

## İslam'da Teolojinin Gelişimi\*

Yazar: Ziauddin AHMED

Çevirenler: Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK\*\*

Araş. Gör. A.Talip BAYCAR\*\*\*

Özellikle Peygamber ve Ashâb'ı dönemindeki ilk Müslümanların inanç konularında herhangi bir tartışmaya girdikleri görülmemektedir. Onların inançları gayet net idi; Allah'ın birliği ve dinlerinin prensiplerini kanıtlamak için Kur'an ve Peygamberin öğretileri dışında başka hiçbir şeyle meşgul olmadılar.<sup>1</sup> Fakat bu durum uzun sürmedi, İslâm'ın genişlemesiyle birlikte dogmatik spekülasyonlar Müslümanların siyasi hayatlarına girmeye başladı. Bu hususta birkaç neden akla gelebilir:

İlk olarak, Kur'an'ın bizzat kendisi insanın akıl yürütmesini teşvik eden birçok âyet içermektedir. Mesela, bazı âyetlere göre insan yaptıklarından sorumlu tutulurken, diğer bazı âyetler insanın her fiilinin önceden belirlendiği ve insanın Allah'ın dilemesine göre hareket edeceğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> İkinci olarak, İslâm, çeşitli inançlara mensup olan Hıristiyanlar, Yahudiler ve müşrikler tarafından yapılan saldırılara karşı kendini korumak zorundaydı. Bu dinlerin dogmalarını reddederken Kur'an'da tartışmalı deliller bulunmaktaydı. Peygamberden insanları bilgelik ve güzel nasihatle Allah'ın yoluna çağırması ve onları en güzel yol

\* Ziauddin Ahmed'e ait bu makalenin orijinali "A Survey of The Development of Theology in Islam", *Islamic Studies*, Vol. XI, June 1972, No:1, s. 94-111 arasında yer almaktadır.

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, [aak@ksu.edu.tr](mailto:aak@ksu.edu.tr)

\*\*\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, [ftalip@mynet.com](mailto:ftalip@mynet.com)

<sup>1</sup> Ali Mustafa Gurabi, *Fıraku'l-İslamiyyin*, Kahire, 1378/1959, s. 14.

<sup>2</sup> krş. Watt: Free Will. Londra, 1948, ss. 12-17.

hakkında düşünmeye davet etmesi isteniyordu. (Kur'ân, 16/126) Böylece Kur'ân'ın bizzat kendisi daha sonra skolâstik İslâm Teolojisi olan *Kelâm ilminin* ortaya çıkışı için bir nüve teşkil etmektedir.<sup>3</sup> Üçüncü olarak, Peygamberin Ashâb'ı arasında spekülâtif tartışmaların örneği hiç yok değildi. Bir keresinde Ashap'tan bazıları kaderi tartışıyorlardı, bunun üzerine Peygamberin onlara çok kızdığı ve bu tür konulara girmemelerini istediği rivayet edilmektedir. Peygamber daha çok onlardan Allah'ın emirlerini yerine getirmelerini ve yasaklarından kaçınmalarını istemişti.<sup>4</sup> Siffin savaşından sonra bir kişinin Ali'ye Suriye seferinin Allah'ın kaderi olup olmadığını sorduğu da benzer şekilde rivayet edilmektedir. Ali de, ona *kazâ* ve *kader* gibi kavramlarla şu açıklamada bulunur: Bütün fiiller Allah tarafından önceden belirlenen bir kaderdir.<sup>5</sup> Son olarak, ilk hicri asır sona ermeden önce başka inanç ve kültürdeki pek çok insan İslâm'a girmişti. Bu nedenle daha sonra ortaya çıkan tartışmalarda onların kültürlerinin etkisi inkar edilemez.<sup>6</sup>

### ***Havâric, Şia ve Mürcie***

Kelâm ilminin sonraki gelişmesinin nedenleri ne olursa olsun, İslâm'ın ilk döneminde vuku bulan siyasi olaylara yakından bakıldığında, onların, daha sonra gelişen teolojik fikirler üzerinde büyük ölçüde etkili olduğu görülür. Watt'a göre, bilgi sosyolojisiyle uğraşanlar, bütün teolojik ve felsefi fikirlerin siyasi ve sosyal referanslara sahip olduklarını göz önünde tutmalıdırlar.<sup>7</sup>

Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra Muhâcir ve Ensar arasında halife seçimiyle ilgili ciddi bir tartış-

<sup>3</sup> Ahmad Emin, *Duha'l-İslam*, 6. baskı, 1962, III/1-3.

<sup>4</sup> Müsned, 3:178; krş., İbn Murtaza: *el-Münye*, Haydarabat, 1316, s. 8.

<sup>5</sup> *el-Münye*, s. 7.

<sup>6</sup> *Duhal-İslam*, III/7.

<sup>7</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, Edinburg, 1962, s. 2.

ma ortaya çıktı. Bu tartışma, fikirlerin kısa sürede gelişmesine izin vermedi. Mamafih ilk teolojik unsur, Cemel ve Sıffin savaşlarıyla ortaya çıktı. Bu iki iç savaşa neden olan siyasi anlaşmazlıklar, Müslümanları birkaç gruba ayırdı. Bu, sonunda kelim ekolleri olarak anılan, *Şia*, *Havâric* ve tabii ki *Mürchie*'nin doğmasına neden oldu. Bu grupların temel prensiplerine bir göz atmak, Peygambere halef olma sorununun diğer bütün dogmatik tartışmaların kaynağı olduğunu gösterecektir. Az sayıda da olsa ashabın bir kısmının, Ali'nin, Ebû Bekir, Ömer ve diğerlerinden daha üstün olduğu kanısına sahip oldukları söylenir. Onlar arasında Ammar b. Yasir, Ebû Zer el-Gifârî ve Mikdad b.el-Esved sayılmaktadır.<sup>8</sup> Fakat zamanla bu düşünce yeni bir renk almaya başladı ve Ali'nin üstünlüklerine inananlar, "Şiatü Ali" (Ali'nin taraftarları) olarak isimlendirildi. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru, Abdullah b. Sebe'nin, İslam'a dönen bir Yahudi, Şii inanç sisteminin temelini oluşturmada ön ayak oluşturduğu söylenir.<sup>9</sup> Şiilere göre *hilâfet* (veya onların isimlendirdiği gibi *imâmet*), insanlara bırakılmayacak kadar kutsal bir kurumdu. O, inancın bir parçasıydı; hiçbir peygamber onu toplumun inisiyatifine bırakmamıştır. Peygamberin, kendinden sonra yanılmaz birisini halefi olarak tayin etmesi zorunlu idi ve peygamberin tayin ettiği kişi gerçekten de Ali idi.<sup>10</sup> Bu teori onları, Ali'nin, Ebû Bekir ve Ömer dâhil diğer bütün rakiplerinden daha üstün olduğu sonucuna varmaya neden oldu.<sup>11</sup> Şiilerin ılımlı grubunu temsil eden Zeydîlere göre, Ali'nin onlardan daha üstün olduğunu çok iyi bildikleri halde hilafeti kabul ettiklerinden dolayı ilk üç halife büyük günah işlemişlerdir.<sup>12</sup> Aşırı Şiilere

<sup>8</sup> krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1959, s. 267.

<sup>9</sup> A.g.e., ss. 254, 269-70.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 267.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 267.

