

KELÂM'IN MEŞRÛİYETİ SORUNU -EHL-İ SÛNET KELAMI VE OLGUSAL GERÇEKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ-

Galip TÜRCAN*

LEGITIMACY QUESTION OF KALAM -RELATION BETWEEN KALAM OF AHL AL-SUNNAH AND FACTUAL REALITY-

Kalam is a science that determines the convictional construction of the religion considering the content/subject and the method. In particular, following the life and its change, Kalam evaluates the effect of every new arising attitude on the individual and the community and its reflection on the convictional conduct according to the sources and general principles of the religion. In this study, we examine the interaction between Kalam and fact, and that to what extent it is natural, particularly in the examples of Hasan Basri, Abu Hanifa and Ashari. Thus, we expect that opposing to the claims which are based on the religious arguments, it will be proved that there is a necessary relation between Kalam and factual reality.

Din, temel yapılanmasını gerçekleştirilebilmek için, kendi bünyesinde ortaya çıkabilecek olan her türlü farklılık iddiasını reddetmek zorundadır. Bu, özellikle ilk dönemler için böyledir. Çünkü mevcut yapının olduğu gibi sonraki nesillere aktarılabilmesi, farklılık iddialarının hassasiyetle takip edilmesini gerektirmektedir. Esasen canlı organizmaların beden bütünlüğüne dönük tehditlerde geliştirdikleri savunma refleksi ile dinler dahil olmak üzere fikrî yapılanmaların varlıklarını devam ettirmek için geliştirdikleri refleksler birbiriyle kıyaslanabilecek niteliktedir. Din, belli bir dönem teorik ve pratik kurallar bütünü olarak algılanırken ve hayat bütünüyle dinî sayılırken ilerleyen zaman, dinin teorik düzeyde tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. İlgili tanımlama dinin özellikle dogmatik yapısını belirlemek için gereklidir. Çünkü dogmatik yapı dinin, üzerine oturduğu ana eksendir. Bu eksende ortaya çıkabilecek farklılaşmalar doğrudan dinin mahiyetini ilgilendirmektedir. Dolayısıyla din, sözü geçen eksende ortaya çıkabilecek farklılaşmaya karşı anlaşılabilir bir direnç gösterecektir. Aslında kelam, özellikle zaman içerisinde Ehl-i Sünnet adına gelişen kelam, bu türden bir direncin adıdır. Dinin temel kaynakları dogmatik bakımdan yorumlanırken, yine dinin genel ilkeleriyle belirlenen bir çerçevede ve yaşanan olgusal gerçeklikler de göz önüne alınarak, tanımlamalar yapılmış, biçimsel olarak iman konularına işaret eden formül ifadeler üretilmiştir.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte dinin dogmatik yapılanması üzerinde deği-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. galipturcan@hotmail.com

şik yaklaşımlar gelişmiştir. Bu yaklaşımlara karşı beliren ilk tutum, nasların belirlediği çerçevede oluşan tanımlamayı tekrarlamaktan ibaretti ve daha ileri düzeyde tartışmalardan ısrarla kaçınılmaktaydı.¹ Çünkü tartışma beraberinde farklılıkların derinleşmesini getirecektir. Halbuki dinin amacı, farklı hatta aykırı düşünen ve davranan insanları aynı iman ve aynı ahlak üzerinde birleştirmektir. Dinin dogmatik yanı ile ilgili teolojik tartışmalar ise dinin bu amacının gerçekleşmesine engel olacaktır. Fakat böyle bir tutum, itikâdî alanda farklı telakkîlerin ortaya çıkmasına, var olan kimi telakkîlerin de özellikle siyasî gruplar tarafından istismar edilmesine engel olmamıştır. Yaşanan itikâdî ayrılıklar önemli ölçüde bir kaos tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Zaman içerisinde müslüman toplum için itikâdî bakımdan doğru ve benimsenmesi gereken tanımlar karışmaya başlamıştır. Çünkü her bir itikâdî ayrışma, iddiasını naslara dayandırmaktadır. Ancak farklı telakkîleri benimseyen kişi ve gruplar ilgili nasları ele alırken spekülâtif yorumları da ihmal etmemektedir. Dinin dogmatik niteliği bakımından müslüman toplum adına kaygılananlar, naslarla ilgili olarak gelişen türlü spekülasyonlar karşısında yalnızca naslara dayalı tanımlamaların geçerli olduğu ve her türlü spekülâtif tavrı reddeden bir yaklaşımla tutunamayacaklarını anladılar. Böylece toplum adına dinin dogmatik ilkeleri tanımlanacak, ancak bu, yalnızca nasların belirleyici olduğu, yorumlarla tahkik edilmemiş bir tarzda gerçekleşmeyecek, keyfî tevillerle toplumun genel dogmatik anlayışından ayrılan kimselerin kendi anlayışlarını oluştururken denediği spekülasyonları denemekten kaçınmayan, dolayısıyla o türden spekülasyonlara açık, en azından spekülâtif ifadelerin kullanımını reddetmeyen bir yöntem olacaktır. Naslar, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan problemlerin çözümünü sağlayamadığında az önce tanımlanan yöntemde duyulan ihtiyaç daha da güçlü şekilde hissedilmiştir. Fakat aklî spekülasyonlarla nasları tahkik etme esasına dayalı bu yöntem, ulaştığı hükümler bakımından çoğunlukla nasların belirlediği çerçeveyi ve selefin kabullerini desteklese bile dinde (itikâd) tartışmayı reddetmeyen karakteri yüzünden müslüman düşünce tarzına aykırı bulunarak 'bid'at' diye nitelenmiş, meşrûiyet problemiyle karşı karşıya kalmış, dinen geçerliliği sorgulanmıştır. Kelamın meşrûluğu, kelam ortaya çıktığı dönemlerde sorgulandığı gibi sonraki dönemlerde de sorgulanmış ve kelam karşıtlığı müslüman toplumda hep var olmuştur.²

