

DOĞUŞ SÜRECİNDE KELÂM PROBLEMLERİ

Veysel KASAR*

Özet

Bu makalede, Kelam ilminin kuruluşu ve gelişme döneminde ele aldığı ilahiyat problemleri ele alınmakta; İslam düşünce ekollerinin değişik sebepler altında ortaya çıkan bu problemlere getirdiği çözümlere kısaca temas edilmektedir. Ayrıca bu problemleri bilmenin günümüzdeki bir takım düşünce sorunlarını aşmada ufuk açıcı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Akaid, Kelam, İnanç Problemleri, Kelam Tarihi.

Abstract

In this article, the major issues discussed in the formative period of Islamic theology were examined. How different theolocial school dealt with these issues is also analysed. It is also emphasized that the understanding of these issues will give us a chance to solve intellectual problems we are facing in modern times.

Keywords: Faith, Theology, İntellectual Problems, History of Theology.

GİRİŞ

Doğuşundan günümüze kadar değişik safhalar geçiren Kelâm ilmi, gelişim süreci içinde yöntem itibariyle farklılıklar gösterse de,¹

* Öğrt. Grv. Dr., Harran Ü. İlâhiyât Fak.

¹ İmam-ı Azamın Beş Eseri, Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 8, 9; Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, s. 57, 58; İrfan Abdu'l Hamid, İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çevr.:Saim Yeprem, İstanbul, 1983 s.139 Ş.Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-Ekber" D.İ.A., XII, 546.

özde, inançla ilgili problemlerin çözümünü amaçlamaktadır. Kelâm İlmi gelişim sürecinde, öncelikle, ehl-i bid'at fırkaların düşünceleriyle mücadele etti. Bu dönemin ilk ve önemli eseri, Ebû Hanîfe'ye ait, el-Fıkhü'l-Ekber'dir. (ö.150 / 767) Ebû Hanîfe ilk fakihler arasından kelâmı mübah gören ve meşgul olan tek kişidir. Eserleri talebeleri tarafından kaleme alınmıştır. Bunlar akaid risalesi niteliğindedir. Belirli bir tertipleri yoktur. Konular gayet kısa, delil getirilmeden anlatılmıştır. Üslup, Mürcie, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin yanlışlarını reddetmeye yöneliktir. İlk dönem eserleri Ehl-i Sünnet Kelâmının kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l – Hasan el- Eş'arî'nin (ö.324 / 936) nübüvvet ve ahiretle ilgili konuları da kitabına alması ile tamamlanmıştır. Dönemin diğer bir önemli eseri de, Ehl-i Sünnet'in Matüridiyye kolunun İmam Ebû Mansur Mâtürîdî'nin (ö.333 / 944) Kitâbu't-Tevhîd'idir. Bu eser, ilk âlimlerinin kelâm açısından en dolgun eseri olarak görülür. Bu dönemi, el- Kaadî Ebû Bekr Bâkılânî'nin (ö.403 / 1013) kelâmı sistematize ettiği Kitabu't-Temhîd ve el- İnsâf isimli eserleri tamamladı.

Bu ilmin uğraştığı problemler, Müslümanların toplumsal yaşamlarındaki gelişmeler ile artmıştır. Gerek sahabe dönemindeki ihtilâfların sevkettiği çözüm arayışı, gerekse müslümanların fetihler sayesinde tanıştıkları yeni kültürlerin getirdiği haricî ve fikrî sebeplerin zorlaması ile ortaya çıkan itikadî problemlerin temelinde, üç mesele vardır: Allah'ın kudreti ile insanların hayatları arasındaki ilişki; Kur'an'ın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu ve ilâhî sıfatlar meselesi.²

Son Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) ebedî âleme göçmesiyle birlikte mü'minler ilk önce halife seçimi ile karşı karşıya kaldılar. Devlet başkanının seçimi, ilk bakışta fikhî bir hüküm olarak görünse de, Şia'nın bunu, îmânın rükünlerinden biri olarak görmesi, imâmeti kelâm ilminin tartışılması gereken problemleri arasına dahil etmiştir.³

² Fârûkî, İsmail Râcî- Luis Lâmia, İslâm Kültür Atlası çev.: M.Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İstanbul, 1999, s.311; Tritton. A.S. İslâm Kelâmı, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983 s. 57.

³ Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, İstanbul, 1988 s. 21

Şia'nın görüşünün temelinde Hz. Ali'nin Hz. Peygambere nesebî yakınlığı bulunmaktadır. Hâlbûki, Peygamber'e neseben yakınlığın hiçbir faydasının olmadığını bizzat Kur'an'ı Kerim açıklamaktadır.⁴

Bilindiği gibi ilk ihtilâflardan birisi, Hz. Osman'ın katillerinin bulunması olayı idi. Üçüncü halife Hz. Osman, politik, psikolojik ve karmaşık sosyal olayların sonucunda şehid edildi. Hz. Osman'ın şehid edilmesine götüren faktörler arasında, "İrakta'ki toprakları belli kişilere bağışlaması, bazı valilikleri akrabalarına vermesi, Kur'an'daki muayyen cezaların bir kısım insanlara uygulanmaması gibi "tartışmalı konular" sayılmakla birlikte, bedevî Arapların kabilecilik ruhu ve yeni devlet düzenine intibaksızlığı"⁵ da vardı.

Dört halife devrinin sonlarına doğru, özellikle Hz. Ali'nin hilâfetinde siyâsî ihtilâflar ile paralel şekilde itikadî tartışmalar da hızlandı.⁶

Kur'an-ı Kerim genel prensipler dışında siyâsî konularda her hangi bir düzenlemeye bulunmamıştı. Bu alan, Hz. Peygamberin siyâsî sünnetinde serbest bırakılmıştı.⁷ Bu sebeple Hz. Peygamberden sonra Müslümanlar arasında ilk ihtilâf, devleti yönetecek kişinin kimliği konusunda çıktı.⁸

İlk halife seçiminde yaşanan olaylar, sonradan Şia'nın hilâfeti inanç konuları arasında ele almasına yol açtı. Kelâm âlimleri de kitaplarında bu sebeple imâmet meselesini incelemek zorunda kaldılar.

1- İmâmet

Devlet başkanlığı makamını karşılamak üzere İmam kelimesinin zaman zaman halife kelimesinin yerine kullanıldığı görülmektedir.⁹

⁴ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s.11 Ayetler için bkz: Bakara, 124; Âl-i İmrân, 68; Hûd, 45-46

⁵ Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.Ruhi Fıçlalı, Ankara, 1981, s. 12, 13

⁶ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1988 age. s.21; Yazıcıoğlu, Said, *Kelâm Ders Notları* Ankara, 1998 s. 10

⁷ Akbulut, age., s. 68

⁸ Akbulut, age., s.70

⁹ Akbulut, age., 73

İnsan topluluğunun önüne geçip, ona yol gösteren şahıs anlamındaki bu kelimenin kökü “emme”dir. İmam kelimesi insanlar için kullanıldığı gibi Allah’ın kitabını nitelemekte de kullanılmıştır.¹⁰ Halife ile imam kelimesi arasında umum ve husus farkı vardır. Halife daha özel imam ise daha umumdur. Yani her halife imamdır, fakat her imam halife değildir.¹¹

Hilafetin ya da imametın bir problem olarak ortaya çıkması Şia’nın konuya gösterdiği yoğun ilgi ile gelişmiştir.

Şia, Hz. Ali’ye tâbi olarak etrafında toplananlar olup, onun halifelığının gizli veya açık nass ve vesayetle sabit olduğuna inananlardır. Onlar imâmetin Hz.Ali’nin çocukları dışına çıkmayacağını, çıksa bile bunun ya zulmen ya da takiyye¹² sebebiyle olabileceğini kabul etmişlerdir.¹³ Şia anlayışına göre, bütün Müslümanlar, Allah ile insan arasında nübüvvet makamının bulunması gerektiği görüşünde ittifak halindedirler. Peygamberden sonra, ahkâmı koruyacak bir makam zaruridir. Bu ise imamet makamıdır. Nasıl, peygamberi Allah seçiyorsa, imamı da Allah seçer. Bu sebeple Şiiler imâmeti, imanın asıl rükünlerinden ve inanılması zorunlu bir konu olarak kabul etmektedirler.¹⁴

İmamet konusunda Şia’nın zıddını Hâricî görüş teşkil eder. Hâricîlerin görüşünde, imâmet halkın seçimi ile tespit edilmelidir. Hz. Ali’nin saflarında Hz. Muaviye’ye karşı savaşıırken ayrılan

¹⁰ Mustafa, İbrahim ve arkadaşları, Mu’cemu’l-Vasit, 1/ 27

¹¹ Seyyid Bey, Hilafetin Mahiyeti, 9’dan Akbulut age., s.,75

¹² “Vikâye” kökünden gelen takiyye, lûgatta, sakınmak demektir. İstilahta ise, kendisine zor kullanılan kişinin canını, malını ve korunması gerekli varlığını mutlak bir tehlikeden kurtarmak için gerçekte benimsediği görüş ve kanaatin aksini ızhâr etmesi, düşmanı ile aynı fikirde imiş gibi görünmesidir. İslâm dininde kâfirin zor kullanması karşısında takiyyeye müsaade edilmiştir. (Nahl, 16 / 106) Şia, tarih boyunca muhalefette kalıp da fikirlerini iktidar eliyle yayma imkânı bulamayan bir cereyandır. Onlar haklı olduğuna inandıkları hususlarda tehlike ihtimaline karşı sürekli bir şekilde takiyye yapmışlardır. bkz.:Topaloğlu, Kelâm, 212.

¹³ Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr (ö.548 / 1153) el- Mîl ve’n-Nihâl, thk.:E.Ali Mehnâ, Beyrut, 1996/1412, I/195; İbn Haldun, Mukaddime, çev.: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul, 1989, I, 496.

¹⁴ Hasânî, Seyyid Abdurrazık, Ta’rifü’ş-Şîa, s.21’den, Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgaşı, s. 82.

Müslümanların oluşturduğu ilk Hâricî grup, pratiklerine uygun bir yönetim teorisi geliştirdiler. Onlara göre yönetim için soy-sop önemli değildi. Müslüman ve ehliyetli olan herkes ümmetin seçimi ile Müslümanların başına geçebilirdi. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ise, hilâfetle ilgili, otoritenin merkezini tespit konusunda, açık bir çözüm önermemişlerdi.¹⁵ Bu durumu, ümmetin farklı yönetim şekillerine uymasını kolaylaştıran bir esneklik olarak görmek de mümkündür.