<sup>12</sup> A.g.e., ss. 268-9.

göre, peygamberin, halifesi olarak tayin ettiği Ali'nin elinden *imameti* gasp ettikleri için bu ilk üç halife kâfir olmuşlardır. Bu grup, *Râfiziler* olarak bilinir. Bazı aşırı Şiiler Ali'ye ilahlık bile atfettiler.<sup>13</sup> Haricilere göre, Osman, Ali, Sıffin savaşının iki hakemi, hakemi kabul edenler ve Cemel savaşına katılanlar *kâfir olmuşlardır*. Bu sebeple onlara karşı isyanda bulunmak gerekir. Necdiler dışındaki Haricilere göre büyük günah işleyen kişi *kâfir* olur.<sup>14</sup> Onlara göre Müslümanlar, hilafete en çok layık olan ve en iyi Müslüman olarak nitelendirilen bir lider tarafından yönetilmelidir. Müslümanların halifelerini Kureyş'ten seçme mecburiyetleri yoktur. Muhtemelen bu teori, onların sonradan gelen Emevi ve Abbasilerin iktidarına karşı çok sayıda isyan etmelerine yol açmıştır.<sup>15</sup> Şiilerde görüldüğü gibi Haricilerin teorileri de öncelikli olarak politik tartışmalar olarak başlamış neticede birçok teolojik doktrinle sonuçlanmıştır.

Haricilerin ve Şiilerin aşırı grupları arasında siyasi tarafsızlığı benimseyen Abdullah b. Ömer'in de içerisinde bulunduğu ılımlı bir grup vardı. Bunlar, her iki grupla ilgili bir görüş belirtmediler ve onları Allah'a havale ettiler:

“Bize göre onların hepsi mümindir. Biz ne onların yanında yer alırız ne de onlara lanet okuruz ne de onlara şahitlik ederiz. Onların durumunu Allah'a havale ederiz: Onlarla ilgili hüküm, O verecektir”.<sup>16</sup>

Bu çatışan grupların hepsi rakipleri tarafından küfür ve günahkârlıkla suçlanırken bunların ılıman politika gütmeleri, mevcut Emevi iktidarını takviye etme konusunda

<sup>13</sup> A.g.e., ss. 268-9.

<sup>14</sup> Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1328/1910, s. 55; *Duha'l-İslam*, III/330-1.

<sup>15</sup> A.g.e., III/330-1.

<sup>16</sup> *Fecr*, s. 280; krş. Watt, *Islamic Philosophy*, s. 28.

bir yardım kaynağı olmuş olabilir.<sup>17</sup> Üçüncü mezhep yani Mürctie'nin dogmaları içinde kabaca oluşan bu teoriler; Hariciler ve Şiilerin öfkelerini artıran bir düşmanlığa neden olmuştur. Ahmed Emin haklı olarak Hâricilerin olmadığı yerde Şiilerin de bulunmadığını ve tabii olarak orada Mürციilerin de bulunmayacağını söylüyor.<sup>18</sup> Fakat bu ılımlı grup tarafından benimsenen unsurlar, Harici ve Şiilerin tartışmaları *iman* ve *küfrün* sınırını belirleyici bir hal alınca kadar dogmatik renk almadı. Hariciler kendilerinin dışında kalan herkesi kâfir olarak gördüler ve onların gözünde her türlü büyük günah, *küfürdür*. Benzer şekilde, aşırı Şiiler de kendilerinin dışında kalanları *mümin* olarak görmediler. Onlara göre, imamlarına itaat, imanın bir parçasıdır.<sup>19</sup> Diğer taraftan Mürctie'ye göre iman, Allah'a ve peygamberine inanmaktır ve Ona ve peygamberine inanan herkes -büyük günah işlese veya *imama* itaat etmese bile mümindir.<sup>20</sup> Bu, Hariciler ile Şiilerin anlayışlarına göre taban tabana zıtlık arz eder. Bazı Mürციiler, küfür alâmeti olan herhangi bir kelime söylese veya herhangi bir amel işlese bile (Allah'a ve peygamberine inanan bir kimsenin) mümin olmaktan çıkmayacağını söyleyecek kadar ileri gittiler.<sup>21</sup> Her hâlükârda Mürციiler amelleri imandan ayrı tuttular. Bu siyasi olarak, Emeviler veya diğer Müslümanların adaletsiz davranışlarından dolayı Müslümanlıktan çıkmayacakları anlamınadır. Bu nedenle, onlara itaat etmek ve dini görevleri onların yönetimi altında yapmak zaruridir.<sup>22</sup> Amellerin imanın bir parçası olmadığı anlayışı başka bir tartışmayı, imanın artıp azalmasının muhtemel olup olma-

<sup>17</sup> A.g.e., s. 289 ve ss. 32-3.

<sup>18</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32-3.

<sup>19</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32-3.

<sup>20</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32-3.

<sup>21</sup> İbn Hazm: *el-Fasl*, Kahire 1317/1899, IV/80.

<sup>22</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, s. 33; *Fecr*, s. 281.

ması, gündeme getirdi. Bunun tabii sonucu olarak: Allah'a ve peygamberine inanmak olan iman, öz itibarıyla artmaz ve azalmaz. Fakat ameller imanın bir parçası olarak düşünülürse kesinlikle imanı artırır ve azaltır. Benzer şekilde, büyük günahı küfürle denk tutan Haricilere göre, büyük günah işleyeni bu günah onu ebedi cehenneme götürür. Fakat Mürcie'nin nazarında o, küfür olmadığı için kısa süreli bir cezaya neden olabilir.<sup>23</sup>

### ***Cebriyye ve Kaderiyye***

Kişi Allah'ın her şeye gücü yettiğini ve her şeyi bildiğini düşünüp anladığı zaman, kader ve irade hürriyeti konusundaki tartışma doğal bir sonuç olabilir. Geçmişte olan ve bundan sonra olacak olan her şey, Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Bir taraftan O, insanın gelecekte yapacağı her türlü iyiliği ve kötülüğü biliyor ve diğer taraftan insan yaptıklarından sorumlu olacak ve ondan dolayı adil olarak ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır.<sup>24</sup> Kur'an araştırıldığında, insanın her hareketinin Allah tarafından önceden belirlendiğini ifade eden çok sayıda ayetin bulunduğu görülmektedir. İnsan tamamıyla Allah'ın dilemesine göre hareket eder. Allah dilemedikçe insan hiçbir şey yapamaz. Diğer yanda, Kur'an'da, insanı sorumluluk sahibi olarak sunan birçok pasaj vardır. Benzer şekilde biz, kaderciliğe meyletmeye götüren birçok hadise sahibiz. Bazı hadislerde, dünyada vuku bulan her şeyin ezelde yazıldığı belirtilmektedir. Bazı hadisler, ceninin anne karnındayken cinsiyeti, rızkı, eceli, perişan mı mesut mu olacağı gibi birtakım şeylerin melek tarafından yazılmış olduğunu bildirmektedir.<sup>25</sup> Bu nedenle Wensink'in dediği gibi kaderciler kadar irade hürriyetini savunanların kendi görüşlerini destekleyecek

<sup>23</sup> *Duha*, III/16-9.

<sup>24</sup> *Fecr*, s. 283; Watt: *Free Will*, s. 13.

<sup>25</sup> *Fecr*, s. 283; Watt: *Free Will*, s. 13.

