerisinde gelişen fikirlerdir.

<sup>106</sup> D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, s. 131.

<sup>107</sup> eş-Şehristânî, *age.*, I/30; Watt, *İslâmî Tetkikler*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, ts, s. 61-70.

<sup>108</sup> Josef Van Ess, *agm.*, s. 401.

Her düşünce sisteminde olduğu gibi İslâm düşüncesi de gelişim aşamasında eski din ve kültürlerle bütünüyle kapalı bir şekilde varlığını sürdürmemiştir. İslâm düşünürleri, özellikle Abbasi halifelerinden Me'mun'un bir tercüme merkezi olarak inşa ettiği Beytül-Hikme'nin kurulmasının ardından, eski din ve kültürlerle ait birçok yazılı kaynağı daha yakından görme ve inceleme fırsatı bulmuştur. Tercüme faaliyeti önce pozitif ilimlere ait eserlerin tercüme edilmesinin yararına olan inançla başlamıştır. Ancak nesnel âlemi anlama ve değerlendirmede faydasına inanılan astronomi, fizik, kimya, matematik gibi konuları içeren eserlerin yanı sıra insanın zihinsel gelişimine katkı sağlayabileceği düşüncesiyle felsefi disiplinleri içinde barındıran eserler de bu çeviri faaliyeti esnasında tercüme edilmiştir. Aristo ve Eflatun gibi önemli Yunan filozoflarının felsefi düşüncelerini içinde barındıran bir takım eserler bu şekilde Arapçaya kazandırılarak İslâm dünyasına taşınmıştır.<sup>109</sup> Bunun neticesinde ise felsefi düşünce, daha yakından öğrenilme imkânı bulmuş ve Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar olarak bilinen İslâm filozoflarının yetişmesine katkıda bulunmuş ve birçok kelâmcıyı da etkilemiştir.<sup>110</sup> Arapça'ya kazandırılan eski Yunan düşüncesine ait eserleri inceleyen Mu'tezilî kelâmcılar bu eserlerden önemli ölçüde faydalanmışlar ve faydasına inandıkları Aristo mantığını da düşünce yapılarına uyarlamışlardır. Böylelikle de düşünce sistemlerinde, diğer kelâmî düşünce ekollerinden farklı olarak rasyonel yönü ağır basan bir anlayış ortaya koymuşlardır.<sup>111</sup>

Tercüme yoluyla İslâm düşüncesine giren Aristo mantığı, düşünceyi temellendirme doğru ve tutarlı olmayı ve karşısındakine üstünlük sağlayabilen bir düşünme yöntemidir. İslâm kelâmcıları da, fetihlerle birlikte, daha sıcak bir temas içinde oldukları kadim din ve kültürlerden kaynaklanan fikrî tartışmalarda hem muhataplarına karşı daha üstün bir duruma gelebilmek hem de onların yöntemleri ile onlara cevap verebilmek için bu ilmi öğrenme gereği duymuşlardır.<sup>112</sup> Bununla birlikte, kelâm ilmi, dinin temel ilkelerini esas alan bir disiplin olarak, İslâm felsefesine nazaran Yunan felsefesine mesafeli durmakla birlikte, Yunan Felsefesinden bütünüyle de uzak kalmamıştır. Nitekim Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'arî kelâmcıların da düşünce sistemlerini temellendirmede esas aldıkları atom nazariyesinin temelleri, Sokrat öncesi Yunan filozoflarından Demokritos'a kadar geri götürülebilmektedir.<sup>113</sup> Ancak

<sup>109</sup> De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın), Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 105-106; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 219.

<sup>110</sup> Ahmet Emin, *age.*, s. 204; Macit Fahri, *age.*, s. 13.

<sup>111</sup> eş-Şehristanî, *age.*, I/30; Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 61-70.

<sup>112</sup> Bekir Karlığa, *age.*, s. 230.