Şia'nın Gulâtı,¹⁶ "masum imam" düşüncesini "hulûl ve tecsîde" kadar götürdüler. Onlar, ilâhî bir parçanın imamın bedenine nüfûz ettiğine ve ulûhiyetin imamın bedenine büründüğüne inanıyorlardı. Şiânın aşırıları, imamla ilgili hulûl düşüncesi yanında, tenâsuh görüşünü de kabul ediyor; kıyâmeti, ruhun bir bedenden diğerine geçmesi şeklinde yorumluyorlardı. Bu düşünce sahiplerine göre, âhîret hayatı da yoktu.¹⁷

2- Büyük Günah Meselesi

Hâricîler Hz.Ali'nin ordusunda katıldıkları savaşta, karşı tarafın teklifi olan tahkîmî, yani Kur'an'ı iki taraf arasında hakem yapmayı önce kabul ettiler. Problem çözülmemeyince, problemin çözümünü her iki tarafın seçtiği hakemlere (insanlara) bırakma kabul edilince, Hariciler (la hukme illellah) diyerek bu tür tahkime

¹⁵ Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.275; Şehristânî el- Mîlel, I,200; Akbulut, age. s.88, 90, 91.

¹⁶ Haddi aşmak manâsına gelen "gulüvv" masdarının çoğulu olan Gulât, İslâma mensup olduklarını iddia ettikleri halde, İslâmdan olduğu kesinlikle bilinen hususlardan birini veya bir bir kaçını inkâr eden ya da inkâra götüren şekilde te'vile sapanlardır. Bunların bir kısmı, imamlarını, "ancak ulûhiyete lâyık olan sıfatlarla" anmıştır. Bir kısmı Allah'ı yaratılmışlara benzetmiştir. Şehristânî, Şia'nın Gulât fırkalarının bu düşüncelerini Hristiyan ve Yahûdî mezheplerinden aldığını söyler. bkz.: Şehristânî, Mîlel, I, 203, 204

¹⁷ Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (ö.377/987) Kitâbu't-Tenbih, Beyrut, 1968/1388 , s.17, 23; Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makalâtü'l-İslâmiyyîn, thk.: Helmut Ritter, Weisbaden, 1400/1980 s. 32, 42, 365, 388; Şehristânî, age. II/12; Bağdâdî, Ebu Mansur Abdül- Kadir b. Tahir b. Muhammed, (ö.429/037) el- Fark Beyne'l Firak, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s.32, 41

itiraz ettiler. Fakat bu olayı, yenilgiyle birlikte, kendi sıkıntılı hayatlarının sürmesine bir işaret saydılar. Bu sefer Muaviye'yi gâsıp ilân ederken, Hz.Ali'yi de tahkime yanaştığı için tekfir ettiler. Onlar âyetlerin zâhirine bakıp büyük günah işleyeni küfürle vasıflandırıyorlardı. Hâricîlerin büyük günah işleyeni tekfir etmeleri İslâm inançlarında yeni bir devir açmıştır. Bundan sonra siyâsî olan ihtilâflar yanında bir de itikâdî ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu kişiler, bir taraftan ücretini ödemedikleri bir hurmaya bile dokunmayacak kadar takva sahibi görünürken, öbür yandan Abadullah b. Habbab gibi birisini sadece Hz.Osman ve Hz.Ali'yi hayırla andığı için boğazlamaktan kaçınmamışlardı.

Hariciler marjinal düşünceleri ile günümüz araştırmalarına da konu olmaktadır. Özellikle İslâmî değerlerin otoriter bir anlayışla yayılması ya da ayakta tutulması düşüncesiyle çalışanlara Haricilerin bu tutumunun örnek teşkil ettiği ileri sürülebilir. Çünkü onların, “üzerinde en çok durdukları husus, küfür ve iman kavramları olmuştur. Hâricîlerin ilk isyanları sebebiyle, Hz.Osman'ın öldürülmesi bir Müslümanın öldürölüp öldürölümeyeceği ve büyük günah problemini ortaya çıkardı. Onlara göre maktûlün, kâfir kabul edilmesi meseleyi hallediyordu.¹⁸ İzutsu'nun tespiti ile onlar, ideâl İslâm cemaâtini oluşturan bireyleri tespit yerine, kokuşmuş ve katışık bireylerin toplumdan atılması üzerinde duruyorlardı. Bunun için kâfir kavramı Hâricîlik düşüncesinde, mü'min'den daha mühim rol oynamakta idi. Onlar, mü'mini anlamak yerine, aşkla şevkle Müslüman cemaâttan kovulacak olanları tespit çalıştılar.

Bu problemlerle ilgili Selef âlimleri ise dinin bizzat kendisini değil, dinin değişmezleri olan nassları savunmada akıldan faydalandı. Kelâmcılar (Mu'tezile) ise kendi görüşlerini ispat, karşı tarafın delillerini tenkit ederek, dînî akîdeyi savunmak, saldırılara cevap vermek için aklı devreye koydular. Onlar dinin değişmezlerini aklın ulaşabileceği fikirler olarak görüp, Kur'an nasslarını ise bu fikirleri tasdik edici olarak kullandılar.¹⁹

Bu durumda, selef döneminde samimiyetle sürdürülen iman,

¹⁸ Demircan, Adnan, Haricilerin Siyasî Faaliyetleri, İstanbul, 1996, s. 51

¹⁹ C.Anawati Georges, The Encyclopedia of Religion, (ER) “Kalam”, VIII, 233)

felsefî ve ilmî bir renge büründü. İlk Müslümanlar kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna, Allah'ın insanı mükellef kıldığına sağlam ve kısa bir tarzda inanıyordu. Ancak, yeni kültürlerin de etkisi ile bu iman konularıyla ilgili âyetlerin zahir mânâları üzerinde tartışmalar yapılmaya başlandı. Aklî muhâkeme mücadelesinde Mu'tezile alimleri, materyalist, müşebbihe ve hulûliyye ile dişe diş fikrî bir savaşa girişmişler, İslâmın fikrî bünyesini, onun safiyetini bulandırmak isteyen yabancı fikirlere karşı korumuşlardır. Mezhepler tarihçisi yazarlarından bir kısmı, Mu'tezile'nin üstlendikleri bu tarihi rolü yanlış değerlendirerek, onları, "akıl şeriatını vahyin yerine koymak isteyen rasyonalist filozoflar" olarak gösterir ki, bu yanlıştır. Bazı Mu'tezile kitaplarının neşredilmesinden sonra, onların ihlâslı, güçlü fikir sahibi kişiler olarak, İslâm düşmanlarına karşı düelloya çıktıkları anlaşılmıştır.²⁰

Hiz. Osman ve Hiz. Ali'nin devrinde yaşanan şiddetli iç karışıklıklar ve işlenen katl gibi büyük günahlar Müslümanlar arasına fitne sokmuştu. Fitne ise dinin reddettiği bir husustu. Bazı sahabiler fitnelere bulaşmaktan çekindi. Bu kişiler, Hiz. Osman'ın katli üzerine, ne onun mazlum olarak öldürüldüğünü söyledi, ne de Hiz. Ali ve arkadaşlarının haklı olduklarını ileri sürenlere muvafakat etti. Bu olaylara karışanlar hakkındaki hükmü, Allah'a bıraktıklarını ifade ettiler. Fitneden çekinme niyetiyle hareket eden bu sahabilerin yanında yer alan başka bir grup, Mürci'e ise "imanla birlikte günahın zararsız olduğunu" (ırca') iddia ederek, "imanın tasdik, itikad ve bilgiden ibaret olup, amelden ayrıldığı ve dolayısıyla günahın imana zarar vermediğini"²¹ söylemişlerdir. Malatî, bu kimselerin, "kelime-i tevhidi söyleyip, zina, hırsızlık, iffetsizlik, katl gibi büyük günahlar işlemelerine rağmen, tevbeyi geciktirse bile, bu durumun imana zarar vermediği düşüncesine sahip olmalarının" akıl ve örfle çeliştiğini söyler.²²

İrca' tehir etmek ve ümit vermek anlamına geliyor. Mürcie'nin, "Ameli tehir ederek söze öncelik vermeleri, amel olmadan imanın

²⁰ Şehristânî, el- Mîlel ve'n-Nihal, I/161, 162; Eş'arî, Makalât, s.132 Ayrıca bkz.:

Abdulhamid, İslâm'da İtikadî Mezhepler, s.144.

²¹ Abdulhamid, İslâm'da İtikadî Mezhepler, s.144.

²² Malatî, K.Tenbîh, s. 43.

insanı kurtaracağı” tarzındaki görüşlerinin hiç birisi, tam anlamı ile tatmin edici nitelikte değildi. Büyük günah değerlendirmesinde Hâricîler aşırılık sergilemiş, günah sahibini tekfir ederek ebedî cehennemlik ilân etmişti. Mürcie ise, “tâ’at kâfirin küfrünü izâle etmediği gibi günah da mü’minin imanını yoketmez” deyip işin içinden sıyrılma gayretine girdi.

Hasan-i el-Basrî’nin meclisinde Vâsıl b. Atâ, hocasına muhalefetle kalmayıp, “Karşılıklı harbeden iki fırkadan biri hatalıdır ve hatalı olan taraf fâsıktır; ancak bu hatanın hangi tarafta olduğunu kestirmek güçtür. Onun her iki taraftan birisinde olması dolayısıyla, her iki tarafın da şهادetleriyle amel edilmez.” diyerek Mu’tazile akımının ortaya çıkışına önyak olmuştu.²³

3- Kader, Özgür İrade ve İnsan Fiilleri

Büyük günah sebebi ile tartışma gündemine gelen bir mesele de cebir ve özgürlük problemidir. Cebir görüşünün esası, “kuldan fiili nefy ve onu Rabbe izafe etmek” şeklinde ortaya çıkmıştır. Cebriyye diye isimlendirilen fırka, bu temel görüş etrafında kendi içinde değişik fikirlere sahip olmuştur. Güç ve fiil olarak kula hiç bir şeyi izafe etmeyenlere tam cebriye; gücü, kula isnad edip, tesiri Allah’a verenlere ise orta cebriye denmiştir. Kulun fiilinde sonradan yaratılan bir kudretle ortaya çıkan tesire ise cebr değil, kesb denmiştir.²⁴

Cebr akidesini Müslümanlar arasında ilk yayan Cehm b. Safvân olmuştur.²⁵ Ona göre, insan, hiç bir şeye karşı güç sahibi değildir. Fiillerinde mecburdur. Ne iradesi, ne de ihtiyarı vardır! Allah, insanın fiillerini de diğer canlıların fiillerini yarattığı gibi yaratır. Mecazi olarak, “ağaç meyve verdi, güneş doğdu, su aktı, taş hareket etti, yağmur yağdı” dendiği gibi, insanın fiilleri de, ona mecazen nisbet edilir. Fiiller zorla olduğu gibi, sevap ve ikab da böyledir.