“nass”ların olduğu söylenebilir.<sup>26</sup>

İslâm Kelâm tarihinde, *kader* (özgür irade) ile ilgili tartışmaları ilk başlatanlar Ma’bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimaşkî’dir. Ma’bed, İbn Eşas ile beraber o zamanki Emevi iktidarına karşı çıktı ve Haccac’ın emriyle 80/699 tarihinde idam edildi. Gaylan’ın ise *kaderî* görüşlerinden dolayı Hişam b. Abdülmelik tarafından öldürüldüğü söyleniyor. Ma’bed, bazı noktalarda *kaderî* görüşe sahip olduğu söylenen Hasan el-Basrî (ö.110/728–9)’nin bir öğrencisiydi.<sup>27</sup> Aşağı Fırat bölgesinde Hıristiyan ve diğer dinlerin, İslâm düşüncesini etkilediği söylenebilir. İşin doğrusu, Mabed’in önce Müslüman olmuş daha sonra irtidat eden Sansuia adındaki Mezopotamyalı bir Hıristiyan’la arkadaşlık ettiği rivayet edilir. Ayrıca Gaylan’ın dogmatik (inaksal) görüşleri ile Şam kraliyet sarayında Hıristiyan bir memur olan Yahya el-Dimaşkî’nin görüşlerinin birbirleriyle paralellik arz ettiği de biliniyor.<sup>28</sup>

Emevi yönetiminin son dönemlerine doğru, *cebir* anlayışı, *kader* anlayışının zıttı olarak, Beni Rasip et-Tirmizî / es-Semerkindî’nin bir hizmetçisi olan Cehm b. Safvan tarafından ortaya atıldı. Cehm, Horasanda 116/734’den 128/746 tarihine kadar Emevilere karşı ayaklanan ve Haris’ten kısa bir süre önce idam edilen siyah bayraklı bir adam olan Haris b. Süreyc’in sekreteriydi.<sup>29</sup> Cehm, *cebir* anlayışının öncüsü olarak kabul edilir. Ona göre güneşin batması gibi insanoğlu sadece mecazen bir fiil gerçekleştirebilir<sup>30</sup>. Daha açık konuşmak gerekirse, insan rüzgârın önünde sürüklenen bir tüy gibidir. O, rüzgâr hareket etti-

<sup>26</sup> Muslim Creed, Londra, 1932, s. 5.

<sup>27</sup> İbn Küteybe: *Ma’rif*, Kahire, 1960, s. 441; *Free Will*, s. 40.

<sup>28</sup> Muslim Creed, s. 530; *Free Will*, s. 53; *Fecr*, ss. 285–6.

<sup>29</sup> *Fecr*, ss. 286–7; İslam Ansiklopedisi, Cehm b. Safvan maddesi.

<sup>30</sup> *Fecr*, ss. 286–7.

ğinde hareket eder, durduğunda durur. Bu konuda insanla cansız tabiat arasında hiçbir fark yoktur.<sup>31</sup> *Cebir* kavramındaki bu aşırılık, birazdan görüleceği gibi, muhtemelen onun teşbih karşıtı görüşlerinin bir sonucudur.

Cehm b. Safvan, Allah'ın sıfatlarını inkâr etti. Ona göre Allah, yaratılmışın hiçbir sıfatına sahip değildir. O, ne görür ne de bir kimseyle konuşur. Bu sebeple Kur'an yaratılmıştır. Cehennem ve Cennet ebedi olamaz. Çünkü ebedilik, sadece Allah'a mahsustur. Allah'ın sadece iki sıfatı vardır. Yani hiçbir insanın sahip olamayacağı icat ve yaratma sıfatları "Fiil" ve "Halk". Bu nedenle insan, fiillerini tamamen *cebiri* altında gerçekleştirir<sup>32</sup>. Daha genel bir ifadeyle, Cehm ve taraftarları, Allah'ın bütün sıfatlarını inkâr ettiler ve bu nedenle *ta'til* ile suçlandılar ve *Muattıla* olarak isimlendirildiler.<sup>33</sup> Kur'an'da geçen el ve yüz gibi Allah'ın sıfatları için mecâzî bir yorumla gittiler.<sup>34</sup> Cehm'in, aşırı bir antropomorfist olan Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ile tartıştığı söylenmektedir. İmam Ebû Hanife'nin, Cehm'in "*Allah, şey değildir (Allah leyse bi şeyin)*" diyecek kadar teşbihi inkârda ileri gittiğini söylediği nakledilir. Diğer taraftan Mukâtil'in aşırılığı ise Allah'ın, yaratıklarına benzetilmesidir.<sup>35</sup>

Cehm, teolojik fikirlerini oluşturmada yabancı fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiş olabilir. Onun, görüşlerini teşbih karşıtı fikirlerin güçlü temsilcileri olan *Sâbüler* ve *felsefecilerin* bulunduğu Harran'ın sakinlerinden olan Ca'd

<sup>31</sup> Gurabi, s. 26.

<sup>32</sup> Gurabi, s. 25.

<sup>33</sup> krs. *Muslim Creed*, ss. 91-2.

<sup>34</sup> İbn Hanbel, *Kitabu'r-Red ala Cehmiyye ve'z-Zenadika*; Halebi, s. 11; Gurabi, s. 22.

<sup>35</sup> Cemaleddin el-Kasimi, *Tariku'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, (Birinci baskı, ) Kahire 1331/1912-3, s. 7; Gurabi, s. 22.



b. Dirhem'den aldığı söylenmektedir.<sup>36</sup> Aynı zamanda onun, "Halku'l- Kur'ân" görüşünü, iki orta yol ile Peygambere büyü yapan Lebid b. el-Asam el-Yahudi'den aldığı nakledilir.<sup>37</sup> Ayrıca Cehm, Allah'ın mahiyeti hakkında teşbihte aşırıya kaçan ve reenkarnasyon görüşünü benimsemiş Hindistanlı bir mezhep olan Sümeniyye'den bir gurupla tartışmaya girmiştir. Tartışmadan sonra onun o kadar kafası karışmıştır ki, o, tanımadığı birine dua etmeyeceğini söyleyerek kırk gün duayı terk etmiştir.<sup>38</sup>

Cehm ile ilgili yukarıdaki tartışmada, onun bir taraftan, Kaderiyye'nin tamamıyla inkâr ettiği *cebr* inancını kabul ettiği görülür. Diğer taraftan, Cehm, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmesi bakımından Mutezile'nin selefiydi ki bu görüş Mutezile görüşlerinin iskeletini oluşturur. Mamafih Cebriyye ve Kaderiyye, İslâm teoloji tarihinde ayakta kalabilen istikrarlı birer mezhep yapısı olarak gözükmediler. Onların ortaya koyduğu dogmalar, biraz sonra görüleceği gibi diğer mezhepler<sup>39</sup> içerisinde erimiştir.

### ***Kelâmcılar***

Abbasi hanedanının gelişiyle Müslüman teolojisi oldukça erken bir dönemde, İslâm tarihinin en önemli süreci sayılan farklı bir döneme girmiştir. Bu dönem idari sorumlulukların, tedricen, Helenistik unsurları içeren İran kültürü veya daha ziyade Irak'ın Fars kültürünün destekçisi olan sekreterler sınıfına geçtiği bir dönemdir. İslâm'ı kabul etmeden önce bunlar Hıristiyan, Zerdüşt ve Mani dinine mensup kişilerdi.<sup>40</sup> Bununla birlikte Abbasilerin ilk döne-

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Muvafakat Şarih al-Makul* (onun Minhacû's-Sünnesinin kısmında), Bulak, 1321/1903-4, I/192; *Fetava el-Hemaviyye*, Amritsar Hindistan, 1897, s. 90.