<sup>113</sup> Demokritos'un Atom nazariyesine ilişkin daha fazla bilgi için bk. Tuncer Tuğcu, *Batı Felsefe Tarihi*, Aletse Yay., Ankara 2000, s. 93-95.

bu İslâm Kelâmçıların Yunan felsefesinden aldıkları birtakım argümanları olduğu gibi kendi düşünce sistemlerine aktardıkları ya da uyarladıkları anlamına da gelmemektedir. Nitekim Mu'tezilî Kelâmçılarından Ebü'l-Huzeyl'in savunduğu atom nazariyesi kısmen Yunan felsefesinden izler taşısa da İslâm öğretisinin Allah ve âlem tasavvuruna aykırı düşmeyecek bir şekilde ele alınmıştır. Diğer bir deyişle Ebü'l-Huzeyl, atom nazariyesinde, ilâhî irade noktasında Yunan felsefesinden ayrılmaktadır.

## SONUÇ

Kelâm ilminin bir disiplin olarak tarih sahnesine çıkmasında birden çok faktör rol oynamıştır. Her şeyden önce kelâm ilmi, varlığını, İslâm'ın fikir ve vicdan hürriyetine verdiği öneme borçludur. Bu noktada kelâm ilminin doğuşuna neden olan en önemli etken nasların yorum şeklidir. Kur'ân'a dayalı olarak düşünce üreten ve âyetleri te'vil eden hemen hemen her düşünür, doğal olarak sahip olduğu anlayış kapasitesini ve bilgi birikimini bir kenara bırakmamıştır. Diğer bir deyişle insanlar arasında bilgi ve kabiliyet farklılığı ya da edinilen bilgi ve tecrübenin azlığı Kur'ân âyetleri üzerinde yapılan yorum ve değerlendirmeleri önemli ölçüde etkilemiştir. Çoğu zaman bir düşüncenin temellendirilmesinde Kur'ân âyetleri esas alınmakla birlikte yorumcunun Kur'ân'a bakışı ve kişisel özellikleri, âyetler üzerinde yürütülen fikir egzersizlerinin farklı sonuçlar doğurmasına ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İlk Kelâmî ekollerin doğuşuna zemin hazırlayan diğer bir faktör de dönemin sosyo-kültürel ve siyâsî koşullarıdır. Nitekim İlk dönem kelâmçıları arasında ilk tartışılan kelâmî konular arasında yer alan irca ve kader meselesi politik olaylara endeksli olarak tartışma konusu olmuştur. Diğer bir deyişle her iki mesele de halifenin seçimi meselesiyle ilişkili olarak ortaya çıkmış dönemin politik tartışmaların bir ürünüdür. Özellikle Hz. Osman'ın şahadetinin ardından gelişen olaylara ve tartışmalara bağlı olarak gelişen ve dördüncü Halife Hz. Ali döneminde Cemel ve Sıffin savaşları sonrasında meydana gelen siyâsî kırız, İslâm toplumunda bir kırılma noktası olmuş ve İslâm toplumunda siyâsî kaplaşmanın yanı sıra teolojik düşüncelere dayalı, fırkalaşma ve mezhepleşme sürecini başlatmıştır. İslâm toplumunda "hakem olayı"ndan sonra büyük günah meselesine odaklanan tartışmalarda ortaya çıkan farklı görüşler, daha sonraları, Haricilik ve Şia adı altında birer kelâm ekolüne dönüşmüştür.

İslâm toplumunda hilafet/imâmet meselesi etrafında cereyan eden ilk tartışmalar Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi ile ortadan kalkmamıştır. Hilafet meselesine odaklanan politik tartışmalar tarihsel süreçte her zaman Müslümanların başını ağrıtan bir sorun olarak var olmuş ve çoğu zaman siyâsî

ve fikrî tartışmalara konu olmanın ötesinde İslâm toplumunun siyâsî yapısına da etki etmiştir. Diğer bir deyişle bu konu Müslümanları Şîî ve Sünnî olmak üzere birbirleriyle sorunlu iki zümre haline getirmiştir.

Kelâm ilmi, tarihsel gelişimi sürecinde yabancı fikir ve düşüncelere bütünüyle kapalı bir düşünce olarak da kalmamıştır. Özellikle ilk fetihler sonrası dönemde yabancı din, kültür ve felsefî düşünce sistemleri ile karşılaşma imkânı bulmuş ve bu süreçte kelâm ilmi kendi özünü kaybetmemiştir. İslâm kelâmcıları bu düşüncelerle, önce spekülâtif bir tarzda, daha sonra da yazılı eserlerle mücadele etmiştir. Kelâm ilminin gelişiminin kinci aşamasını oluşturan bu tarihsel süreçte, kelâm ilmi, naslara aykırı düşen yanlış inanç, düşünce ve yabancı unsurları eleştirerek bu konuda reddiyeler ortaya koymuştur. Mantık ilmi gibi faydasına inandığı düşünceyi temellendirme yöntemlerinden de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bu süreçte Kelâm ilmi, ilgi alanına giren konulardaki çeşitlenme ve daha önce felsefenin ilgilendiği konulara yönelmekle de dikkat çekmiştir.