²³ Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 86-87; krş.: Fârûkî, İ.Raci-Luis Lâmia, İslâm Kültür Atlası, s. 311

²⁴ Şehristânî, el- Mîlel ve’n-Nihâl, I, 97

²⁵ Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.156 Bu zat, Emevilerin son zamanı, Horasanda fikirlerini yaymaya başladı. Emevilere karşı ayaklanan Haris b. Sureyc’in kâtibi idi. (128 / 745)

Teklif de zorla yapılmaktadır.²⁶

İnsanı Allah'ın kudreti karşısında "zorunlu hareket eden bir varlık" olarak gösteren Cebriyye, Kaderiyye diye isimlendirilen bir başka akımın çıkmasına sebep olmuştur. Kaderiyye Allah'ın insanın ve her hangi bir canlının yapıp etmelerinde bir müdahalesi olmadığını iddia etmiştir. "Kendi kesblerini takdir edenler bizzat insanlardır. Güçlü ve yüce Allah'ın ne onların yaptıklarında, ne diğer canlıların işlerinde bir yapıcılığı ve takdiri vardır!"²⁷ demişlerdir. Bu görüşün öncüleri Ma'bed el- Cühenî, (ö.80/699) ve Gaylân ed- Dimeşki'dir. Daha sonra Amr b. Ubeyd (ö.144/761) aynı fikirleri savunmuş ve Basra'da Mu'tezile akımını kurmuştur. Mu'tezile mezhebi akaid meselelerini tartışırken nassı kabul etmekle beraber akla da önem verdi. Onlar akıl kaideleriyle tenakuz halinde olduğunu kabul ettikleri bir nakli ise akılla te'vil ettiler. Mu'tezilenin yaptığı bu işe, bilâhere kelâm metodu denmiştir.²⁸

Mu'tezile'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süre 131/749-322/935 İslâm düşüncesinin de gelişme zamanlarına denk gelir. Mu'tezile bu başarısını kendine aşırı güvenle yanlış kullandı. Halife Me'mun döneminde Mu'tezile düşüncesine karşı çıkanlar, ya işten atıldı ya da hapse gönderildi. Bu trajik hata, onların itibarlarını düşürdü. Hür düşüncenin öncüleri olan bu akım bir müddet sonra küçük bir azınlığın doktrini durumuna geldi.²⁹

Kaderiyye, mezhepler tarihi kitaplarında genellikle Mu'tezile ile birlikte ele alınmaktadır. Kaderiyye ve onun ilk teorisyenî Ma'bed el-Cühenî, (ö.85/704) insana ait hür iradeyi savunurken, içinde bulunduğu Emevî zulmüne karşı adalet prensibini öne çıkarmış, "insanın hürriyeti ve sorumluluğunu fikrî düzeyde ve siyasî

²⁶ Eş'arî, Makâlât, s. 279; Şehristânî, el- Mîlel ve'n-Nihâl,I, 98; Bağdâdî, age. S. 156

²⁷ Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 83; Hayyat, Ebu'l – Huseyn, (ö.300 / 912) el- İntisaru ve'r-Reddu alâ İbni'r- Râvendî', thk.: Muhammed Hicazî, Kahire, tsz. s. 85

²⁸ Neşşâr, Ali Sâmî, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II, İnsan y. Yer ve tarih yok s.69; Topaloğlu, Kelâm, s.22 ; Tritton, age. s. 62

²⁹ Farûkî, İslâm Kültür Atlası, s. 315

platformda açıktan ilk savunan kişi olmuştur.”³⁰ Çünkü insanların başlarına gelen olayların önceden, Allah tarafından tayin edildiği anlamında “Kader” düşüncesini, ilk defa sistematik olarak, Emevî iktidarı savundu. Onlar zorla ele geçirdikleri iktidarı halk nezdinde meşrûlaştırmak için bu yola başvurmışlardı.³¹ İnsanın yaptıklarından mesul olduğunu savunan Ma’bed el- Cühenî, Hasan-ı Basrî’ye “Ey Ebu Said, şu sultanlar Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını ellerinden alıyor ve sonra da bütün bu şeylerin Allah’ın kudretiyle olduğunu söylüyorlar, ne dersin?” diye sorunca, Hasan el-Basrî, ‘Allah’ın düşmanları yalan söylüyor’ der. Hasan-ı el-Basrî, günün politik şartları sebebiyle, tepkiden uzak durmak için bu cevabı vermiştir.³²

Mu’tezilî âlimler arasında, özgür irade konusu, beş esastan (usûlü’l-hamse)- birisi olan adalet prensibinin zarurî sonucu olarak görüldü. Onlara göre, Allah Taâlâ’nın adaleti her insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını gerektirir. İnsan, ancak bu şekilde hür ve fiillerinden sorumlu olur. Onlar hiç bir şeyin önceden tayin edilmediği teorisini kabul ettiler. Allah için, “kişiyi âciz yaratıp sonra günahlarından sorumlu tutmayı ve onu cehenneme sokmayı” adaletsizlik olarak gördüler.³³

Mu’tezile’nin adalet ilkesi, husun ve kubuhla ilgili görüşlerine de yansımıştır. “Her şey Allah öyle dediği için iyi ya da kötü değildir. Ancak, Allah iyi ya da kötü oluşuna göre ayırım yapar. İyilik ve kötülük varlıkların özlerinde bulunur. Varlıkların özlerinde

³⁰ Güler, İlhami, Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara, 1998, s.80

³¹ Fârûkî, İslâm Kültür Atlası, s.311, 315 ; Güler, age. s.79 Güler, bu çalışmasında, ilk dönem siyasi olaylarıyla irtibatlı olarak ortaya çıkan “kader” problemine, Ömer b. Abdülaziz’in kaderi inkâr edenlere verdiği cevap niteliğindeki Kader Risalesi ile, Hasan-ı Basrî’nin kader ve insan fiilleri konusunda özgürlüğü ve sorumluluğu Kur’an ayetlerine dayanarak temellendirmeye çalışan Kader Risalesi’nin ve bu ikisinden ayrı olarak, Ebû Hanîfe’nin kader konusunda orta yolu çizen risalelerinin tahlillerini yapmaktadır.

³² Şezerâtü’z-Zehab I, 88 ve Zehebî, Mizan III, 183’den nakleden en-Neşşar, Ali Sami, age. s. 70

³³ Abdülcebbar, Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, (ö.410-1019) Ummu’l Kura nşrt. Şerh-u Usulî’l-Hamse, thk.: Abdu’l-Kerim Osman,1408/1988 s. 301,302, 323; Eş’arî, Makalât, s. 245, 246

bulunan iyilik ve kötülük şeriatın emir ve nehyinin nedenidir. İnsan akli bazı şeylerin iyi ya da kötü olduğunu anlayabilir. Bu hususta şeriattan delil getirmeye gerek yoktur.”³⁴ Bu konuda Eş’arîler ve Cebriîlerin savundukları salt kaderci görüşle, Kaderiyye ve Mu’tezile’nin sembolü olan, “insanın her bir fiili yaratma konusunda tam bir güce sahip olması ve tercihinde tam anlamıyla özgür olduğu” düşüncelerinin arasını bulmaya çalışmışlardır. Eş’arîler “yaratmayı halk ve kesb olarak” ikiye ayırdı. İnsanın fiillerini yaratan Allah, onları işleyen (kesb eden) ise insandır. Kesbın anlamı ise, bir şeyin ya da bir olayın Allah’tan alınmış olan bir güçle vaki olmasıdır.³⁵

Ebû Hanife ise bu hususta, ilâhi güç, irade ve kaderin tabiatını açıklayarak hür iradeyi savunanlar (selfdeterminist) ile kaderin önceden belirlendiğini savunanların (pre-determinist) karşıt görüşlerini te’lif etme yolunda dikkat çeken çabalarda bulunmuştur. O, fitrat dini, ilâhî yardım, hidâyet, terk (hızlan) ve kazanma (kesb) ilkelerini ortaya koymuştur. Allah nesneler hakkındaki herşeyi ezeli ilmi ile bilir, ona göre yazar. Ancak bu bilme belirleyici değil, tanımlayıcı bir tabiata sahiptir. İman ve küfr insanın hür iradesiyle gerçekleşir. Bu hususta her hangi bir zorlama söz konusu değildir. İyi ameller Allah’ın iradesi ve rızası, kötü ameller ise rızası olmadan yaratılır.³⁶

Mâtürîdî, irade ve insan fiilleri konusunda Cebriye ve Mu’tezile’nin görüşlerini şiddetle tenkit etmiştir. O, Mu’tezile’nin mutlak hürriyet anlayışının, insan fiilleri ve eşya üzerinde Allah’ın tesirini inkâra götürdüğü düşüncesindedir. İnsanın elinde hür iradesi vardır, ancak bu Mu’tezilenin anladığı şekilde değildir. Diğer taraftan, insan fiilleri üzerinde, Cebriyye’nin anladığı gibi zorlama da yoktur. İnsanın zorlama karşısında olduğunu söylemek insanın

³⁴ Eş’arî, el- Makalât, s.539-554

³⁵ Eş’arî, el- Makalât, s.539-554; el- İbâne, thk. Beşir M.b. Uyun, Suûdî Arabistan, 1411/1990 s 120, 121, Kitabu’l-Luma’ s. Thk.: Hamude Garabe, Kahire, 1975 s.71, 72.

³⁶ Ebu Hanife, el- Fıkhu’l-Ekber, s. 20; el-Vasiyye, s.495 (Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, İstanbul, 1981)

sorumluluğunu ortadan kaldırır.³⁷ İnsanın sorumluluğu ise insanın fiili yaratma gücüne göre değil, akıl sahibi bir varlık olarak fiili seçme ve elde etme (kesb) hürriyetine dayanır.³⁸

Yüzyılımızın felsefe tarihçilerinden Wolfson, Müslüman alimler arasında üzerinde tartışma yapılan ilk meselenin irade hürriyeti olduğunu, irade hürriyetinin doğudaki Hristiyan çevrelerde her bakımdan tartışılmış olduğunu söyler. O, “irâde hürriyetini talim eden ilk Müslümanlardan bazılarının, bunu Hristiyan hocalardan öğrenmiş olduklarını gösteren farklı haberlerin bulunduğunu” ileri sürer. Ayrıca, o, bazı alimlerin, “hür irade akîdesinin İslâm’ın aslî kader inancına zıt olarak, Hristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığı görüşünde olduklarını”³⁹ iddia eder.