<sup>37</sup> İbn Kesir, *Bidaye*, Kahire 1351/1932, IX/350.

<sup>38</sup> İbn Hanbel, *Kıtabu'r-Red*, s. 11.

<sup>39</sup> krş. *Fecr*, s. 287.

<sup>40</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, s. 37.

minde İslam dünyasını etkileyen iki ana felsefi gelenek vardı. Birincisi, saraya halifeler için hekim temin eden ve aynı zamanda Bağdat'taki hastanede eğitimlik yapmakla sorumlu olan Nesturi bir aileden gelen Cundişapurular'dır. Güçlü sağlık eğitiminin yanı sıra orada bazı felsefi çalışmalar da yapılmaktaydı. İkinci olarak, Hıristiyan yönetimi altında bulunan Harran İskenderiye Okuludur. O zamanlar Harran'da Yunan felsefesini temel alan Sâbiiler'e ait bir merkez bulunmaktaydı.<sup>41</sup>

Muhtemelen Me'mun'un tercüme faaliyetlerinden ve Me'mun'un hilafetinden çok daha önce Müslümanlar, başka inançlara mensup olanların eleştirilerine karşı İslâm'ı müdafaa etmede kullanılan önemli mantık metotlarını kullanmaya başlamışlardı. Gerçekten de doktrin konularında Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında birtakım tartışma ve münakaşalar olduğuna dair deliller mevcuttur. Sonunda Müslümanlar, özellikle de Mutezile, Yunan felsefesini araştırmışlar ve Allah'ın zâtı, sıfatları, fiiller, yaratılmış fiiller, cisim ve madde kavramları üzerinde İslâm'ın temel prensiplerini tartışırken diyalektik metotları kullanmışlardır. Böylece, skolâstik İslâm teolojisi olan *ilm-i kelâm* adı verilen yeni bir bilim doğdu.<sup>42</sup> *Kelâm*, ilk olarak Allah'ın konuşması için kullanıldı. Fakat daha sonra Şehristânî'nin ifade ettiği gibi muhtemelen Me'mun zamanında teoloji için özel ad oldu.<sup>43</sup> Başlangıçta gelenekçilerin, "ilm" kavramı yerine, İslam Hukuk'u sahasında olduğu gibi kelâm için de "fikh" kavramını kullandıkları görülmektedir. İmam Ebû Hanife'nin "*el-Fıkhü fi'd-din efdal mine'l-fikh fi'l-ilm*" yani "inancı bilmek, hukuku bilmekten önce gelir" dediği nakle-

<sup>41</sup> A.g.e., 39-44; *Duha*, 1:253-61.

<sup>42</sup> *Islamic Philosophy*, s. 44; *Duha*, III/8-9; *el-Münyeye*, ss. 31-2.

<sup>43</sup> *Kitabu'l-Milel*, nşr. Bedran, 1370/1951, s. 29; krş, *Islamic Philosophy ve Duha*.

dilir.<sup>44</sup> Ona *Fıkhü'l-Ekber* adında kelâmî bir eser atfedilir.

*Kelâm* ilminin ilk temsilcisi, İslâm inancını daha çok rasyonel ve felsefî bir şekilde savunan Mutezilîler olmuştur. Fakat zamanla Mutezileye karşı olan ve İslâm'ın temel prensiplerini aklî olduğu kadar naklî olarak da savunan Eşarîler ile Mâturîdîlerin temsil ettiği Sünnî kanatta da *kelâmcılar* yetişti. Mutezile adının ortaya çıkışıyla ilgili hikâye ne olursa olsun, Mutezile ekolünün oluşumu için başlangıç noktası, *i'tizal (el-menzile beyne'l-menzileteyn)* olayıdır<sup>45</sup>. Başlangıçta Hasan Basrî'nin ekolüne mensup olan Vasıl b. Ata (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 145/762) Mutezile ekolünü ilk formüle edenlerdi. Onların tutumlarına bakıldığında, ilk Müslüman kelâmcıların felsefeye ilgi duymadıkları görülür; problemler, ortaya çıkan ilk görüş ayrılıklarından beri hep aynı konular idi.<sup>46</sup> Mutezile Okulu'ndaki bu büyük entelektüel gelişme, daha sonraları Harun Reşid zamanına kadar ortaya çıkmadı. Fakat Vasıl ve Amr'ın ortaya çıkmasıyla birlikte çok sayıda Kaderiyye mensubu Mutezile'ye katıldı; böylece Kaderiyye ve Mutezile kısa sürede eşanlamlı terimler oldu.<sup>47</sup>

Mutezile'nin çıkış yerinin Basra olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra o, kısa sürede Abbasilerin resmi mezhebi olmak için Irak'ta yayıldı. Biri Bağdat diğeri Basra olmak üzere iki Mutezile ekolü arasında detaylarda çok farklılık var fakat temel esaslar aynıdır. Mutezile'nin genel bakış açısını en çok sağlamlaştıran Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/849) olmuştur. O, Basra'da Mutezile teolojisinin kurucusu kabul edilir ve Yunan felsefesinin kavramlarıyla

<sup>44</sup> *Fıkhü'l-Ekber*, Haydarabat, 1321/1903/4, s. 6; krş. *Duha*, s. 10.

<sup>45</sup> *Fecr*, ss. 288-9; Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7.

<sup>46</sup> Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7; krş. İslam Ansiklopedisi, Mutezile maddesi.

<sup>47</sup> Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7.

İslâm inanç sistemini tartışmaya açmada öncü gösterilir.<sup>48</sup> Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) Mutezile'nin Bağdat kolunun kurucusu olarak kabul edilir. İnsanın, eylemlerinden ne kadar sorumlu olduğu tartışmalarını ortaya çıkaran "Yaratılmış fiiller (tevalüd)" doktrini, ona atfedilen doktrinler arasında yer alır.<sup>49</sup>

Başlangıçta Mutezile adı adaletli ve dürüst anlamında kullanıldı ve dogmatik problemleri felsefi olarak tartışanların hepsini içine aldığı görüldü. Fakat M.S. yaklaşık 900'den itibaren, bu ad, filozofik metotlar kullanmakla birlikte Mutezile dogmatik görüşünün 5 esasını kabul edenlere hasredilir olmuştur.<sup>50</sup> Aşağıdaki beş ana ilke, geriye kalan Mutezile kelamının bütün yapısı üzerine bina edilir:

- 1- *Tevhid: Allah'ın birliği.*
- 2- *Adalet: Allah'ın adaletli ve dürüst olması.*
- 3- *Va'd ve va'id: Mükâfatlandırmak ve cezalandırmak.*
- 4- *el-Menzile beyne'l-menzileteyn: İmanla küfür arasında ortada bir durum.*
- 5- *Emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker: İyiliği emredip kötülükten sakındırmak.*

Birinci esas, yani Allah'ın birliği veya Allah'ın birliğini ispat etmek, bütün temel prensiplerin en önemlisidir. Mutezile'ye göre bu birinci esas, Allah'ın vahdaniyetini ve O'ndan başka tanrı olmadığı gibi sade bir iddiadan çok daha fazlasını içerir.<sup>51</sup> *Tevhid* terimi, sağlam bir tek tanrılığın ifade eder: Allah ile yaratıkları arasında her türlü benzerliği reddeder ve her türlü düalizm ve teşbihi inkar eder.<sup>52</sup> Muh-

<sup>48</sup> Duha, III/103-4; *Islamic Philosophy*, s. 69.