Bu yazıda, Ehl-i Sünnet adına ilk kelam örneklerini veren isimlerden Hasan Basrî (ö.110/728) ve Ebû Hanife (ö.150/767)'nin kelama ilişkin meşrûiyet problemini aşmak için geliştirdikleri çözümler ele alınacak, ayrıca Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre daha geç bir tarihte yaşamış olan ve kelâmî yöntemi özel bir eser yazarak (*Risâletu'l-Eşarî fi'stihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*) savunan Eşarî (ö.324/ 935)'nin ilgili meşrûiyet konusunda çok daha bilimsel ve felsefî sayılabilecek görüşlerine yer verilecektir. Sonraki dönemlerde yaşanan ve kelamın meşrûluğu üzerindeki çekinmelerini sürdüren grupların iddiaları ve söz konusu iddialar karşısında kelamın lehine geliştirilen yaklaşım, bu yazının ilgi alanında bulunmayacaktır. Yazıdaki kelam kavramı tek başına kullanıldığında özellikle Ehl-i Sünnet adına oluşturulan kelam kastedilecektir.

¹ el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlih*, I-V, Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, Medine 1998/1419, I, 402 vd.

² el-Herevî, V, 14 vd.

İLK DÖNEMLERDE ORTAYA ÇIKAN KELÂMÎ TAVIR

Kelam, esasen bir yöntemin adı olarak düşünülebilir. Öyleyse kelam adı altında anlaşılabilir tavırlara ilk dönemlerde bile rastlanabilecektir. Şu halde 'kelam ilk defa ne zaman var olmuş, kimler eliyle geliştirilmiş ve olgunlaştırılmıştır' sorusuna cevap aranırsa, kelâmî bakışın kökleri sahabe devrine kadar götürülebilir. Çünkü itikâdî alandaki spekülâtif tavırlar ortaya çıktığında sahabeden hayatta bulunan kimseler vardı ve onların çoğu yapılan spekülasyonlardan uzak durmak gerektiğini düşünseler bile, bazıları dinin dogmatik yanını o gün adı konulmasa dahi daha sonra gelişen kelâmî yöneme uygun düşecek bir yöntemle savunmayı denemişlerdir. En azından elimizde bu hükmü doğrulayacak nitelikte örnekler mevcuttur.³ Ancak sahabeden kimilerine atfedilen ilgili yaklaşımları selefî tutumdan ayırmak ve yöntem olarak 'kelam' diye nitelemek tartışmalı bir bakış sayılabilir. O nedenle söz konusu yaklaşımları 'kelam' diye nitelemekten ziyade 'kelâmî tavır' olarak nitelemek ve Ehl-i Sünnet kelâmının başlangıcı olarak görmek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki Bağdâdî (ö.429/1037), *Usûlu'd-Dîn*'de 'Kelam İlminde Din İmamlarının Tertibi' adlı başlık altında sahabeden Hz. Ali ve İbn Ömer'i Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları olarak nitelemektedir. Bağdâdî'nin nitelemesi gösteriyor ki, Hz. Ali ve İbn Ömer, itikâdî anlamda ortaya koydukları yaklaşım bakımından selefî tavrın ötesinde kelâmî denilebilecek bir tarzı denemişlerdir. Hz. Ali kendi döneminde ortaya çıkan Hâricîlerle va'd ve vaîd konusunu ve yine o dönemlerde mevcut Kaderiyye ile kader, kaza, meşîet ve istitâa konularını tartışmış, Bağdâdî'nin ifadesiyle, 'münâzara' yapmıştır.⁴ İbn

³ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307.

⁴ el-Bağdâdî, 307; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-II, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1952/1371, I, 365.

Hz. Ali kendisine kaderle ilgili soru sormak isteyen birisine kader konusunu tartışmaktan vazgeçmesi gerektiğini dile getirmiş, ancak bu şahsın ısrarlı talepleri karşısında Hz. Ali ile sözü geçen şahıs arasında aşağıdaki diyalog yaşanmıştır. Bu diyalogda Hz. Ali soru soran taraftır.

"Allah seni kendi istediği gibi mi yarattı, yoksa senin istediğin gibi mi?"

-Kendi istediği gibi.

-Allah kıyamet günü seni, senin istediğin gibi mi, yoksa kendi istediği gibi mi diriltecek?

-Kendi istediği gibi.

-Allah'ın meşîeti ile birlikte senin de meşîetin var mı? Ya da senin meşîetin Allah'ın meşîetinden üstün veya onun meşîetinin altında mı? Şayet onun meşîeti ile birlikte dersin, ortaklık iddia etmiş olursun, ondan ayrı dersin Allah'ın meşîetinden müstağni olmuş olursun, onun meşîetinden üstün dersin senin meşîetin onun meşîetine galip olmuş olur. Allah'tan afiyet istiyor musun?

-Evet.

-O'ndan niçin afiyet istiyorsun, kendisinin sana vermiş olduğu bir beladan mı, yoksa kendisi dışında bir varlığın sana vermiş olduğu bir beladan mı?

-Kendisinin bana vermiş olduğu bir beladan.

-La havle ve la kuvvete illa bi'l-lahil aliyi'l-azim' demiyor musun?

-Evet

-Bunun açıklamasını biliyor musun?