4-Allah’ın Sıfatları

Müslüman filozoflar ve Cehmiyye, Mu’tezile, Eş’ariyye, Mâtüridiyye, Hanbelîler gibi çeşitli kelâm mezhepleri Allah’ın zâtî, sübûtî ve kemâl sıfatlarla muttasıf bulunduğu ittifak ederler. Ancak bu gruplar, Allah’ın Zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemekte ihtilâf etmişlerdir. Filozoflar, Cehmiyye ve Mu’tezile’nin görüşüne göre Allah’ın Zatına, ayrıca kadîm ve ezeli sıfatlar nisbet etmek, Allah’ın Zâtında kesret ve taaddüde yol açar ki, bu da şirk ve küfürdür. Onların bu görüşü, bu sıfatların inkârına yol açmıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları olan Eş’arîler ve Mâtüridîler ise, bu manaları, Allah’ın zâtı üzerine zâid, kadîm olduğunu sıfatları iddia etmişler, bunun da kesret ve taaddüde yol açmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu ihtilafların temelinde yatan sebep ise, Allah’ın vahdaniyetine lâyık olmayan her türlü tasavvurlardan

³⁷ Mâtürîdî, Kitabu’t-Tevhid, s. 221, 225 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed thk.: F.Huleyf, İstanbul, 1979

³⁸ Mâtürîdî, Kitabu’t-Tevhid, s. 235, 236; krş.Yazıcıoğlu, M. Sait, Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı İstanbul, 1992, s. 45-46; A.K.M.Eyyub Ali, “Maturidilik”, İslâm Düşünce Tarihi içinde, I, 303-304

³⁹ Wolfson, H. Austryn, Kelâm Felsefesine Giriş, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1996 s. 75

zihinleri uzaklaştırmak çabasıdır.⁴⁰

Temelde Zat-sıfat ilişkisine dayanan bir çok konu hicrî, ikinci asırda ele alınmıştır. Çünkü bu dönemde Bağdat ve çevresinde Helenistik kültürün tercemeleri Müslüman entellektüeller arasında yayıldığı için zihinlerde bir çok istifhamlar bulunmakta idi.⁴¹ Şehristânî, Mu'tezilî Vâsıl b. Atâ'ya âit, "Kadîm bir sıfat kabul eden iki ilâh kabul etmiş demektir" sözünün ilk anda mücerred kaldığını, ancak felsefî kitapları okuması sonucunda bu sözün Allah'ın diğer sıfatlarını tamamen inkâra kadar uzandığını söylemektedir.⁴² Müsteşrik Macdonald, sıfatların tartışılmaya başlamasını, Hz. İsa'nın "yaratılmamış olması" inancıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır.⁴³ Sıfatlarla ilgili ihtilâfın ortaya çıkmasında dahili ve harici sebeplerin olması muhtemeldir. Bu ihtimaller ile birlikte kesin olan husus, hicrî 120 yıllarında Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın, (128/746)⁴⁴ aşırı tenzih inancı sebebiyle, Allah'ın sıfatlarının nefyini içeren görüşleri ilk olarak dile getirmiş olmalarıdır.⁴⁵ Cehm b. Safvân Allah ve sıfatları hakkında şöyle

⁴⁰ Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 236

⁴¹ Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.R.Fığlah, Ankara, 1981, s. 235-237

⁴² Şehristânî, *el- Mîlel ve'n-Nihâl*, I, 67

⁴³ Abdulhamid, age. s. 239

⁴⁴ Cehmiyye özellikle, sıfatları inkâr edenlere isim olmuştur. Ehl-i Sünnet alimleri Cehmiyye mensuplarına sert tutum takınmışlardır.

⁴⁵ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs, Takiyyu'ddin Ahmed b. Abdülhalim el- Harrani, (ö.728 / 1327) *el - Fetevâ*, Kahire, 1908 V, 45; *Resâil ve'l-Mesâil*, Reşid Rıza nşrt. Kahire, 1346 / 1921, III, 20 Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân" D.İ.A., VII, 234 Cehm b. Safvân, Merv, Tirmiz, Belh ve Küfe'de farklı kişiler ve kültürler ile temas kurmuş, zekî ve hatîp bir şahsiyetti. Tâbiîn döneminde yaşamış, fakat, hadis rivayet etmemiştir. Dinî ilimlerde derin bilgisi olmamasına rağmen kelâmıla ilgili te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rû'yetullah, âhiret halleri gibi meselelerde oldukça dikkat çekmiştir. Onun fikirlerini reddetmek için müstakil eserler kaleme alınmıştır. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardandır. Onun düşüncesine göre, Allah, yarattıklara ait olan hiç bir sıfatla nitelendirilemez. O, mutlak cebri savunduğu için Cebriye-i hâlisâ'nın kurucusu kabul edilmiştir. Cehm, Mu'tezile âlimlerince bile sapık kabul edilmesine rağmen, bir bakıma, kendisinden sonra yayılan tenzih inancı ile Mu'tezile ve Eş'ariye üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Gölcük, agm.

diyordu: “Hiç bir şey Allah’a benzeyemez. Onun kudreti vardır. Bu sebeple insanın hiçbir kudreti olamaz. İnsanın iradesi yapma gücü ve amelleri Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan hakkında söylenebilen şey Allah hakkında söylenemez.”⁴⁶

Vâsıl b. Atâ ile çağdaşı olan Dırar b. Amr (200/821) sıfatları selbî olarak açıklamaya çalıştı. Dırar’ın Mu’tezile kelâmının gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Ancak, irade hürriyetinde Mu’tezileden ayrı düşünmüştür.⁴⁷ Dırar b. Amr, Mu’tezile’nin Basra ekolünden olup ilk resmî görevde bulunan bir önderdi. Vâsıl’ın çağdaşı idi. Ona göre, “Allah kadirdir demek, onun âciz olmadığını söylemektir. Diğer sıfatlarda da böyledir. Allah’ın kendine âit bir tabiatı (mahiyet) vardır ve bunu ancak O bilir. Bir tek fiil, iki failin eseri olabilir; insanın fiillerini işleyen hem Allah, hem de insanın kendisidir. Allah onları yaratır, insan da iktisap eder (kazanır). Allah gözlerle görülemez, fakat kıyamette insanın Allah’ı idrak etmesi için ona altıncı bir duyu verilecektir.”⁴⁸

Nazzam (ö.231/845) da sıfatlar konusunda benzer açıklamalara yer verdi. “Allah’ın hakîm olduğunu söylemek O’nun varlığını (vücut) te’yid eder ve câhil olmadığını bildirir. Allah’ın kudreti ve bilgisi vardır. Çünkü Kur’an böyle söylemektedir. Allah haksızlık yapmaz. Çünkü kötülük ve yalan ancak eksik cisimlerin eseridir. Allah yarattığı şeyin benzerini sonsuz kez yapabilir. Ancak daha iyisini yapamaz. İnsanın denetimine verdiği şey üzerinde Allah’ın kudreti yoktur. Allah soyut olarak hayat ve kudreti; cehli ve

haksızlığı yaratamaz.”⁴⁹

Mu'tezile alimlerinden sıfatlar konusunda en aşırı gideni ise Ebu Sehl Bişr el- Mu'temir' (ö.210/825) dir. Ona göre, “Allah ne kendisini ne de kendi dışındakileri bilir! Çünkü ilm, Allah'ın ya içinde ya da dışında olur. Eğer Allah'ın zâtı dahilinde ise bilen ve bilinen aynı olur; bu da imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilenin bilinenden ayrı olmasını gerektirir. Eğer ilim Allah'tan ayrı ise, bu kez bilen ve bilinen farklıdır; ancak, o zaman da Allah'ın zâtının iki tane olması gerekir.”⁵⁰

Ebu Hanife ise sıfatlarla ilgili Kur'anda belirtilen nitelemelerin Allah'ın sıfatı olarak sabit olduklarını söyler. Ancak, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin te'vil ettiği gibi eli, O'nun kuvvet ve cömertliği değildir. O'nun eli tarifi olmayan bir sıfatıdır.⁵¹ Allah yön ve mekânla sınırlanamaz. Kur'an'da geçen arş ve kürsî ise Kur'an'da tarif edilen şekilde gerçektir. Fakat Allah onların hiç birisine muhtaç değildir.⁵²

Ebû Hanife'nin görüşlerini Mısır'da yayan Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et- Tahavî (ö.321/923) Allah ve zâtı arasındaki ilişkiye dair felsefî problemlere bir atıfta bulunmadığı gibi, zâtının fiil ve sıfatları konusunda da açık bir ayırım yapmamıştır. Ancak kesin bir şekilde sıfatların ezeli olduklarını söylemiştir.⁵³

Maturîdî ise, sıfatları “Allah'ın, vasıflandırdığı şey” olarak tanımlar, sıfatların mücerred birer mânâ değil, Allah'a gerçek anlamda nisbeti olduğunu söyler. O, Mu'tezile'nin “Alîm, Semî, Basîr” demek, “Allah'ın câhil, a'mâ, sağır olmaması demektir” diye yaptığı selb yollu açıklamasını kabul etmez. Çünkü Allah kendisini müspet sıfatlarla vasfetmiştir. Ona göre sıfatlar, fiillerin de isimleri

⁴⁹ Tritton, age. 93; krş.: Bağdâdî, Ebû Mansur Abdullah el- Bağdâdî, (ö.429) tsz. Beyrut, Kitâbu Usûlû'd-Dîn, s. 133; krş.: Mir Veliyuddin, “Mu'tezile” İslâm Düşünce Tarihi içinde, çevr.: Altay Ünaltay I, 243-244

⁵⁰ Mir Veliyuddin, age. s. 247

⁵¹ Tritton, age. 93

⁵² Ebu Hanife, Numan b. Sabit, (ö. 150/767) el-Fıkhu'l-Ekber, s.58; Ebû Hanife, el- Vasiyye, age. s. 73.