<sup>49</sup> Watt: *Free Will*, s. 74; *Islamic Philosophy*, s. 69; Duha, III/59.

<sup>50</sup> Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb*, Paris, s. III/154; Hayyat, *el-İntisar*, nşr. Dr. Nyberg, s.126; *Islamic Philosophy*, s. 59.

<sup>51</sup> krş. *Islamic Philosophy*, s. 63.

<sup>52</sup> krş. EI, Mutezile mad.; Duha, III/22-3.

temelen bu anlayış, onların Kur'ân'da geçen sıfatların hiçbirinin gerçek olmadığı ve bu sıfatların Yüce Varlık'a atfedilmediği sonucunu çıkarmalarına yol açmıştır. Mutezile'nin herhangi bir antropomorfik ilişkiye sahip bütün ayetlerin alegorik bir yorumunu yapma eğiliminin bu tezden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Fakat sonuç olarak bu, birçok inancın anlayışı olmuştur. Mesela ru'yetulah'tan bahseden pek çok hadis olmasına rağmen Mutezile bunları reddeder. Çünkü onlar Kur'ân'ın apaçık ifadeleri yanında kabul edilemeyecek olan *ahâd haberlerdir*. Bu da "Lâ tûdrikuhu'l ebsâr" ifadesidir. Fakat Ehl-i-Sünnet bu tür hadisleri kabul etmişlerdir.<sup>54</sup> Allah'ın vahdaniyeti konusunda bazı Mutezili görüşlerin örneklerle açıklanmasına burada yer verilmiştir:

1- Teşbihi inkâr etmek, Allah'ın her herhangi bir yerde olduğunu reddetmeyi içerir. O, hiçbir yerde konumlanmış değildir. Bu yüzden Allah'ın arşta oturmasını kabul etmezler. Bu nedenle Onun 'Hükümdar' olması anlamında "İstivâ ale'l-arş" âyeti mecaz olarak yorumlanmalıdır.<sup>55</sup>

2- Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi O'nu görecek olanın görme açısının sınırları kadar, Allah'ın yeterli bir ışıkta olması ve bir takım renklere sahip olmasını ihtiva eder. Bu ancak maddî olarak tasavvur olabilir. Onlar Allah'ın görülemezliğini belirten ayetlerinden hareketle, Kur'ân argümanlarının ancak mecâzî bir şekilde yorumlanarak anlaşılabileceğini ileri sürdüler.<sup>56</sup>

3- Hicretin III. yüzyılında İslam'ın politik tarihi kadar teolojik tarihinde de egemen olan Allah'ın vahdaniyeti görüşünü ortaya çıkaran Mutezile doktrinlerinden en önemlisi

<sup>53</sup> Duha, III/24-7.

<sup>54</sup> Duha, III/24-7.

<sup>55</sup> Duha, III/24-7.

<sup>56</sup> Duha, III/24-7.

Allah'ın *kelâmı* meselesiydi. Onlara göre, Allah'ın *kelâmı* veya Musa'ya konuştuğu şey, ebedî olarak düşünülecek olursa, o zaman Allah'ın varlığında birçoğluluk söz konusu olur. Böylece, bizatihi başlangıcı ve sonu bulunan bölümlere ayrılan, aynı şekilde okunan ve işitilen Allah'ın peygambere vahyettiği kelâmı Allah'ın bir sıfatı olamaz. Bu durumda Kur'ân yaratılmış olmalıdır. Çünkü ebedî olmayan her bir şey, öz olarak yaratılmıştır.<sup>57</sup>

Sünni Müslümanlar, daha açık bir ifadeyle geleneksel görüşü temsil edenler daima bu tür tartışmalardan kaçınmışlardır. Onlar, Allah'ın mahiyeti ve sıfatlarını açıklamayla ilgilenmek yerine Kur'ân'da bulunan şeylere ve peygamberin sünnetine şeksiz şüphesiz kesin olarak inandılar.<sup>58</sup> Onlara göre mahlûk veya gayr-i mahlûk meselesiyle uğraşmak bid'attir.<sup>59</sup> Fakat iktidarın, Kur'ân'ın mahlûk oluşu anlayışını zorla kabul ettirme teşebbüsü, Allah'ın yaratılmış olmadığı şeklinde bir kelâmî direnmeye maruz kalmalarına neden olduğu görülür. (Her iki taraf da iddialarını savunurken hassasiyetler gösterdiler.) Muhtemelen bu görüşü reddedenlerin maruz kaldıkları zulme bir tepki olarak bazı Hanbelîler, onun yazı ve sözlerinin bile yaratılmamış olduğunu ileri sürdüler.<sup>60</sup> Onlardan bir gurup cildinin ve kenarının da yaratılmamış olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler.

Mutezili hocası Cubbâî'den ayrılan ve Sünnî kelâmın kurucusu kabul edilen Eş'arî (ö.330/941) Allah'ın kelâmı konusunda yeni bir kavram geliştirdi. Ona göre, kelâmın iki karşılığı vardır. 1) *Kelâm-ı nefsi*: İfade edilmeyen zihni düşünce. 2) *Kelâm-ı lafzî*: Onun ifade edilen şeklidir. Allah'ın

<sup>57</sup> Duha, III/4-5, 43-4.

<sup>58</sup> Duha, III/37-9.

<sup>59</sup> Duha, III/37-9.

<sup>60</sup> Duha, III/37-9; krş. Islamic Philosophy, s. 64.

*kelâm-ı nefsi*, Allah'ın varlığıyla özdeşdir. Kelâm-ı lafzî ise gerçekte insan fiilidir, bu açıdan yaratılmıştır. Mamafih Mutezile'nin, Eşarî'nin kelâm-ı nefsi kavramını benimsemediği görülür.<sup>61</sup>

### **Adalet**

Bütün Müslümanlar Allah'ın âdil ve dürüst olduğuna inanırlar. Fakat Mutezililer, Allah'ın âdil ve dürüst oluşu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın hak olması yaratıkları için en iyi olanı dilemesini gerektirir. O, kötülüğü dilemez ve emretmez; insan iyi amellerinden dolayı mükâfatlandırılacak ve kötü amellerinden dolayı cezalandırılacaktır. Bu, insanın fiillerini özgür bir şekilde yaptığı ve onları yarattığı anlamına gelir. Bu yüzden sorumluluk insana aittir. Mutezililer böylece, Kaderiyye mezhebinin vârisi oldu.<sup>62</sup>

Yukarıdaki iki ilke yani tevhid ve adalet Mutezile düşüncesinin en önemli iki ayağıdır. Bu sebeple onlar kendilerini “*ehl-i adl ve't-tevhid*” şeklinde isimlendirmişlerdir.<sup>63</sup>

### **Va'd ve Va'id ve el-Menzile Beyne't-Menzileteyn**

Bu iki prensip onların *iman* ve *Allah'ın adaleti* anlayışına dayanır. *İman* sorunuyla ilgili, onlar amelin, imanın bir parçası olduğu görüşünü benimsediler. Öyleyse günahlar iki kısma ayrılır: *Büyük günah* ve *küçük günah*. *Büyük günah*, ceza ile tehdit edilenlerdir ve *imanla küfür* arasında bir durum olan “*fisk*” olarak isimlendirilendir. Allah'ın adaletine gelince onlara göre Allah, kendisine itaat edenleri mükâfatlandırmakla ve büyük günah işleyenleri cezalandırmakla yükümlüdür. Aksi takdirde ceza ile tehdit etmek

<sup>61</sup> Duha, III/40-1.