-Ey müminlerin emiri! Allah'ın sana öğrettiğini bana öğretir misin?

-Bunun açıklaması şudur: Kulun, taate Allah'a itaat etmeye ve isyan etmeye, Allah'ın verdiği güç hariç, gücü yoktur. Allah seni hasta eder ve tedavi eder, dert ve derman ondadır. Allah'a bağlan!

-Allah'a bağlandım.

-Aksi halde müslüman olamazsın" el-İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, Tahkik: Yusuf Kamil Hût, Alemlü'l-Kitab, Beyrut 1983, 94.

Hz. Ali, Allah'ın nerede ve nasıl olduğu sorularıyla karşılaşmış ve bu türden soruların Allah için farz edilemeyeceği cevabını vermek sûretiyle kelâmî bir tavır sergilemiştir. el-İsferâyîni, 162.

Ömer, Kaderiyye'nin iddiaları ile karşı karşıya gelmiş hem Kaderîlere hem de Kaderîlerin o dönemdeki lideri Ma'bed el-Cuhenî (ö.80/699)'ye cephe almıştır.⁵ Aslında tabiûndan Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720)'in ve Zeyd b. Ali b. Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (ö.122/740)'in de Kaderiyye'ye dönük reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Hasan Basrî, Şa'bî (ö.110/728) ve Zührî (ö.124/742), Kaderiyye'ye karşı ve müslüman toplum adına itikâdî konularda kelâmî nitelikli tavırlar sergilemektedirler. Cafer es-Sâdık (ö.148/765) ise Kaderiyye yanında Hâricîleri ve Râfizîleri hedef alan eserler yazmıştır. Ebû Hanife ile birlikte İmam Şâfiî (ö.204/819), fakihlerin mütekellimlerinden sayılmaktadır. Her ikisinin de 'ehlu'l-ehvâ'ya karşı Ehl-i Sünnet itikâdî tutumunu savunur nitelikte risaleler yazdığı bilinmektedir.⁶ Şâfiî'de sonra Hâris el-Muhâsibî (ö.243/854), Ebû Ali el-Kerâbisî (ö.256/869) Hermele el-Buveytî (ö.231/845) gibi öğrencileri kelâmın yani Ehl-i Sünnet kelâmının fıkıhtan ayrılmasına katkı sağlamışlardır.⁷ Ebû Muzaffer İsferyânî (ö.471/1078) de Ebû Hanife'yi ve tabiatıyla Şâfiî'yi kelâmcı saymaktadır. Ayrıca Ona göre Ebû Hanife'nin tasnif ettiği eserler ile Şâfiî'nin eserlerindeki fikirler arasında herhangi bir aykırılığın bulunması söz konusu değildir.⁸ Ebû Muzaffer İsferyânî, Şâfiî'nin Kaderiyye'yi reddeden bir şiirini de bize nakletmektedir.⁹

Sahabeden adı zikredilenler dahil olmak üzere yukarıda adı geçen her bir şahsın itikâdî anlamda söz söylediği hatta çoğunun kitap ve risaleler yazdığı bilinmektedir. Adları zikredilen kimselerin ilgili tutumları ne kendileri tarafından ne de kendi dönemindeki insanlar tarafından kelâm diye isimlendirilmese bile, anlaşılıyor ki, sözü edilen tutumlar Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örneklerini teşkil etmektedir. Artık bu tutumları 'kelâm' ya da 'kelâmî tavır' diye adlandırmanın bir sakıncası bulunmamaktadır. Nitekim Bağdâdî böyle değerlendirmekten kaçınmamaktadır. İbnü'n-Nedim (ö.385/995) de Bağdâdî ile benzer bir bakışı tekrarlamaktadır.¹⁰ Her ne kadar o dönemde kelâm ismi kaderî/mu'tezilî temelli spekülasyonlara atfedilse ve yukarıda isimleri geçenler esasen bu türlü spekülasyonları dolayısıyla kelâmı reddetmeye çalışsalar da benimsedikleri yaklaşım ne selefin tutumuyla örtüşmekteydi ne de yaptıkları Mu'tezile kelâmı içerisinde yer almaktaydı.

Şu halde sözü geçen yaklaşım, selefin benimsediği esaslarla açıklanamaz. Çünkü ilgili yaklaşımı reddedenler ve selefî söylemi savunanlar, o yaklaşımı, selefî kültürün esaslarını benimsemediği, dolayısıyla Kur'an'ın tutumuna, Hz. Peygamber ve sahabenin tercihlerine aykırı bir yöntem olduğunu öne sürerek reddediyorlardı. Ancak Ehl-i Sünnet tarafından geliştirilen söz konusu yöntem bugün kelâm diye nitelenirse tartışmanın yaşandığı dönemde kelâm kelimesinin Mu'tezile tarafından üretilip geliştirilen itikâdî spekülasyonlara verilmiş bir isim olması nedeniyle belli ölçüde bir karışıklık yaşanabilecektir. Ancak Ehl-i Sünnet adına geliştirilen kelâm, hem içerik

⁵ el-Bağdâdî, 307. İbn Ömer Kaderiyye'yi eleştirirken, Kaderiyye görüşlerindeki darlığı Allah'ın kaderine atfederek (Allah'ın yaptıkları için) 'niçin' diyorlar. (Allah'ın yaptıkları için) niçin demek uygun değildir. Çünkü 'O, sorgulanmaz. Ama onlar sorgulanır' (Enbiya 21/23), demiştir. Bkz. el-Herevî, IV, 31.

⁶ el-Bağdâdî, 307-308. Ebû Hanife'nin risaleleri için ayrıca bkz. İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997/1417, 251.