⁵³ Tahaviyye, Ebu Cafer Ahmed b Muhammed, (ö.331) el- Akâidetü't-Tahaviyye, s.5 Ali Nar, “Akaid Risaleleri” içinde, İstanbul, 1984

olup bu fiiller belirli bir düzen ve mükemmellik halinde ortaya çıkar ve Allah'ın zâtındaki ilim, kudret vb. sıfatlara işaret ederler.⁵⁴ Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın vücudunun mahlukattan farklı olması sebebiyle isimlerin ve sıfatların ispatı teşbihi gerektirmez.⁵⁵ Mâtürîdî, teşbihin sözlerde olduğunu, hakikatta ve manâda imkânsız olduğunu söyler. Ona göre tevhid, nefyin altında zâtın isbatıdır. Buradaki nefy, sıfatın insanların anladıkları şekilde olmadığını ifade eder.⁵⁶ Mâtürîdî, müteşâbih ifadelerden arş ve kürsiyle ilgili âyetleri te'vil etmiştir. Çünkü Allah değişmez, mekân ve zamanla kayıtlı bir bedene sahip değildir. Bu sebeple zahiri mekân, zaman ve beden ifade eden âyetleri o, Allah'ın mutlak otoritesi ve hâkimiyyeti olarak yorumlamıştır.⁵⁷

Eş'arîler sıfatları selbî ve vücûdî olarak ikiye ayırdılar: Onlara göre, Allah'ın sıfatları eşsiz ve yaratılmış olanın sıfatından farklıdır (muhafeftün lihavâdis). Eş'arîler, Sıfatların Allah'la ilişkisini, "zâtının ne aynı, ne de gayrı olduğu" ifadesiyle anlattılar.⁵⁸

Allah'ın sıfatlarıyla birlikte incelenen bir problem de kelâmullah'ın yaratılmış olup olmadığı konusudur. Mu'tezile âlimleri Allah'ın kelâmının, emrinin, nehyinin ve hayrının sonradan olduğu yolundaki görüşte birleşmişlerdir. Onların pek çoğu, "Kur'an yaratılmıştır" demektedir.⁵⁹

Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu ileri sürenlerin öncülerinden biri Ca'd b. Dirhem (ö.124/742)'dir. Ca'd,⁶⁰ "Kur'an-ı

⁵⁴ Mağribi, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el- Matürîdi ve Ârâuhu'l- Kelâmiyye, 1405 /1985 Kahire, s.162, 163

⁵⁵ Matürîdi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (ö.333/944) Kitabu't- Tevhid, thk.:F.Huleyf, Tıpkı bsm.İstanbul, 1979 s. 24

⁵⁶ Mağribi, age. s. 167

⁵⁷ Maturîdî, Kitabu't-Tevhid, s.67

⁵⁸ Nesefî, Ömer b. Muhammed, (461-537) Metnu'l-Akaid, s.4 Bu eser Sa'du'ddîn Taftazânî (ö.793/1390) tarafından şerhedilerek, Şerhu'l-Akaid ismiyle asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Ali Nar, Akaid Metinleri, s. 83

⁵⁹ Tritton, age. s.59; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 83

⁶⁰ Öz, "Ca'd b. Dirhem", D.İ.A., İstanbul, 1992, VI, 542

Maniheizm, Sâbîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerin tesirinde kalarak İslâm akaidinde yeni görüşler ortaya attığı söylenen Ca'd b. Dirhem, İslâm düşüncesinin fizik ve metafizik temelini atmaya çalışan ilk kelâmcılardandır.

Kerim (Kelâm) kadîm değil hâdistir” demiş ve Kur’an’ın mahluk olduğunu savunmuştur. Bu görüşü yüzünden de halife Hişam b. Abdülmelik tarafından önce tevkif edilmiş, sonra da öldürülmüştür. Ca’d’ın sıfatlar konusuyla ilişkili olan görüşü Mu’tezile âlimleri üzerinde etkili olmuştur.⁶¹ Mu’tezile alimleri bu konuda, taaddüd-ü kudema gerekçesinden hareket etmişlerdir. Allah’ın ezeli bir sıfatının olması halinde, Allah’la birlikte ezeli varlıkların ispatı gerektiği düşüncesiyle “kelâm” da dahil Allah’ın sıfatlarını reddetmişlerdir.⁶²

Eş’arîler ve Ehl-i Sünnet âlimleri çoğunluğuna göre Kur’an, Allah’ın yedi akli sıfatından birisidir. Allah’ın sıfatları ezeli olduğu gibi, Kelâm sıfatı da, dolayısıyla Kur’an da ezeldir.⁶³ Selef âlimlerine göre ise, Kur’an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir. O Allah ile kaimdir. Ondan ayrı değildir. Kur’an sadece harflerden, lâfızlardan veya sadece mânâdan ibaret değildir. O hem lâfız, hem de mânâdan ibarettir. Bu konuda Hanbelîler ifrata giderek, Kur’an’ın mushaf ve cildinin bile ezeli olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴

Mısır’da yaşamış olan Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahaviyye (ö.321/923) Ebu Hanife’nin, “Kur’an yaratılmamıştır, o sahifelerde yazılır, gönüllerde ezberlenir. Mürekkebe ve kâğıt ise yaratılmıştır. Kelâmulhâk kendi başına vardır ve onun anlamı bu semboller vasıtasıyla anlaşılır. Allah’ın kelâmına mahluk diyen kâfirdir” yönündeki sözlerine katılmıştır.⁶⁵

Gerek Mu’tezile gerekse Eş’arî ekolünün kelâmulhâk ile ilgili tartışmalarına bakılırsa, her iki grubun da Kur’an’ın Allah kelâmı oluşunda birleştiği görülmektedir. Tartışma, “Kelâm” sıfatının

Dirhem, selef alimlerince eleştirilmiş, Mu’tezile tarafından benimsenmiştir. İbn Teymiye, onun Harranlı olduğunu, buradaki Sâbiî ve Keldânî düşüncesinden etkilendiğini söyler. Öz, agm. s.543

⁶¹ Öz, “Ca’d b. Dirhem”, D.İ.A., İstanbul, 1992, VI, 542, 543

⁶² Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, Menşurat Şerif Rıza Şerhu’l-Mevâkıf, Mısır, 1908, VIII, 91 Burada kullanılan, sıfatların reddi meselesi, “sıfatlara zattan ayrı bir vücut vermeyi reddetmek” anlamındadır.

⁶³ Hayy, M.Abdul, “Eş’arîlik”, İslâm Düşünce Tarihi, çevr.: Ahmet Ünal, I, 166; Gölcük- Toprak, Şerafettin, Süleyman, Kelâm, Konya, 1991, s. 210

⁶⁴ Hayy, M.Abdul, age.s. 267

⁶⁵ Ebu Hanife, el- Vasiyye, s.4; Şerh el -Vasiyye, s. 82-83; Hayy, age. s. 289

Allah'la ilişkisinin mâhiyetinde düğümlenmektedir.⁶⁶ Bu mesele, Kelâm sıfatının Allah'ın sıfatlarından olup olmadığı ile de ilişkilidir. Eş'arîler bu konuda, "Kur'an'ın harfler, kelimeler ve lâfızlardan meydana geldiğini ve Kelâmın Allah'ın zatında bulunduğunu, dolayısıyla ezeli olduğunu" savunan Zâhirîler⁶⁷ ile Mu'tezile arasında orta bir yolu tutma gayreti gösterdiler. Onlara göre Kur'an, kelime ve seslerden meydana gelmiştir. Ancak bu kelime ve sesler Allah'ın zâtından kaynaklanmaz. Onlar, Kur'an'ın dildeki zâhirî ve somut ifadesiyle, gerçek ve başlı başına varlık olarak anlamı arasında ayırım yapmışlardır.⁶⁸

5- İnsan ve Tabiat

Kur'an-ı Kerim Müslümanlara sürekli olarak tabiata ve insana bakmayı emretmesine rağmen Müslümanların ilk dönem terceme hareketlerinden etkilendikleri tarihi bir gerçektir. Bu etki ile Müslümanlar, insan, tabiat ve alem hakkında değişik görüşler dile getirmişlerdir. İnsanın kendini ve çevresini anlamlı bir şekilde izah etme ihtiyacından çıkan bu açıklamalar, hareket noktası ve vardıkları sonuçlar itibariyle inançla ilgilidir. Mu'tezile âlimlerinin insan ve tabiat merkezli ele aldıkları konuların bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür: Cevher ve a'raz, cismin parçalanması, atomun a'raza mahal olması, hareket-sükûn, insan, nefis, hayat,

⁶⁶ Güneş, Kamil, Mu'tezili Düşüncede Kur'an'ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Akli Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri, Marife drg. Yıl.1, sayı.2, Konya, 2001, s. 75. Bu makalede Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olmasıyla ilgili fikirleri genişçe tahlil edilmektedir.

⁶⁷ Davut b. Ali'nin (ö.270/884) adıyla yayılan Zahirîye mezhebi, fıkhıta Kur'an ve Hadisi yegane kaynak olarak gören bir akımdır. Zahirîler, sahabe icmâını kabul eder; kıyası, rey'i, istihsan ve taklidi ise reddederler. Zahirîlik Me'munun hilâfeti sırasında, (h.198-213/ m.813-833) yarım yüz yıl kadar Irak, İran, Hindistan, Umman (güney- doğu Arabistan) ve Kuzey Afrika'da yaygınlık kazanan Batinîliğe tepki olarak çıkmıştır. Hicrî ikinci / milâdî sekizinci asırda Bâtînlilik tehlikesi, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, bir çare olarak Zahirîlik düşüncesini ortaya çıkaran önemli bir faktör olmuştur. bkz.: Ö. A. Ferruh, "Zahirîlik", (çvr.: Ahmet Demirhan) İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990 İ, 312

⁶⁸ Hayy, M.Abdull, age. s.267

insanın duyguları, insanın hareket ve fiilleri, birşeyin güzel ve çirkin olarak vasıflandırılması, cismin yok olması, cisimlerde sürekli olan mânâların, onların sıfatları mı ya da a'razları mı oldukları, cisimlerin a'raza, a'razın cisimlere dönüşmesi, ma'lum ve mechul, nefy ve ispat...⁶⁹ Zaman ve mekânın gerçeklikleri, insanın kesbi ve istitâat, insanın fiille ilişkisi; iradenin insana ait olup olmaması; insanın doğru ve, a'razın cisimlere dönüşmesi, ma'lum ve mechul, nefy ve ispat...⁷⁰ Zaman ve mekânın gerçeklikleri, insanın kesbi ve istitâat, insanın fiille ilişkisi; iradenin insana ait olup olmaması; insanın doğru ve yanlış tespit edebilme kabiliyetinin olup olmadığı⁷¹ gibi konular onların ilgi odaklarını teşkil etti.