<sup>62</sup> Duha, III/40-1.

<sup>63</sup> Duha, III/40-1.

ve söz vermek anlamsız olur.<sup>64</sup>

**Emri Bil Maruf Nehyi Anil Münker**, iyiliği sevdirmek ve kötülükten sakındırmaktır. Mutezileye göre genel olarak bunun anlamı şeriatı korumak için toplum olarak bütün gayretlerin sarf edilmesi ve eğer mümkünse kuvvete de başvurulması anlamına gelmektedir. Onun politik uzantısı, muhtemelen Makâlât yazarlarınca bu meselenin bütün yönleriyle değerlendirilen varlığının önüne geçilen nedenlerinden biriydi. Bununla birlikte Mutezile'nin büyük günah işleyenlere karşı Hariciler gibi fanatik olmadıkları görülmektedir.<sup>65</sup>

İlk mezheplerden farklı olarak Mutezile'nin dogmaları ilk dönem politik olaylarda daha az bir rol oynadı. Kendi içerisinde farklılık arz etmelerine rağmen siyasi teolojinin bazı noktalarında hali hazırda görüşleri yoktu. Hişam el-Fuvati ve Ebû Bekr el-Asam'ın dışındaki çoğu Mutezililer, şeriate göre Müslümanların işlerini yönetmek için bir imamın olması zorunlu olduğunu savundular.<sup>66</sup> İmamın Kureyş'ten olması gerektiğiyle ilgili konuda da aralarında farklı görüşler vardır. Dırar'a göre imamet için, bir Acem bile Kureyşli birisine tercih edilebilir.<sup>67</sup> İlk dört halife ve onların halifelik sıraları konusunda Mutezile oldukça karışık ve anlaşılması güç olan bazı belirsiz görüşlere sahiptirler. Onlar Ebû Bekir'in hilafetini meşru olarak görürler, fakat hilafete daha layık olan kimse konusunda ayrılığa düştüler. Amr b. Ubeyd ve Basra Mutezilileri, Ebû Bekir'i Ali'den daha layık gördüler. Onlara göre, ilk dört halifenin sıralanışı Halifelikteki başarılarına göredir. Bağdat grubuna göre Ali bu göreve, Ebû Bekir'den daha layıktır. Vasil ve Ebû Huzeyl

<sup>64</sup> Duha, III/61-4.

<sup>65</sup> Duha, III/ 65-7; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, İstanbul, 1928, II/466.

<sup>66</sup> Duha, III/76.

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Usûlî'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 275; Duha, III/80.



el-Allaf, Ebû Bekr ve Ali hakkında bir şey söylememelerine rağmen Ali'nin Osman'dan daha üstün olduğu görüşündedirler. Fakat Osman ve onun katilleri hakkında görüş bildirmekten kaçınmışlardır. Sonuç olarak Mutezile'nin bir kısmı Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısında idarî ve malî konularda yakınlarını kayırma politikasından dolayı Osman'ı çok eleştirdiler.<sup>68</sup>

Vasıl ve Amr, Ali'nin halifeliği konusunda ortaya çıkan şiddetli tartışmada ve kavgalarda yer alan kişiler hakkında tarafsız kalmayı yeğlediler. Onlara göre, onların hepsi salih müminlerdi. Fakat savaş onları her ikisinin de haklı olamayacağı iki gruba ayırdı. Bunlardan birisi büyük günah işledi fakat "Biz kimin işlediğini bilmiyoruz. Biz onların bu durumunu her şey hakkında bilgisi olan Allah'a bırakırız". Bazılarına göre Ali haklıydı. Ve onun muhalifleri Talha, Zübeyr ve Aişe Ali'ye karşı geldikleri için son derece pişman olmuşlardır.<sup>69</sup> Ali ile Muaviye arasında sonradan meydana gelen olaylar hakkında Mutezile öncekilerin haklılığını savundu. Mutezile imamlarından Belhî'nin, Muaviye ile Amr b. As'ı sapkın inançla suçlayacak kadar ileri gittiği söylenmiştir. Bu durum, cami minberlerinden Muaviye'ye alenen lanet okutan Memun için cesaretlendirici bir sebep olmuş olabilir.<sup>70</sup>

Mutezile'nin ilk dönem politik tartışmalara karşı sergilediği tutumun bazı yönlerine değinilen yukarıdaki tartışmalardan, Tâbiûn şöyle dursun, sahabenin aktiviteleriyle ilgili konularda onların, hiçbir şekilde savunucu pozisyona geçmediklerini açıkça görmek mümkündür. Sahâbe'nin bizzat kendileri birçok durumda birbirlerini çok eleştirmişlerdir. Bu durum onların hata işlemekten uzak olmadıkları

<sup>68</sup> İntişar, ss. 97-8; Duha, III/77-9.

<sup>69</sup> Duha, III/77-9.

<sup>70</sup> Duha, III/80.

rını gösterir. Bu nedenle Mutezile, sahabenin diğer Müslümanlardan farklı üstün yanlarının olduğu görüşüne pek de itibar etmediler. Olsa olsa Sahabe Peygamberi görmüş, diğerleri görmemiştir.<sup>71</sup>

### **Muhaddisler**

İslam'ın ilk yıllarında çok sayıda âlim ve zâhit Müslüman, İslam Devletinin her tarafına yayıldılar ve etraflarına çok sayıda öğrenci topladılar. İslam'ın ana merkezlerinde, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el- As, Ebû Musa el-Eşarî ve Enes b. Malik, Emeviler döneminde İslam öğretisini yayma görevini üstlenmiş olan sahabelerdi.<sup>72</sup> Müslümanlar arasında peygamber döneminden itibaren süregelen genel dini bir hareketin olduğu ve bu harekete mensup olanların Harici ve Şiiler gibi siyasetten etkilenmedikleri görülmektedir. Müslümanların ılımlıları olarak isimlendirilebilecek olan bu hareketin öncüleri siyasî anlaşmazlıklarla ilgilenme yerine sadece dini konuları tartışmak üzere muhtemelen camilerde toplanırlardı. Bu dönemde farklı gruplar arasında açıkça bir görüş ayrılığı hâsıl olmadı ve değişik alanlardaki görüşler aynı kişiler tarafından ortaya konulmuş olabilir. Böylece yavaş yavaş hadis ilmi büyük önem kazandı.<sup>73</sup>

Peygamberin arkadaşları hukuk, inanç ve kişisel dindarlık alanlarında günlük olaylarla ilgili Kur'an'dan anladıklarına, peygamberden duyduklarına ya da ondan gördüklerine göre hüküm verirlerdi. Aynı şekilde bazen Kur'an'da veya hadislerde herhangi bir açık delil bulamadıklarında ise *Rey'e* ya da istidlale başvurdukları da bir gerçektir. Onlar arasında bulunan Ömer ve Abdullah b. Mesud'un sık sık *Rey'e* başvurdukları söylenir. Bu durum

<sup>71</sup> Duha, III/88-9.