⁷ el-Bağdâdî, 308.

⁸ el-İsferyânî, 184-185.

⁹ el-İsferyânî, 94-95.

¹⁰ İbnü'n-Nedim, diğer bazı isimlerle birlikte Hasan Basrî'yi mutasavvif kelâmcıların ilklerinden saymaktadır. *el-Fihrist*, 229 vd.

hem de yöntem olarak mu'tezilî fikirleri reddetmek üzere kurulmuştur. O halde Ehl-i Sünnet, selefî ve mu'tezilî yaklaşımın arasında ama kesinlikle her iki yaklaşımdan farklı bir şekilde anlaşılmaya ve tanımlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Şayet yapılanlar kelâmî nitelikli olmasaydı selefî kültürün etkin olduğu mevcut din kültürü bu yöntemi yadırgamazdı. Ayrıca Mu'tezile de ancak kendi yöntemlerinin benzeri bir yöntemle durdurulabilirdi. Öyleyse erken dönemde Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örnekleri sayılabilecek tavrıların kelim diye nitelenmesi yadırganacak bir tutum değildir.

KELAMIN BİD'AT OLDUĞU İDDİASI VE MEŞRÛİYETİN ANLAMI

Müslüman toplumun karşılaştığı kelâm yöntemi, özellikle ilk dönemlerde toplumun mevcut değer yargılarına göre değerlendirilmektedir. Bu arada yine toplumda Mu'tezile başta olmak üzere birçok farklı itikâdî yapılanma, Ehl-i Sünnet'in genel kabullerine aykırı faaliyetlerine devam etmektedir. Toplum, Sünnet karşıtı olan bu itikâdî tutumları reddederek bid'at diye nitelenmektedir.¹¹ Bilindiği üzere bid'at, 'Sünnet'e muhalif bir fiil, şer'î bir delilin gerektirmediği, sahabe ve tabiûnun uygulamasında yer almayan bir iş'¹² diye tanımlanabilir. Öyleyse Sünnet geçerli dinî algılamının adı olarak Hz. Peygamber ve sahabenin anlayışını, uygulamasını ve tabiûnun sahabeden öğrendiği yorumları içinde barındırmaktadır.¹³ Dogmatik tanımlamalar bakımından toplumun kabullerine aykırı yaklaşımlar karşısında ortaya çıkan tepkiler sözü edilen yaklaşımları küfürle nitelemese bile, bid'at olarak nitelemek sûretiyle dinen geçerli tercihler olmadığını göstermiştir. Esasen Hz. Ali ve İbn Ömer tarafından Hâricîlere ve Kaderîlere yönelik olarak geliştirilen ve bizim Bağdâdî'ye istinaden kelâmın ilk örnekleri olarak tanımladığımız tavrılar böyle bir yanlışıma, yani bid'at sayma faaliyetidir.

İman konularını naslara dayalı olarak tanımlayan ve farklı tanımlamalara imkan veren nasların (muteşâbih) tartışılmasından ziyade bu naslarla ilgili tartışmaları keskin bir tavırla yasaklayan ve söz konusu nasların anlaşılmasında geleneği belirleyici kılan selef kültürü, aklın spekülâtif kullanımı yanında yine akli iman konularının tanımlanmasında etkin ve belirleyici kabul eden kaderî/kelâmî yaklaşımı, kullandığı yöntem ve ulaştığı sonuçlar bakımından reddetmektedir. Fakat selefî kültürün benimsemiş olduğu tercihin aksine, meşrûiyetleri açısından naslara dönük atıflarını ihmal etmeyen, ancak akli spekülasyonlarla da iddialarını güçlendiren gruplar (özellikle Kaderiyye/Mu'tezile), müslüman dünyanın dışından almış olduğu fikrî destekle de sürekli gelişmektedir. Buna göre toplumda meydana gelen her türlü siyasî, fikrî gelişmeye karşı statik tavrını muhafaza etmeye çalışan ve siyâsiler tarafından yapılan manipülasyonlara (Emevîlerin kader telakkîsini siyasî tercihleri için kullanmaları vs.) engel olmak bir yana, bahsedilen manipülasyonların belli ölçüde aleti olan selef kültürü bir tarafta, akli spekülasyonları denemek sûretiyle nasları, selefî tutumun kullandığı tabiri kullanacak olursak, 'kendi rey'i' ile subjektif tanımlamalarının konusu yapan Kaderiyye diğer taraftadır. Hâricî ve şîî iddialar da müslüman toplumu,

¹¹ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 37.

¹² el-Curcânî, 37; ayrıca bkz. et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-iI, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Naşîrûn, Lübnan 1996, I, 313.

¹³ el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1963/1383, 342.

genel dogmatik tanımlamaları bakımından rahatsız etmektedir. Bu arada müslüman toplum önemli ölçüde cebr tehdidi altında bulunmaktadır.¹⁴ Cebrin bir devlet ideolojisi olarak savunulması, beraberinde insan iradesini ve özgürlüğünü esas alan kaderî fikrin bir muhalefet ideolojisine dönüşmesini zorlamıştır.

Şayet müslüman dogması, ilmi, iradesi, kudreti mevcut olan, etkin ve yaratma alanına sürekli müdahil bir tanrı tasavvuru yanında insan iradesini ve özgürlüğünü esas alan bir yaklaşımı savunuyor, aynı zamanda insanın sınırlı ve sorumlu bir varlık olduğu gerçeğinden hareket ediyorsa, ne cebrin insana hakim olduğu iddiasının ne de kaderini kendi tayin eden insan tanımının temel naslar yardımıyla ispatlanıp oluşturulması mümkündür. Ancak selef kültürü, cebrî ve kaderî tehdit karşısında müslüman dogmasını belirleyip savunabilecek argümanlardan mahrumdur. Ayrıca yine selef kültürü mevcut gelişmeler karşısında tutunamayacağını kavramakta da zorlanmaktadır.