İlk dönem alimlerinin tabiat ve insanla ilgili düşüncelerine bakılırsa, Hicrî III./m.IX. yüzyılda yoğun düşünce faaliyetleri vardı. Allâf'a⁷² göre fizik âlem atomlardan (cüz'ü lâyeteccezza) oluşur ve sürekli değişikliğe uğrar. Maddenin bölünemeyen en küçük parçaları olan atomlar boyutsuzdur. Bunların birleşmesi ile cisimler meydana gelir. Hareket ve sükûn kendi kendine değil Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Cevherler arasındaki ilişkiler de kendiliğinden gerçekleşmediği gibi zorunlu da değildir. İlâhî irâde taalluk etmediği takdirde ateş pamuğu yakmaz.⁷³ Neşşar, İslâm düşüncesinde atom nazariyesini ilk ortaya atan kişinin Allâf olduğunu, bu düşüncenin sonradan Mu'tezile ve Eş'ariye tarafından büyük ölçüde benimsendiğini söyler.⁷⁴

Allâf, arazi, mâhiyeti insan tarafından bilinen ve bilinmeyen olarak ikiye ayırdı. Hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi arazları insan meydana getirir; renkler, tadlar, kokular, kudret, işitme, görme gibi keyfiyeti bilinmeyenleri ise insanlar meydana getirmezler. İnsan cesettir. Onun saç ve tırnakları hariç, bütün parçaları faildir. Hayat ve beş duyu arazdır. Nefs ise bunların dışında bir şeydir. İdrak

⁶⁹ Eş'arî, Makalât, Fihristü'l-Kitab, s.10

⁷⁰ Eş'arî, Makalât, Fihristü'l-Kitab, s.10

⁷¹ Tritton, A.S. İslâm Kelâmı, s. 70, 72, 95, 100

⁷² Allâf, felsefeyi çok iyi kavramıştı. Cedelciliği sayesinde 3000 kişinin İslâma girdiği rivayet edilir.

⁷³ Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu - II, s. 309, 310, 311; Yurdağür, Metin, "Ebu'l- Huzeyl- el- Allâf", D.İ.A., X, 330

⁷⁴ Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu - II, s. 312

duyularda değil kalpte bulunur. Telkinlerin iyileri Allah'tan, kötülerini şeytandan gelir. İstîtâat bir arazdır.⁷⁵

Alla'fın Muasırı Nazzam da Yunan felsefesinden bol bol yararlandı. Ona göre cismin her parçası sonsuza kadar bölünebilir. Bu görüşlerini Parmenides ile Zenon'dan aldığı söylenir.⁷⁶

Eş'ariler dünyayı mümkünat âlemi olarak gördü. Onlara göre sonuç olan herşeyin bir nedeni olması gerekir. Dünyanın da bir nedeni olmalıdır. Nedene bağlı olan hiçbir şey, yaratıcı neden olamayacağından, yaratıcı neden, Allah olmalıdır. Dünya şeylerden oluşmaktadır. Cinsler cins olarak, zıtlıklar da birbirinden ayrı olarak ve muhtelif mânâlar halinde ortaya çıkarılmıştır. Sonradan yaratılmış olan herşey, O yaratıcının eseridir.⁷⁷ Onlar Aristo'cu düşünce kategorilerini eleştirdiler. Bunlardan sadece iki unsuru, cehver ve niteliği aktardılar. Atomla ilgili tartışmalara girdiler. Eş'ari çizgisindeki âlimlerin eserlerinde, geçmişe reddiye için de olsa, zaman, mekân gibi ilk Mu'tezile âlimlerinin kullandıkları mücerred kavramlar üzerinde geniş açıklamalara yer verildi. Mesela Eş'ari aşırı bulduğu görüşleri Luma'da tenkit etmektedir. Luma'da yer alan başlıklar bu konuda fikir vermektedir: Allah ve sıfatları, Kur'an ve irade sıfatı, iradenin hadis olanları içine alması, rü'yet, kader, istitâat, ta'dil ve tecvir (Allah'a adalet ve zulmun isnadı), iman, âmm ve hâss, va'd ve va'id, imamet.⁷⁸

Mâtürîdî'nin insanla ilgili tezi, Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerine terstir. O, belirli ölçüde Eş'arilerden de ayrılmıştır. Mâtürîdî'ye göre, Allah insana akıl, doğru ile yanlış ayırabilecek bir güç, düşünme, hissetme, arzu etme, muhakeme etme kabiliyeti

⁷⁵ Tritton, S.A. İslâm Kelâmı, s. 88, 89 Bu eserde Mu'tezilenin önde gelenlerine ait insan ve tabiat görüşleri geniş olarak verilmektedir. Bu örnekler incelendiği zaman, günün aydınları arasında büyük ölçüde felsefeden kaynaklanan bir ihtiyaçla insan ve tabiatın Allah'la ilişkisi ve mahiyetlerine dair geniş bir tefekkür gayretine girildiği görülür.

⁷⁶ Hayy, M.Abdull, "Mu'tezile" İslâm Düşüncesi Tarihi I, 243, 244

⁷⁷ İbnu Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, (ö.406/1015) Mücerredü Makalât'l-Eş'arî, thk.: Daniel Gımarêt Beyrut, 1987 s.37, 38; Hayy, M.Abdull, age. s.272

⁷⁸ Eş'arî; Kitabu'l-Luma', s. 47-55 ; İbnu Fûrek, age., s.202, 203, 204; 16 Hayy, M.Abdull, "Eş'arilik", İslam Düşünce Tarihi, I, 273-274

bahşetmiş, insanları doğru yola iletmek için peygamberler göndermiştir. Fiiller konusunda yaratan Allah'tır, insan ise işleyen ve kazandır. ⁷⁹ Mâtürîdî tabiatla ilgili Allah'ın hikmetle iş yapıcı olduğu tezinden hareket etmiştir. Ona göre Allah hem âdildir, hem de şefkatlidir. ⁸⁰

6 – Rü'yetullah Meselesi

Allah'ın gözle görülüp görülememesi hususu, itikadi mezhepler arasında ihtilâf konusu olarak yer almıştır. Ehl-i Sünnet ismi verilen çoğunluk, Allah'ın âhirette gözle görülebileceği görüşündedir. Bu hususta şu aklî delile de dayanırlar: Görülme imkânı olmayan şeyin vücudu da yoktur. Mâdum gibi. Vücudu var olan şeyin ise görülmesi de câizdir. Diğer varlıklar gibi. Onlar, rü'yetle ilgili ayetleri de bu istikamette yorumlamışlardır. ⁸¹

Kelâm ilminin gelişmesine büyük katkıları olan Mu'tezile âlimleri Allah'ın görülmesinin belirli bir mekân ve yön ile olabileceğine inanır. Allah ise mekân ve yönden münezzehtir. O halde Allah'ı görmek, onlara göre ne bu dünyada ne de ahirette mümkündür. Mu'tezile'nin çoğunluğu rü'yeti reddeder. Dırar, Allah'ın ahirette yaratılacak olan altıncı bir hisle görüleceğini, Hüseyin en-Neccar ise gözün kalbe çevrilerek, orada yaratılacak bir ilim ile rü'yetin gerçekleşeceği düşüncesini dile getirmişlerdir. ⁸²

Eş'arî rü'yetin cihet ve teşbih eseri olmadan gerçekleşeceğini söyler. Görme Allah Taâlâ'da hadis bir unsur ortaya çıkmadan, insanda gerçekleşecek bir idraktır. ⁸³ Var olan her şey görülebilir, dolayısıyla Allah da görülebilir. Bunu akıl tasdik eder, vahiy de zorunlu kılar. Allah ahirette şekilsiz ve sınırsız olarak görülecektir. Görme bir mekânda ve ışık huzmelerinin çarpmasıyla

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 48, 61, 112, 117; Mağribî, Ali Abdulfettah, *Mâtürîdî ve Ârâhu'l- Kelâmiyye*, Kahire, 1405/1985 s.93, 94

⁸⁰ Mâtürîdî, age. s. 134, 135

⁸¹ Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* c. II, s. 103; Eş'arî, el-Luma', s. 65, 66; el-İbâne an - Usûli'd-Diyane, s. 58, 59, 60

⁸² Eş'arî, *Makalât*, 215, 216; Abdulcebbar, Kadî, *Şerh-u Usûli'l- Hamse*, s.232

⁸³ Eş'arî, *Luma'*, s.62, 63

olmayacaktır.⁸⁴ Bu görme özel bir idraktır. Eş'arî'nin rü'yetle ilgili formülü optik ilkeleri ve felsefi açıdan zorlamalı bulunmuştur.⁸⁵

Tahâvi, "mü'minlerin Allah'ı Cennette her hangi bir mekân, yön, uzaklık, mukayese ya da şekil düşüncesi olmaksızın ve tanımlama yapılmaksızın görecekleri"ni ifade eder.⁸⁶ Mâtürîdî'ye göre görmenin şartları mertebeden mertebeye, şahıstan şahsa ve cinsten cinse göre değişir. Bir çok şey mevcut olduğu halde, biz onları göremiyoruz. Görmenin şartları ışık, karanlık, gölge ve katı maddeleri görmenin şartları ile sınırlı değildir. Bu sebeple fizikî nesneyi görmenin şartlarını, öbür dünya için de geçerli saymak uygun değildir. Bu dünyada Allah'ı görmek imkânsız olabilir. Çünkü görmenin şartları mevcut olduğu halde bile görme gerçekleşmeyebilir. Aynı şekilde görme şartlarının yokluğunda da görmenin gerçekleşmesi mümkündür.⁸⁷

7- Akıl ve Vahiy

Kelâm ilminde akıl, tarifi, mâhiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Aklın tarifiyle ilgili tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasıyla birlikte başlamıştır. Mu'tezile'nin ilk alimleri, "aklı insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bir bilgi kaynağı" olarak kabul ettiler.⁸⁸ Bu akımın önde gelen alimlerinden Kâdî Abdulcebbar, aklı, "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret" kabul eder. Buna göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere

⁸⁴ İbn Asakir, Ali b. Hasen b. Hibetullah (ö.h.571) Tebyînu Kezîbî'l-Müfteri fî mâ Nüsibe ile'l- İmami Ebî'l- Hasen el- Eş'arî, Daru Kütübü'l-Arabiyye nşrt. Beyrut, 1404, 3. bs. S. 149, 150.