<sup>72</sup> Fecr, ss. 170-192.

<sup>73</sup> Krş. Islamic Philosophy, s. 28; Duha, II/52-3.

zamanla Irak *Rey ekolünün* imamı olan Ebû Hanife ile özdeşleştirildi.<sup>74</sup> Hukukî konularda eş zamanlı olarak gelişmekte olan, daha sonra *Ehl-i Hadis'in* Hicaz ekolü olarak bilinen farklı bir düşünce akımının ortaya çıktığı görülüyor. Orada da Kur'ân ve Hadislerde herhangi bir delil bulamasa-lar bile fikirlerini açıklama temayülünde olmayan Abdullah b. Ömer Abdullah b. Amr b. As gibi önde gelen pek çok sa-habe bulunmaktaydı.<sup>75</sup> Belirli ölçüde aklı kullanmalarına rağmen Mâlik ve Şâfi, bu ekolün savunucuları kabul edilirdi.<sup>76</sup> Ebû Hanife sahih olmayan birçok hadise karşı reye başvurmayı tercih ederken onlara göre, zayıf hadisler varken reye başvurulmaz (zayıf hadisler reyden daha önceliklidir ve tercih edilmelidir).<sup>77</sup>

Hukukî konularda *Rey'in* sıklıkla kullanmasına karşı bir tepki olarak belki de gelenekselci akım gelişmişti. Çünkü birçok insan, hukuki konularda, Peygamberin bir hadisinin bireysel fikir ve takdirden daha sağlam bir zemin oluşturduğunu düşündü.<sup>78</sup> Bilhassa Suriye'de Evzâiler ve Mısır'da Leys b. Sad olmak üzere Hadisçi akım düşüncesine sahip çok sayıda ekol, *Ehl-i Hadis'in* Hicaz ekolü olarak neredeyse bağımsız bir şekilde gelişti. Fakat farklı bir disiplin olarak devam edemedi.<sup>79</sup> Bununla birlikte, Emevi'lerin sonuna doğru bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktı ve sonradan gelen Abbasiler döneminde Müslümanların dini düşüncesi haline geldi. Bu dönemde meşhur hadis kitapları derlendi ve Muhaddisler sahih hadisi zayıf olanından ayırmak için bir hadis kritiği tekniği geliştirdiler.

Aslında, hadisçiler İslam'ın inanç sahasında çok bü-

<sup>74</sup> krş. Fecr, ss. 234–241; Islamic Philosophy, s. 30.

<sup>75</sup> Fecr, ss. 243–244.

<sup>76</sup> Duha, II/212–215.

<sup>77</sup> Duha, II/175–77.

<sup>78</sup> Islamic Philosophy, s. 30; Duha, II/175–6.

<sup>79</sup> Duha, II/68–69, 100.

yük rol oynadılar. Fakat ne yazık ki, bir mezhep olmadıklarından dolayı, mezhepler konusunda onlarla ilgili çalışma yapacak bir malzeme ve aracımız yoktur; onların durumu ancak biyografik sözlük ve benzeri çalışmalarda elde edilebilen çok dağınık bilgiler ışığında incelenebilir. Muhaddisler, gerçeği yanlıştan ayırmak için hadis kritiğini kurdular.

M.S. 850'den önce Hadisçi geleneğin şekillenme döneminde, Hadisçiler bir konuda uzmanlaşmış kişiler gibi hadislerde çok da uzman değillerdi. Emevi döneminin genel dini hareketler içerisindeki Hadisçi geleneğin geliştiği bu dönemde, çok farklı görüşler ortaya atıldı. *İrcâ* anlayışına sahip olanların yanı sıra insan hürriyeti görüşünü benimseyen hadisçiler de vardı. Onlar arasında Şiiliğe sempati duyanlar da bulunmaktaydı. Bununla birlikte irade özgürlüğü, *İrcâ* ve Şiilik anlayışlarına bir tepki ve Sünniliğin önemli dogmalarını oluşturmak için Hadisçi akım yavaş yavaş şekillendi ve kurumsallaştı.<sup>80</sup>

Mutezile kelamcılarının Me'mun dönemine kadar çok fazla bir ilerleme kaydedemedikleri görülmektedir. Harun Reşid'in halktan dini konuları tartışmaktan kaçınmalarını talep ettiği söylenir. O, bazı Mutezilileri hapse bile attırdı.<sup>81</sup> Fakat Mutezile, Memun tarafından desteklendi ve onun desteğiyle Mutezile resmî itikat mezhebi ilan edildi. Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle durum tam tersine döndü. Mutezilî görüş halifenin emriyle geçersiz kılındı. Me'mun tarafından kurulan *Mihne* döneminde İbn Hanbel baş aktör olarak öne çıktı ve artık Hanbelîler veya daha ziyade Sünni kanatın koyu tonlarını oluşturanlar itibar kazandı.<sup>82</sup>

Teolojik konularda, kelamcılar ile hadisçiler arasındaki temel fark, kelamcıların genelde akılcı bir tutum sergi-

<sup>80</sup> Islamic Philosophy, ss. 75-76.

<sup>81</sup> el-Münye, s. 31; Duha, III/84.

<sup>82</sup> Duha, III/200-201; Islamic Philosophy, ss. 76-7.

lemeleri, hadisçilerin ise peygamber döneminden itibaren genel dini hareket içerisinde olgunlaşmış olan geleneksel görüşü benimsemelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>83</sup>

Hadisçiler, ilk görünüşte teşbih fikrini uyandıran Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili ayetlerle ilgili herhangi bir soru sormaksızın ve karşılaştırma yapmaksızın onların literal anlamlarının alınması gerektiğini ileri sürdüler. Bazen, teşbih ayetleri olarak görünenler hakkında tartışmaya girmenin, sıradan insanlara hiçbir fayda sağlamayacağı düşünülmüş olabilir. Bir seferinde, köle olan bir kız Allah'ın cennette olduğunu beyan ettiğinde peygamber hoşnutluğunu ifade etmişti. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilir: "İnsanlara anladıkları şeyi söyleyin. Siz onların Allah'a ve halifelerine inanmamalarını mı istiyorsunuz?"<sup>84</sup> Malik b. Enes'in şöyle söylediği nakledilir: "İstiva malum, onun keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak gereklidir ve onun hakkında soru sormak *bidattir*". Benzer bir rivayet de Rabia er-Rey'den nakledilir. Kesin olan şudur ki, dogmaların spekülasyonu konusunda Hadisçiler kelamcılarla aynı anlayışta olmamışlardır.<sup>85</sup>

Hadisçilerin ya da Ehl-i Sünnet'in ilk siyasi anlaşmazlıklarla ilgili konularını belirlemede düşünce birliğine büyük önem verdikleri görülüyor. Onlara göre, *hilâfet* kurumunu inançla ilgili bir konu değildi. Peygamber hiç kimseyi vekil olarak tayin etmemiştir. Ebû Bekir'in ve ondan sonraki üç halifenin *hilâfeti* hiyerarşik sıraya göre Müslümanların oy birliğiyle kurulmuştur. Fakat Ali'nin Osman'dan daha üstün olduğuna inanan Ehl-i Sünnet'ten bir grubun varlığından da söz edilir. Bununla birlikte bu gruba göre, bütün halifeler âdil ve zâhid müminlerdi. Onların takındık-

<sup>83</sup> Duha, III/14.