Tam bu aşamada cebrî yaklaşım, Hasan Basrî tarafından naslara dayalı olarak reddedilmektedir. Hasan Basrî, insan özgürlüğünü esas alan nasları güçlendirerek, insan iradesinin lehine yorumlamaktadır. Ebû Hanife'ye atfedilen metinler de özellikle kaderî yönelişleri reddetmektedir.¹⁵ Ancak Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin müslüman toplum adına geliştirdiği kelâmî tutum da yadırganmış ve dolayısıyla bid'at diye nitelenmiştir. Her iki ilim adamının yazılarında, karşılaştıkları tepkinin mahiyeti hakkında bilgi veren ifadeler rastlamak mümkündür.¹⁶ Hasan Basrî'nin tutumu bizzat Halife Abdülmelik b. Mervan tarafından şahsına yazılı özel bir mektupla sorgulanmış ve öne sürdüğü fikirlerinin izahı kendisinden talep edilmiştir.¹⁷ Abdülmelik, mektupta Hasan Basrî'nin özellikle kaderi anlama şekli (vasf) ile ilgili yaklaşımını sorgulamaktadır. Halife, önceden hiç kimsenin ve sahabeden kendinin ulaştığı kimselerin kaderi Hasan Basrî gibi izah etmediğini dile getirmektedir. Mektubun devamında Hasan Basrî'den kendisine ulaşan sözlere inanmak istemediğini belirtmekte, ancak duyduğu sözler doğru ise dayanağının açıklanmasını talep etmektedir. Abdülmelik'in ifadesi ile kader konusunda böyle bir 'mücadele ve konuşma', sahabeden mi öğrenilmiştir ve Kur'an'dan doğrulanabilmekte midir? Yoksa Hasan Basrî'nin kendi fikri (re'y) midir?¹⁸ Zikri geçen istifham esasen inkârî niteliktedir. Yani Halife, Hasan Basrî'nin benimsediği kader yaklaşımını toplumun tanımadığını ve müslüman bilgi ve kültür bakımından doğrulanamayacağını dolayısıyla bid'at olduğunu ileri sürmektedir. Abdülmelik'in yaklaşımı iyi takip edildiği zaman aynı yaklaşımın Muaviye'de de mevcut olduğu görülmektedir: Muaviye, farklı ve kelâmî denilebilecek nitelikte bazı fikirleri savunanlara karşı, 'Sizden bazılarının, Allah'ın kitabında olmayan, Rasûlullah'tan duyulmayan sözler telaffuz ettiği bana ulaşıyor. Onlar sizin

¹⁴ Toplumda mevcut olan cebrî ve kaderî bölünme ve çekişme için bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1952/1371, I, 279; O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviri. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, 59.

¹⁵ Ebû Hanife, .Nu'man b. Sabit, *el-Vasiyye*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 74; *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 60.

¹⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 11. Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705)'ın mektubu için bkz. el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, 82-83.

¹⁷ el-Hasen el-Basrî, 82.

¹⁸ el-Hasen el-Basrî, 82.

cahillerinizdir'¹⁹ demektedir. Muaviye'nin sözleri Abdülmelik'in sözleriyle birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkıyor ki, Emevî ailesi, spekülâtif tavırlar karşısında baştan beri aynı yaklaşımı devam ettirmektedir.

Ebû Hanife ise benimsemiş olduğu yöntemin sahabe tarafından denenmediği iddiasıyla karşılaşmıştır.²⁰ Bu itiraza göre Hz. Peygamber'in sahabesi, dinin özellikle dogmatik yapısı konusunda Ebû Hanife'nin benimsediği türden spekülâtif tartışmaları, tartışmalar müslüman toplumun iddialarını temellendirmeye yönelik olsa bile, hiçbir zaman benimsememiştir. Şu halde yapılması gereken sahabenin tercihini benimsemekten başka bir şey değildir.

Eş'arî, hem Hasan Basrî'nin hem de Ebû Hanife'nin maruz kaldıkları tepkiyi, karşılaştıkları bid'atçılık ithamını daha doğrusu Ehl-i Sünnet adına gelişen kelâmî tavrın karşılaştığı direnci irdeleyerek bu direncin bir tanımını yapmaktadır. Esasen Eş'arî'nin elinde böyle bir tanımlamayı ve değerlendirmeyi yapmasına imkan verecek düzeyde veri mevcuttur ve müslüman düşüncesi ileri derecede fikrî tartışmalara girebilmek için ıstılahlarını da oluşturmuştur. Söz gelimi eskiden dinde 'husûmet', 'cidâl', 'mirâ' gibi olumsuz tabirlerle nitelenen, temel dinî metinlerde geçtiği için güçlü bir şekilde telaffuz edilen ve dinde çekişme yerine kullanılan kavramlar²¹ yerine Eş'arî, öncekilerin dinde çekişme diye tanımladıkları bu spekülâtif aklî faaliyeti, yabancı fikirlerin de etkisiyle çok daha olumlu olduğu söylenebilecek olan 'en-nazar ve'l-bahs ani'd-dîn', 'et-teftîş an usûli'd-dîn' tabirleriyle tanımlamaktadır.²² Buna göre, Eş'arî'nin kullandığı tabirle 'cehaleti kendilerine sermaye yapanlar', fikrî kabiliyetleri sınırlı olduğu için dinde araştırma (nazar ve bahs) yapma imkanından mahrumdur ve tabiatıyla işi 'basite indirgemek ve taklide yönelmek' zorunda kalmaktadırlar. Dinin dogmatik yapılanması (usûlu'd-dîn) konusunda araştırma yapanları da yine Eş'arî'nin tabirini kullanacak olursak 'dalâlet'le suçlamaktadırlar. Onlara göre kelâmın kullandığı kavramlar ve kelâmın konuları, 'bid'at' ve 'dalâlet' diye nitelenmelidir.²³ Şu halde Eş'arî, Ehl-i Sünnet adına gelişen ve kelâm tabiriyle nitelenebilecek olan aklî spekülâtif hareketin karşılaştığı baskıyı ve bu baskının kelâmı ilgili nitelemesini kesin ifadelerle belirlemiş olmaktadır.