⁸⁵ Hayy, M.Abdull, "Eş'arilik" İslam Düşünce Tarihi, I, 269

⁸⁶ Ebü'l-İzz, Ali b. Muhammed, Şerhu't-Tahaviyye fî Akideti's-Selefiyye Daru'l Fikr, Beyrut, 1988-1408 s. 90

⁸⁷ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 78, 79

⁸⁸ İbn Furek, Muceredred-u Makalat-i Eş'arî, s. 19, 26, Bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", D.İ.A., II, 244

zaruri ve nazari bilgiler yanında tecrübi bilgiler de girer.⁸⁹

Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının önde gelen simalarından Hâris el-Muhâsibî ise, (241/857) aklın faydalıyı zararlıdan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (gariza) olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ Mâtüridî ise aklı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak tanımlar.⁹¹

İlk dönem kelâm alimleri aklın vazgeçilmesi imkânsız bir empistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük bir çoğunluğu insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte, aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Hatta aklın, Allah'ın sıfatları ve âhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterlilikte olduğunu savunmuşlardır.⁹²

İlk dönem Mu'tezile alimlerinden Dırrar b. Amr ise akıl vahiy ilişkisine dair, “Allah'a imanı akıllı bir insan yapar. Ancak din, akıldan değil, vahiyden kaynaklanır. Vahiy olmadan akıllı bir yetişkine dini vecibeler yüklenemez”⁹³ diyerek dinde vahiy önceleyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Kelâm'da doğru haberin, duyuların ve aklın bilgi kaynaklarından olduğunu biliyoruz. Dini akîdelerin doğrudan tespitinde haber-i sâdık (doğru, güvenilir haber) kullanılır. Sadık haberle tespit edilen bu akîdelere mebde' teşkil eden vesilelere gelince, bunlardan duyulur (mahsusat) âleme ait olanlarında sağlıklı duyuların verdiği bilgiye itibar edilir. Duyulur âlemin ötesindeki gerçekleri (ma'kulât) kavrama aracı ise akıldır. İnanç ilkelerini tespit ve tayin eden Kelâm ilmi böylece akıl, his ve nakli kullanmış

⁸⁹ Kâdi Abdulcebbar, Şerhu Usûl'l-Hamse, s.121

⁹⁰ Massignon, Louis, “Muhâsibî” İslam Ansiklopedisi (MEB) VIII, 508

⁹¹ Mâtüridî, Kitabu't- Tevhid, s. 5

⁹² Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, D.İ.A., II, s. 245

⁹³ Tritton, İslâm Kelâmı, s.74

olmaktadır.⁹⁴ Kelâm ilmi nakli hareket noktası yapmakla birlikte akla da önem vermek durumundadır. Çünkü akıl, ilâhî tekliflerin gerçekleşmesinde kaçınılmaz bir şarttır. Akıl nimetinden mahrum olanları ne insanî, ne de ilâhî kanunlar mes'ul tutar. Aklın üstünlüğü tartışılmaz. Bu sebepten, peşin hüküm ve kusurlardan uzak bir akıl, hayır ile şerri, güzel ve çirkini, iyi ile kötüyü ayırabilir. Ancak, bu yüce kabiliyete sahip olan akıl, dinin esasları, dinle insanlara bildirilen, haram- helâl, farz kabilinden olan hususları tayin ve tespit edemez.⁹⁵ Aklın, inançlar ve dini mükellefiyetler konusunda tek belirleyici faktör olmadığı gayet açıktır. Söz konusu yüksek kabiliyetine bakılarak, aklın, metafizik konularda, vahyi gözardı edecek bir şekilde öne çıkarılması ise yanlıştır. Başta verdiğimiz örneklerden de görüldüğü gibi, ilk dönem Kelâm alimleri arasında bu husus tartışılmıştır.

Eş'arîler, nihâî hakikatın kaynağı olarak vahyin daha temel olduğunu, aklın ise, vahiyle geleni doğrulamaktan öteye geçmemesi gerektiğini savunmakta ve ikisi arasındaki çelişkiye ise vahyi tercih etmektedirler. Bu husus, Mu'tezile ile Eş'arî kelâmının ayrıldıkları temel noktalardan birisi olarak gözükmektedir.⁹⁶ Eş'arî'nin konuyla ilgili, "cümleleri şöyledir: "Allah herşeyin mutlak sahibidir. O, başkasının kölesi değildir. Kendisinden üstte ne helâl kılan, ne emreden, ne alıkoyan ne de bir hatırlatan vardır! Ona hiç bir kimse, ne emreder ne de bir sınır tayin eder! Durum böyle ise ondan çirkin bir şey sadır olmaz. Her hangi bir şey, o şeyle ilgili, bizim, tespit edilen sınırı aşmamız ya da emredileni yapamayışımız yüzünden çirkin olur...O bir şeyin güzelliğini bildirirse, o güzel olur. Emrederse O'na bir itiraz olamaz."⁹⁷

Akl ve vahyin rolleri konusunda Mâtüridî, Mu'tezile ile Eş'ariye'nin ortasında bir yer almıştır. O, düşünmeye, aklı

⁹⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, I-II, İstanbul, 1339, I/59; Aydın, Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi, İstanbul, tsz. s. 96-97

⁹⁵ Taftazânî, Mes'ud b. Ömer (ö.797/1395) Şerhu'l-Akaid, trc.ve bs. S.Uludağ, İstanbul, 1982 s.9 Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, Ebu'l-Meâlî (ö.478/1085) eş-Şâmil fî Usûlud-Dîn, nşr.A.Sami en- Neşşar, İskenderiye, 1969 s. 115; kr.:Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmi, s. 83, 84

⁹⁶ Hayy, age. s. I, 265

⁹⁷ Eş'arî, Kitabu'l-Luma' er- Reddu Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida', s. 112

kullanmaya teşvik eden naslardan hareketle, aklın diğer bütün bilgi kaynaklarından daha önemli olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ancak aklın bilgisini kullanmak için bir kılavuz olarak vahye muhtaç olduğunu da söyler. Eğer birisi, vahiy yoluyla tespit edilecek hidayetle ilgili unsurları kendi aklı ile bulabileceğini söylerse, akla, kaldıracabileceğinden fazla bir yük bindirmiş olacaktır. Kısacası, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır, akıl ise vahyi doğru şekilde anlamakla vazifelidir.⁹⁸

8 – İman Problemi ve Amel ile İlişkisi

Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Hâricîler, Savaşta arayı bulmak isteyen hakemleri ve tahkimi kabul edenleri, büyük günah işlemekle suçladılar ve tekfir ettiler. Özellikle Nâfi b. Ezrak (ö.65/684) ve çevresi, büyük günah işleyenleri tekfir etmekle kalmayıp, bunları ebedî cehennemlik ilan ettiler.⁹⁹ Bu durum, iman ve amel konusuyla ilgili olarak; iman, küfür, nifak, fisk, büyük günah, vaad ve vaîd gibi kavramların tartışılmasını gündeme getirmiştir. Bu konuda en sert tavır gösterenler, kendi fikir ve düşüncelerini benimsemeyen Müslümanların mallarını ve kanlarını helâl gören Hâricîler olmuştur.

İman ve amel ile ilgili bu tartışma, Ehl-i Hadis ile Mürcie arasında da devam etmiştir. Ehl-i Hadis, büyük günah işleyenin tekfiri ve ebedî cehennemde kalması fikri haric, imanın artma ve eksilme kabul edeceği, amellerin imanın bir parçası olduğu gibi konularda Hâricîlerle hemfikirdirler.¹⁰⁰ Haricilerin bu katılıkları ameli imanın bir cüz'ü olarak görmelerindendir. Onlara göre, ameli olmayan, yani dinin emir ve yasaklarına uymayan kimseler, mü'min olmaktan çıkar, kâfir olurlar. Çünkü amel, imanın ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁰¹ Büyük günah sahibini tekfir eden Hariciler, hakem

⁹⁸ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.3,4, 5, 13, 68, 69,92, 95

⁹⁹ Zirîklî, Hayreddin, *Kamus-u Terâcîmî'l-Eşhurî ve'n-Nisai mine'l-Arabi ve Müsteşrikin*, Beyrut, 1969, V, 107, 108

¹⁰⁰ Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Üzerine Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, s. 74, 75

¹⁰¹ Topaloğlu, Bekir, "Amel", *D.İ.İ.*, III, 14

olayını kabul ettiği için Hz. Ali'yi de tekfir etmede ittifak ettiler.¹⁰²

Mu'tezile ise bu konuda, büyük günah işleyenin ne kâfir ne de mü'min olduğunu, onun fâsık bir kişi olarak, iman ve küfür arasında bir yerde bulunduğunu söylemiştir. Bu kişiye ölünceye kadar Müslüman muâmelesi yapılır. Şartlarına uyarak tevbe ederse imana döner. Tevbe etmeden ölürse, kâfir olarak ölmüş olur. Onlar, büyük günahın tevbe olmaksızın hiç bir şekilde affedilmeyeceğini söylediler. Bu mezhebe göre, büyük günah ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirir.¹⁰³ Mu'tezile böylece, büyük günah meselesinde Mürcie karşısında yer almıştır. Bu durum, iman kavramının özünü oluşturan şeylerin neler olduğu konusunda ihtilâfları gündeme getirmiştir. İman, söz mü, niyet mi, fiil mi, ikrar mı, tasdik mi veya bunların bütünü müdür? Bunların hangisinin önceliği söz konusudur? İman, inanılacak nesnelere göre tanımlanabilir mi? İman edilecek nesneler nelerdir?¹⁰⁴

Ebû Hanîfe imanın, tasdik, bilgi ve ikrardan oluştuğunu söyler. O'na göre, imân ve İslâm, kulun Rabbini ikrar etmesi, O'na yakın derecesinde bağlanması ve Allah'ın Rabbi olduğunu bilmesidir. İmanla İslâm arasında sadece lafzî bir ayrılık vardır. İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Bu ikisi sırt ve karın gibidir. Din, iman, İslâm ve şeriatların hepsine birden isim olur.¹⁰⁵ Mâturidî ise, imanı dilin ikrarı değil kalbin tasdiki olarak tanımladı. Çünkü kalbin ameli ihtiyarîdir, onu zorlamak mümkün değildir. Bu sebeptendir ki, zorlandığı vakit diliyle küfrünü söyleyen kişi, kalbi

¹⁰² Eş'arî, Makalât, s. 86

¹⁰³ Kadî, Abdulcabbar, Usûlî'l-Hamse, s. 611-693, 697-738, 666 ; Topaloğlu, Kelâm, s.176 ; Malatî, Tenbîh, s. 36-38; Tunç Cihat, Kelâm (Sistematik) Kayseri, 1997, s.84

¹⁰⁴ Tritton, İslâm Kelâmı, s.20; Mağribî, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el-Maturidi ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, s. 372; Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 74, 75 Kutlu, bu eserde, hadis taraftarlarının iman tanımını, iman- amel ilişkisi, iman ve ikrar/söz, iman ve tasdik, iman şu'beleri, iman-İslâm ilişkisi, imanın dereceleri, imandan çıkaran günahlarla ilgili görüşlerini mukayeseli olarak incelemektedir. Bkz.age. s. 78-152

¹⁰⁵ Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen b. Sinan'u'd-Dîn, el - Usûlû'l Münife Li'l- İmamı Ebî Hanîfe, (ö.1098/1687) thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416 s. 82 krş.:Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ekber, s. 32; Kitabu'l-Vasiyye, s. 72

imanla dolu ise kâfir olmaz.¹⁰⁶

Eş'arî, "imani, Allah'ın varlığını tasdik" olarak tanımladı. Çünkü, Kur'an ayetleri henüz inzal edilmeden Araplar arasında "iman" tasdik anlamında kullanılmaktaydı. Şeriat gelmeden önce imanın, fiillere isim olarak kullanıldığı vâki değildir. Meselâ, efendi kölesine bir şeyi emredince, emri yerine getiren köleye, "İman etti" denmezdi. Bu sebeple, Eş'arî, imanı kalbin tasdiki, yani inanan kişinin, inanılanın doğruluğuna itikadı olarak açıkladı.¹⁰⁷

Seleften, İmam Mâlik, (ö.179/795) İmam Şâfiî (ö.204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi alimlere göre de amel imanın bir parçasıdır. Bir kimsenin mü'min veya müslüman olabilmesi için haram olan şeyleri yapmaması, farzları terketmemesi gerekir. Fakat ameli olmayan kimse kâfir değildir. Çünkü amel, imanın aslî değil, ikinci derecede bir rüknüdür.¹⁰⁸ İmanı kalb ile tasdik, dil ile ikrar şeklinde tarif eden Mâtürîdîler de, ameli imanın bir cüz'ü olarak görmemişlerdir.