<sup>84</sup> Duha, III/14.

<sup>85</sup> Duha, III/15.

ları tavrı, “Biz, kendi aralarında meydana gelen olaylardan dolayı halifelerin aleyhine olacak herhangi bir yoruma gitmemeliyiz” idi. Onlara göre, bütün bu anlaşmazlıklar içtihatındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Devlet başkanı yani halifeye gelince, onlara göre halife Kureys'ten olmalıdır. Bu durum, Sakife günü Muhacir ve Ensar'ın oy birliğiyle benimsenmiştir ve daha sonra diğer Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir. Harici ve Şiiilerin bunu kabul etmemelerinin, erken dönemde icmâ ile kabul edilmiş şeye herhangi bir zarar vereceği düşünülmemiştir. Küfrü gerektiren herhangi bir eylemde bulunmadıkça, mevcut sultana karşı isyan etmek yasal değil, onun yönetimi altında cihada katılmak bir zorunluluktur.<sup>86</sup>

İman konusunda, daha önceleri Mürcie'nin amelleri imandan ayırdığı söylenmektedir. Mutezileye göre, ameller *imanın* bir parçasını oluşturur. Aşağıda görüleceği üzere, Hadisçilerin bu aşırı iki görüş arasında orta bir yolu benimsedikleri görülür. Hadisçilerin anlayışı amellerin *imanın* bir parçası olduğunu söyleyen Mutezilenin anlayışıyla paralellik arz ettiği görülmesine rağmen aralarında uzlaşımaya-  
cak kadar önemli bir fark vardı. Mutezile'ye göre, ameller *imanın* bir parçasıdır. Fakat Hadisçilerin bakış açısına göre ameller, *imana* dâhildir ve onu tamamlayan şartıdır. Aslında Mürcie'ye göre, büyük günah işleyen veya yapılması gereken bir ameli yerine getirmeyen bir kişi, tam / olgun bir *mümindir*. Mutezile'ye göre, o ne *mümindir* ne de *kâfirdir*; *imanla küfür* arasında bir yerdedir. Hadisçilere göre ise, o kimse kâmil bir *mümin* değildir; çoğunluğun dediği gibi *fâsıktır* veya Hasan Basrî'nin dediği gibi bir *münafıktır*. Bununla birlikte, bir kimsenin kelime-i şahadet getirmesi, onu İslam toplumunun bir ferdi haline getirir. O küfrü gerekti-

<sup>86</sup> Eşârî, *el-İbâne*, Haydarabat 1321/1903-4, ss. 11-12; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XII/200, XV/148; Esgalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII/17.

ren bir günah işlemedikçe kâfir olarak görülemez. Çünkü Hadis taraftarlarına göre iman, inanç ve amellerden oluşur. O artabilir ve azalabilir. Bunun anlamı dini görevleri yerine getirmek bir kimseyi olgun bir mümin konumuna getirir ve onları ihmal etmek kişiyi o kazandığı pozisyonu kaybetmesine neden olur. İmam Ebû Hanife iman anlayışında amelleri imana dâhil etmedi. Bu sebeple ona göre *iman* ne artar ne de eksilir. Bununla birlikte o amellerin müminler için olan faziletini inkâr etmedi. Bundan dolayı, o ve savunucuları Şehristânî tarafından *Ehl-i Sünnet Mürcie*'si olarak isimlendirilmiştir. *İmanın* iki yönünün olduğu görülmektedir: 1- Allah'a ve peygamberine inanmak, 2- *imanın* amellerde ifade edilişi. Onun ilk yönüne bakıldığında o, ne artabilir ne de azalabilir. Fakat ikinci yönü göz önüne alınırsa, iman kesinlikle artar ve azalır. Muhtemelen bu iki anlamı İmam Mâlik dikkate alarak, imanın azalması konusunda bir fikir beyan etmedi, ama artmasını da inkâr etmedi.<sup>87</sup>

*İmanın* artma ve azalmasıyla ilgili tartışmalar, bir kimsenin "ben gerçekten müminim" demesinin hoş görülüp görülmeyeceği gibi problemleri de beraberinde getirmiştir. *İmanın* artması ve azalmasını inkâr edenler, Allah'a ve peygamberine inandığını söyleyen bir kişinin tam bir mümin olduğuna itiraz etmeyeceklerdir. Aynı zamanda onlar, o kişinin "Eğer Allah dilerse ben müminim" demesine de razı olmayacaklardır. Çünkü "Eğer Allah dilerse" sözü onun imanında şüphesi olduğunu gösterir ve bu kesinlikle *küfürdür*. Henüz yapmadığı amelleri düşünüyor veya Allah'ın lütfünü talep etmeye istekli ve meyilli ise bu sakınmaktan daha iyidir. Çünkü şüphe, sakınmaktan kaynaklanabilir. Fakat *imanda* artma ve eksilmeyi kabul edenlere göre "Ben gerçekten müminim" sözünü söylemek hoş görülmeyecek-

<sup>87</sup> Krş. Tehsilü'l-Gari, I/61-2; Nevevi, Şerhu Müslim, 1:145-6; Fethu'l-Bari, I/52; Ebû Zehra, Ebû Hanife, s.137.

tir. Onun yerine, amellerinin veya yerine getirilmeyen veya gelecekte yerine getirilemeyecek fiillerin eksik olabileceğini kast ederek “Allah dilerse / inşaalah ben müminim” demelidir.<sup>88</sup>

*Cebir ve kader* konusunda, hadisçiler (daha ziyade Ehl-i Sünnet) Cebriyye'nin *Cebr* ve Kaderiyye'nin *İrade Özgürlüğü* teorileri arasında orta bir yolu benimsemiştir. Onlar, ilâhi kader görüşünü savunur. Yani Allah'ın ezelde kimin sefil kimin mutlu olacağı, rızıkları ve cinsiyetleri ve benzerlerini takdir ettiği gibi kimin iyi ve kimin kötü olduğunu da takdir ettiğine inanırlar. Onlara göre bu, insanın fiillerini yerine getirirken baskı / cebir altında olduğu anlamına gelmediği gibi hiçbir gücü olmadığı anlamına da gelmez. Allah'ın bilgisiyle bir şeyi takdir etmesi oldukça makuldür. Bu onların O'nun tarafından ezelde bilinmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle insanın kendi seçimi ve iradesiyle yaptığı ve yapacağı şeyleri, Allah'ın ilmi ezeliyle bilip, takdir etmesidir. Açıkçası, Allah insanın fiillerini, insanın isteği doğrultusunda -başka hiçbir güç ve etken olmadan- yaratır. İnsan, fiillerini kendi isteğine göre elde eder (kesb eder).<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> krs. *Şerhu'l-Akaid*, Delhi 1932, s. 96; *Vasiyatü Ebi Hanife*, Haydarabat, 1321/1903-4, s. 5.

<sup>89</sup> krs. *Kitabu's-Sünne*, ss. 34-5; *Fethu'l-Bari*, I/126-7, XIV/291-2; Ebü Zehra, İbn Hanbel, s. 130.