Eş'arî'nin yukarıdaki tanımlaması olmasaydı bile kelâma dönük eleştirilerin, kelâmın bid'at diye nitelenmesi anlamına geldiği kolayca anlaşılırdı. Şunu ifade etmek gerekir ki, selef kültürünün hakim olduğu müslüman toplum, kendi dogmatik kabullerini benimsemeyen ve dogmatik konularda daha farklı tanımlar geliştiren grupların iddialarını cevaplayamadığı halde kendi adına gelişen ve belli ölçüde aklî spekülasyonu ve kelâmî tavrı barındıran cevapları da geçerli saymamaktadır. Esasen Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin karşılaştığı itiraz müslüman toplumun meşrûiyet/dinî geçerlilik algılaması bakımından değerlendirildiği zaman son derece yerindedir. Çünkü selef kültürü, dinde, özellikle itikâdî alanda, çekişme anlamına gelebilecek tavrı reddetmektedir. İlgili selefî tavrın temelleri esasen naslarda yer almaktadır. Kur'an

¹⁹ el-Herevî, IV, 22.

²⁰ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 11.

²¹ el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerîa*, Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, 54 vd.; el-Herevî, II, 53 vd.

²² el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâletu'l-Eş'arî fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelam*, Eş'arî'nin Kitabı'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 87-88.

²³ el-Eş'arî, 88. Bid'at ve dalâlet kavramları için ayrıca bkz. el-Âcurrî, 46.

dinde sorgulamayı reddetmektedir.²⁴ Ayrıca müsüman kültür, öne sürülen itirazı doğrulayacak nitelikte çok sayıda örneği barındırmaktadır. Nitekim Âcurrî (ö.360/970), *eş-Şerîa* adlı eserinde sahabenin dinde tartışma ve çekişmeyi reddeden tavrına sayısız örnek²⁵ verdiği gibi 'Dinde Çekişmenin (Husûmet) ve Mücadelenin (Cidâl) Yerilmesi' adlı bir başlığa da yer vermektedir.²⁶ Sözü edilen başlık altında Hz. Peygamber'in dinde çekişmeyi yasaklayıcı sözleri yanında sahabe ve tabiûnun aynı konudaki sözleri ve tercihleri zikredilmektedir. Bu haberler, dinin dogmatik yapılması konusunda gelişecek akli spekülasyonları dışlayıcı nitelikte keskin bir takım tanımlamalar içermektedir. Toplumun bakışı sözü geçen haberlerin oluşturduğu yargıya göre şekil almaktadır. Dolayısıyla akli spekülasyonun bulunduğu her bir yaklaşım, müsüman toplum tarafından hemen yadırganacak ve Sünnet'e aykırı bulunarak bid'at sayılacaktır.

Şu halde dinin dogmatik yapısı üzerindeki tartışma/çekişme yasaklıdır. Bu yasaklılık, teorik düzeyde böyle olduğu gibi dinin pratik yanını bize öğreten Hz. Peygamber ve sahabe de ilgili yasağa azamî derecede özen göstermiştir.²⁷ Öyleyse selef, teorik bakımdan nasların içerdiği, pratik bakımdan da Hz. Peygamber ve sahabenin tercih ettiği yöntemi benimsemiş, Ehl-i Sünnet'ten ayrılan grupların akli spekülasyonunu/kelâmı reddedip bid'at saydığı gibi Ehl-i Sünnet adına gelişen kelâmî yöntemi de reddetmiş ve bid'at saymıştır.

Meşrûiyet dinen 'geçerlilik hali' olarak tanımlanabilir. Daha literal bir yaklaşımla meşrû, 'nedb ve vacip kılma (icâb) olmaksızın dinin (şer') ortaya koyduğu (ızhâr) şey'dir.²⁸ O halde müsüman toplum, her hangi bir sözün, bir hükmün ya da bir fiilin geçerliliğini tanımlanan meşrûiyet algılaması ile belirlemektedir. Ehl-i Sünnet kelâmının ilk örnekleri, sözü geçen meşrûiyet algılaması bakımından ele alınacak olursa kelama karşı ortaya çıkan tepkinin anlaşılması daha da kolaylaşacaktır.