Müslüman mezhepleri içinde amele en az değer veren mezhep, "kâfire ameli fayda vermediği gibi, mü'mine de işlediği haramlar veya işlemediği farzlardan dolayı günahlar zarar vermez" görüşünde olan Mürcie'dir.¹⁰⁹ Mürcie'nin kendi arasında grupları vardır. Bir gruba göre, Allah'a iman, Allah'ı, Rasûlünü ve Allah'tan gelen herşeyi bilmektir. Dil ile ikrar, kalb ile yöneliş, Allah'a karşı sevgi ve Rasûlü ta'zim gibi kalbi ve uzvî ameller iman değildir. Onlar imanın tanımında farklı ifadeler kullanmakla birlikte imanın cüzlere ayrılmadığında ittifak etmişlerdir.¹¹⁰

Mürcie gruplarının iman – amel çerçevesindeki görüşlerini

¹⁰⁶ Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s. 377

¹⁰⁷ İbnu Fûrek, Mücerredü Makalâtî'l-Eş'arî, s.149; Luma', s. 123 İbnu Furek bu eserde Eş'arî'nin, imanın artıp eksilmesi, imanın gerçekliği, iman ve amel arasındaki ilişkiye dair görüşlerini geniş olarak vermektedir. bkz.age. s. 150-1555

¹⁰⁸ Ebu Zehra, Muhammed, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, çevr.: Abdulkadir Şener, I-IV, Ankara, 1969, III, 56, 221; Uludağ, Süleyman, "Amel", D.İ.A., III, 14

¹⁰⁹ Uludağ, agm., D.İ.A., III, 14

¹¹⁰ Eş'arî, Makalât, s. 132 , 137, 142 ; Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 148.

İbnu'l Cevzî'nin ifadeleriyle özetliyelim: "Mahlûka, Allah'a iman etmenin dışında birşey gerekmez. Kişi iman ettikten sonra dilediğini yapabilir. İtâat edeni itaatkâr, isyan edeni isyankâr olarak isimlendiremeyiz. Çünkü, biz, Allah nezdinde olanı bilemeyiz. Tâatler imandan değildir. İman ne artar ne de eksilir."¹¹¹

Kelâm ekollerinin teşekkül dönemine tekabül eden 3.ve 4. Hicri asırda ele alınan problemler şüphesiz daha teferruatlıca incelenebilir. Fakat esas olarak bu çerçevede cereyan etmiştir. Günümüz problemlerini inanç bağlantıları ve kur'an'î tevhid görüşü istikâmetinde anlayabilmek için geçmişi de göz önünde tutmak gerekiyor. Günümüzde ise kelâmın önünde çok daha çetin problemler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, canlı kopyalaması, satanizm, freudizm, ateizm, evrensel panteizm, laik humanizm, masonluk, astroloji, hurûfilik, parapsikoloji, reenkarnasyon, trancendal meditasyon¹¹² ve benzeri modern akımlar olarak sıralanabilir. Modern süsü verilen bir çok akımların aslında tarihi kökleri olduğu da bilinen bir gerçektir.

SONUÇ

Görüldüğü gibi kelâm ilminin kuruluş sürecinde allah, allah'ın nitelikleri, allah ile kul arasındaki ilişki, buna bağlı olarak kader problemi yoğun şekilde ele alınmıştır. Bu süreçte felsefenin de etkisiyle insan-tabiat ve allah ilişkisi de incelenmiştir. Bu meselede ilk dönem alimlerinin olabildiğince serbest bir düşünce ufku çizdikleri görülmektedir. Aynı dönemde nasları zorlayarak da olsa, akla aşırı güveni gösteren rü'yetullahın keyfiyeti gibi tamamen naslarla çözülebilecek konular da tartışılmıştır. Akıl ve vahiyle ilgili tartışmalar günümüze de ışık tutacak şekilde yapılmıştır. Kur'an'ın tanımladığı müslüman-kul olmanın niteliklerini içinde barındıran iman-amel ilişkisi, geçmişte olduğu gibi günümüzde yer yer problem olma vasfını sürdürmektedir. Bunlarla birlikte, günümüz

¹¹¹ İbnu'l Cevziyye, Cemâluddîn Ebi'l Ferec Abdurrahman, Telbîsu İblîs, thk.: Usam Faris el- Harastani, Beyrut, 1994/1414 s. 34 ; Şehristani, el- Mîlel, I, 161, 162

¹¹² Büyükkara, M. Ali İşlevsel Kelâm İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak Ve Araç Olarak İnternet, www.kelâm.com

insanlarının kelamcılardan çözümünü beklediği gündem maddeleri daha bir yoğunluk kazanmıştır. Yaşadığımız dünyayı geçmişten kopuk bir şekilde incelemenin pek yararlı olmayacağı inancındayız. Bu sebeple kelam ilmiyle uğraşanların günümüz sorunlarına çözüm bulmasının belirli ölçüde de olsa, geçmişteki problemleri ve çözümlerini de göz önünde tutmasıyla mümkün olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

-Akbulut, Ahmet, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara, 2001

-C.Anawati Georges, The Encyclopedia of Religion, (ER) "Kalam", VIII

-Massignon, Louis, "Muhasibi" İslam Ansiklopedisi (MEB) VIII,

-Abdulhamid, İrfan, İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, çevr. Saim Yeprem, İstanbul, 1983

-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâdir b. Tahir b. Muhammed, el-Fark beyne'l Fırak, Mezhepler Arasındaki Farklar çevr. E.Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991

-Beyâzîzâde, Kemâlü'd-Din Ahmet, İşarâtü'l -Merâm min İbârâtî'l- İmam, M. Zahid Hasan el - Kevserî takdimiyle, thk: Yusuf Abdürrezzak, 1368 / 1949 İstanbul,

.....el - Usûlü'l Münîfe Li'l- İmamı Ebî Hanîfe, nşr.: İmam-ı Azamın İtikadi Görüşleri adıyla, İlyas çelebi), İstanbul, 1996

-Büyükkara, M. Ali İşlevsel Kelâm İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak Ve Araç Olarak İnternet, WWW.Kelâm.com

-Demircan, Adnan, Haricilerin Siyâsî Faaliyetleri, İstanbul, 1996

-Ebu'l-İzz, Kadi Ali b. Ali b. Muhammed ed - Dımaşki, Şerhu Akîdeti't- Tahâviyye, thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et- Türkî, Müessesetü'r-Risale, c., I-I, Beyrut, Lübnan, 1418-1998

-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, Kitabu Makâlâtî'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l -

Musallîn thk: Helmut Riter, Kaysbadan, 1400 / 1980

.....el-Luma'İstihsânu'l-Havd fî ilmi'l-Kelâm ile birlikte nşr.:Richard McCarthy, Beyrut, 1952

-Ebu Zehra, Muhammed Ahmet, İslâm Hukuku Metodolojisi, çevr.A.Kadir Şener, Ankara, 1981

- Farukî İsmail – Raci Luis Lamia, İslâm Kültür Atlası, çev.: M.Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu,, İstanbul, 1995
- Güler, İlhami, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara, 1998
- Gölcük, Şerâfettin, İslâm Akâidi, Konya, 1989
-Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul, 1979
-Kelâm, (Süleyman Toprak'la birlikte) Konya, 1991
- İbnu Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, (v. 406 / 1015) Mücerredü Makâlât-i Ebi'l Hasan el - Eş'arî, thk: Daniel Giameret, Beyrut, 1987
- İbn Haldun, Mukaddime, çev.: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, I, 4
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas, Takiyyu'ddin Ahmed b. Abdülhalim el- Harrani, (ö.728 / 1327) el – Fetevâ, Kahire, 1908 V, 45; Resâil ve'l-Mesâil, Reşid Rıza nşrt. Kahire, 1346 / 1921,
- İzutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, çev.: S.Ayaz, İstanbul, 1984
- Kâdî, Abdulcebbar, İbn Ahmed, Şerhu'Usûli'l - Hamse, thk.: A.Kerim Osman, Ummü'l Kura neşri, 1988 yy.
- Kutlu, Sönmez, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara, 2000
- Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (ö.377/987) Kitâbu't-Tenbih, Beyrut, 1968/1388
- M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, çev.: Heyet İstanbul, 1991
- Mâtürîdî, Ebi Mansur muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Kitabu't- Tevhid, Thk.: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979
- Mağribi, Ali Abdulfettah, Ebu Mansur el- Matüridi ve Ârâuhu'l- Kelâmiyye, 1405 /1985 Kahire
- Neşşâr, Ali Sâmî, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II, İnsan y. Yer ve tarih yok
- Nesefî, Ömer b. Muhammed, (461-537) Metnu'l-Akaid, Ali Nar, Akaid Metinleri
- Öz, Mustafa, İmam-ı Azamın Beş Eseri, İstanbul, 1981

-Şehristânî, Ebî'l-Feth, Muhammed b. Abdü'l-Kerim b. Ebi Bekir Ahmed, el - Milel ve'n- Nihal, thk.:Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur, Beyrut, 1416 / 1996

-Turhan, Kasım, Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İstanbul, 1996,

Tunç, Cihat, Kelam (Sistematik) Kayseri, 1997, s. 84

-Tunçbilek, H.Hüseyin, İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi, Şanlıurfa, 2001

-Tritton, A.S. İslam Kelâmı, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983

-Uludağ, Süleyman, İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler, İstanbul, 1992

-Watt, W.Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: E.Ruhi Fırlalı, Ankara,1981

-Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of Kalam, (Kelâm Felsefesine Giriş), çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1996.

-Yazıcıoğlu, Said, Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul, 1992

-Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Osman, Kitabü'l- Kebâir, Beyrut, tsz.