#### KAYNAKÇA

- ‘Abdü’l-Cebbâr, el-Kâdî Ahmed, *Şerbu’l-Uşûli’l-Hamse*, tahk: ‘Abdü’l-Kerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1965.
- ‘Abdü’l-Cebbâr, el-Kâdî, *Müteşâbib’ul-Kur’an*, nşr.: Adnan Muhammed Zerür, Kahire, 1969
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev.: M.Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994
- Akbulut, Ahmet, *Sababe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001
- Akbulut, Ahmet, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyâsî Krizin Teolojik Yansımaları” *Kelâm Araştırmaları*, 4 : 2 (2006)
- el-Âmidî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b Muhammed, *Gayetü’l-Merâm fî ‘İlmi’l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud ‘Abdullatif, Kahire 1971.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., İstanbul 1994.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yay., Ankara, 1987.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbü Üsûli’d-Dîn*, Matba’atü’d-Devle, İstanbul 1346/1928
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne’l-Firak*, tahk.: M.M. ‘Abdü’l-Hamîd, Kahire ts.
- Boer, T.J.De, *İslâm’sa Felsefe Tarihi*, çev.: Yusuf Kutluay, Ankara 1960.



- Brovne, L. K., "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", *Muslim World*, XXI, no. 1, January 1931.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- Doğan, İsa, *İmam Zeyd b. Ali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009.
- Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanîfe*, Kardeş Matbaası, Samsun 1992.
- Doğan, İsa, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Samsun, 1992, sayı: 6.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkahî Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya K. Aytekin, İstanbul 1993.
- Emîn, Ahmet, *Fecru'l-İslam*, çev.: A. Serdaroğlu, Ankara 1976.
- Ess, Josef Van, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı" çev.: Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, Ankara 2000, c.XLI.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfî'l-Musallîn*, Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev.: Şahin Filiz, İstanbul 2000.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1996.
- Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tahk.: İbrâhîm Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1962.
- Gilson, E., *Tanrı ve Felsefe*, , çev.: Mehmet Aydın, İzmir 1986.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Guillaume, A. , "Theodora Abu Qurra as Apologist", *Muslim World*, XV, (1925).
- Güler, İlhami, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- Hatiboğlu, M. Said , "Hilâfetin Kureşlîliğ?" *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: XXIII, ss. 121-213, Ankara 1978.
- Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1979.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurân'î'l-Âzîm*, Mektebetül Menar, Ürdün 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Matbaatu'l-Umme, Mısır 1328.

- İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Mısır 1992.
- İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, Beyrut 1956.
- İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebîr*, Leyden 1322.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkef fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Kutlu, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, (ss. 168-210)
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Malatî, Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (377/987), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehlî'l-Hevâ ve'l-Bidea*, neşir: M.Zahid el-Kevserî, Bağdat 1388/1968.
- Najjar, Fauzî M., "Siyasa in Islamic Political Philosophy", *Islamic Theology and Pbbilosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Ross, W.D., *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan, Ahmet Arslan, İzmir 1993.
- et-Taberî, *Taribbu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Kahire, 1357/1939.
- Taberî, *Taribu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Fadl İbrahim, Kahire ts.
- Tuğcu, Tuncer, *Batı Felsefes Tarihi*, Aletse Yay., Ankara 2000.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1991.
- eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tabk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Me'arife, I-II, Beyrut 1975.
- el-Ya'kubî, Ebû Ya'kub, *Taribu'l-Ya'kubî*, tahk.: Abdu'l-Emir Mühenna, Beyrut 1413/1993.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985.
- Watt, W.Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, USA 1996.
- Watt, W.Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981.
- Watt, W.Montgomery, *İslâmî Tetkikler* çev.: Süleyman Ateş, Ankara ts.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.