Esasen Hasan Basrî kaderin izahı konusunda denediği yaklaşımın müsüman toplum için yeni olduğunu ve yadırganacağını çok iyi bildiği için Halife'ye yazdığı cevâbî mektupta kader konusundaki açıklamalarına başlamadan önce usûle ilişkin kimi tespitlere yer vermektedir. Öncelikle müsüman toplumun meşrûiyet anlayışını benimsediğini kesin bir dille belirten Hasan Basrî, daha sonra yaptığı ve söylediği her ne varsa -toplum bunu yeni kabul ederek tereddütle karşılarsa bile- bahsedilen meşrûiyet çerçevesinde kalarak yaptığını ve söylediğini ifade etmektedir.²⁹

Hasan Basrî'nin öne çıkardığı meşrûiyet tanımında selefın tutumu belirleyici niteliktedir. Selef tabiri ile özellikle sahabeyi³⁰ ve sonraki nesli³¹ kasteden Hasan Basrî, selefın benimsediği metodu şöyle açıklamaktadır: Selef, "Allah'ın emrine göre davranıp, Allah'ın hikmetini rivayet edip, Hz. Peygamber'in sünnetine tutunmaktadır. Hakkı inkar etmedikleri gibi batılı hak saymaz, Allah'ı ancak kendi zatını nitelediği

²⁴ el-Âcurrî, 54 vd.; el-Herevî, II, 53 vd.

²⁵ el Âcurrî, . 67 vd., 72 vd., 200 vd.

²⁶ el Âcurrî, 54.

²⁷ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen*, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, *Kader*, 1.

²⁸ el-Curcânî, 190.

²⁹ el-Hasen el-Basrî, 82-83.

³⁰ el-Hasen el-Basrî, 88.

³¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I-iV, Kahire 1955, IV, 99.

gibi niteler ve insanlara karşı Allah'ın Kur'an'da delil getirdiği şeyle delil getirirler.³² Hasan Basrî, selef metodunu tanımlarken özellikle son cümleyle Emevîler tarafından sürdürülen cebr anlayışını eleştirmektedir. Ona göre, cebr, 'gerçeği inkar, batılı gerçek sayma ve Allah'ı kendi tanımlamadığı gibi tanımlama yani Allah'a zulüm isnadı'dır. Ayrıca cebr konusunda öne sürülen argümanlar da Kur'an bakımından geçerli argümanlar değildir. Hasan Basrî, bunları dile getirirken kendi kader izahının az önce selefte atfen tanımladığı meşrûiyet ölçülerine bütünüyle uygun olduğunu ihsas ettirmektedir. Hasan Basrî'nin dolaylı olarak Abdülmelik'i ve Emevîleri eleştirdiği ifadeler bir yana kendisinin selef kültürüne aykırı bir tavrı benimsemediğini özellikle vurgulaması, selefin tavrını da Kur'an'a ve Sünnet'e ittiba olarak açıklaması, böylece selefin tutumunu meşrûiyetin tanımı olarak göstermesi önemlidir. Zaten mektubun devamındaki kader izahını önemli ölçüde ayetlere dayandırmaktadır.³³ Hasan Basrî'nin ayetlere dayalı bir argümantasyonu öncelikle benimsemesi ve böyle bir yaklaşımı bilinçli olarak tercih ettiğini ifade etmesi, benimsediği kader telakkîsinin ilk elden reddedilmesi endişesinden kaynaklanmaktadır. Böylece meşrûiyetin ilk şartı olan 'Allah'ın kitabına uygunluk ilkesi' kendi iddiası bakımından gözetilmiş olmaktadır. Ayrıca Hasan Basrî, istidlalde bulunduğu ayetlerin anlaşılması konusunda yalnız olduğu iddialarını hemen gündeme getirmektedir. Çünkü Halife kendisinin telaffuz ettiği görüşleri daha önce kimsenin dile getirmediğini ileri sürmüştü. Hasan Basrî benimsediği kader yorumunun, kendisi gibi ifade etmeseler bile, selef tarafından paylaşıldığını ve bu konuda selefin ittifak ettiğini açıkça dile getirmektedir. Böylece halife dahil olmak üzere cebri savunanların tavrı meşrû çerçevenin dışında kalmaktadır. Selefin ittifakından söz etmek esasen meşrûiyet tanımı bakımından oldukça önemlidir. Hasan Basrî denediği yöntemle, farklı tercihinin toplumsal meşrûiyet bakımından savunulabilir bir tercih olduğunu ve reddedilememesi gerektiğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda Hasan Basrî, kendi kader telakkîsinin belirginleşmesine neden olan cebr anlayışını da yanlışlamaya çalışmaktadır. Aslında Hasan Basrî'nin benimsediği ve eleştirilere neden olan tavrı, kelâmî bir tavrı olduğu gibi en son mektupta geliştirdiği yöntem de kelâmî bir yöntemdir ve en az kader izahındaki tavrı kadar selef kültürüne aykırıdır. Çünkü ayetler üzerinde yürütülse bile, farklı bir yorumun meşrû/dinen geçerli sayılması iddiasını içermektedir.

Şu halde herhangi bir sözün, hükmün ya da fiilin dinen geçerli/meşrû sayılması, Kur'an ve Sünnet'in belirlediği, selefin üzerinde icma/ittifak ettiği ilkelere ve tercihlere aykırı olmamasına bağlı bulunmaktadır. Her ne kadar Hasan Basrî kendi tutumunun bu bakımdan meşrû olduğunu ileri sürse de müslüman toplum Hasan Basrî'nin tavrını reddetmektedir. Nitekim mektubun ilerleyen bölümlerinde Hasan Basrî kader konusundaki tutumunun farklı olduğunu dolaylı da olsa kabul etmektedir ve cebre dayalı anlayışların artması üzerine böyle bir yaklaşımı dile getirdiğini telaffuz etmektedir.³⁴ Esasen bu durum, Ebû Hanîfe'nin tutumu ile birlikte ele alındığında 'olgu/değişim ve kelam arasındaki ilişki'nin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ancak bu başlık altında son olarak Hasan Basrî'nin benimsediği tutumun o günün şartlarında ne kadar farklı olduğunu ve ne şekilde istismara imkan tanıdığını göstermesi

³² el-Hasen el-Basrî, 82.

³³ el-Hasen el-Basrî, 83.

³⁴ el-Hasen el-Basrî, 88.

bakımından şunu ifade edebiliriz: Hasan Basrî'nin insan iradesine bu denli vurgu yapması, Hasan Basrî'nin kişiliği ve toplumdaki yeri göz önüne alınırsa, aynı konuda Mu'tezile için önemli bir referans olarak değerlendirilmiş ve büyük bir ihtimalle Hasan Basrî'nin ilgili konudaki tercihleri ve ifadeleri nedeniyle Mu'tezile, onu ilk mu'tezililerden saymıştır.³⁵

OLGUSAL GERÇEKLİK/DEĞİŞİM VE KELÂMÎ TAVRIN ORTAYA ÇIKIŞI

Kelamın meşrûiyeti tartışılırken öncelikle kelâmî tavrın ortaya çıktığı şartları irdelemek gerekmektedir. Çünkü bu şartlarla, benimsenen tavır arasında çok yakın ilgi bulunmaktadır. Söz konusu ilgi belirlenmeden ve ortaya çıkan yeni durumlar incelenmeden kelamın bir yöntem olarak sırf dinî kaygılarla reddedilmesi acele verilmiş bir karar olacaktır. Hz. Ali'nin Hâricîlere ve Kaderîlere karşı geliştirdiği kelâmî tavır, toplumun çözmekte zorlandığı problemlere paralel olarak gelişmiştir. Farklı sorular ve sorunlar karşısında, farklı cevapların telaffuz edilmesi ve farklı tutumların benimsenmesi, bilinen yöntemlerin dışında yöntemlerin denenmesi gerekmektedir. Nitekim İbn Ömer, farklı bir tutumla karşılaştığı zaman kendiliğinden değişik bir söylem geliştirmiştir. Kaderîler yabancı dinî düşüncelerin etkisiyle³⁶ toplumun benimsediği kader telakkîsinin dışında bir telakkîyi dillendirmeye başladığında, İbn Ömer benimsenen yeni yaklaşımı selevin tutumundan farklı bir yöntemle reddetmiş ve bilindiği gibi Bağdâdî de onun söz konusu tutumunu sahabeye atfettiği kelim örneklerinden biri olarak nitelemiştir.³⁷

Biz, yaşananlarla kelamın ortaya çıkışı arasındaki ilgiyi olgusal gerçekliklerin kelam üzerindeki etkisi olarak değerlendirmek istiyoruz. Bilindiği gibi olgu, 'düşünül-müş olanın karşıtı, olmuş olan, gerçek olan, gerçekleşmiş olan'³⁸ demektir. Olgu, 'aktüel olarak ortaya çıkan, gerçekleşen olay, nitelik, bağıntı ya da durum; tartışılmaz, yadsınmaz olarak tartışılmazcasına, inkar edilmezcesine kabul edilen şey',³⁹ 'Dilden, düşünceden bağımsız olarak ortaya çıkan oluşum; doğru bir tümce ya da önermeye dış dünyada karşılık gelen şey. Tespit edilmiş, bilimsel incelemeye elverişli ve bir deney konusu yapılabilecek doğal olay'⁴⁰ diye daha genişçe de tanımlanabilir. Olgusallık ise, 'bir olgu olmayı veya temelde insanın özgür seçimine bağlı olmayan koşulları tanımlayan özellik' diye anlaşılabilir.⁴¹ Bu yazıda olgusallık tabiri ile kişinin seçimi ve iradesi dışında yaşanan, etkilenmesi, değiştirilmesi mümkün olmayan olgu ve durumların geneli kastedilmiş ve yine aynı kavrama pozitivist kültürün⁴² yüklediği sonuçlar tartışma dışında tutulmuştur.

Hasan Basrî'nin mektubuna müslüman toplumun yaşadığı olgusal değişim açısından bakacak olursak, mektupta, yaşanan olgusal değişimin açıkça görüldüğünü söylememiz gerekecektir. Her ne kadar Hasan Basrî kader açıklamasının yadırganma-

³⁵ el-Bağdâdî, 307; O'leary, 60; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâid el-İslâmiyye*, Matbatu'l-İrşad, Bağdad 1967, 258 vd..

³⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1965, 284.

³⁷ el-Bağdâdî, 307; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, 284.

³⁸ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, 129.

³⁹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, 295.

⁴⁰ Cevizci, 295.

⁴¹ Cevizci, 295-296. Ayrıca bkz. Lalande, Andre, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 337 vd.

⁴² Akarsu, 130.

sını anlamlı bulmasa bile, kabul etmek gerekir ki, esasen oldukça yeni sayılabilecek ifadeleri, kaderî bir söylemle, müslüman terminolojiden kopuk ve başka terminolojileri kullanarak değil, doğrudan naslara dayanarak telaffuz etmiş ve özellikle dönemi için ileri sayılacak nitelikte insan iradesini ve özgürlüğünü öne çıkaran bir söylemi tercih etmiştir.⁴³

Hasan Basrî, mektubuna Müddessir Suresi 38. ayeti yazmış ve Halife'ye ayetle ilgili olarak iyi düşünmesini tavsiye etmiştir: "...sizden ileri gitmeyi ve geri kalmayı dileyen kimse için. Her bir kimse kazandığına mahkumdur." Ayetten sonra Hasan Basrî çok güçlü bir yorumla Halife'nin ve cebri savunuların iddialarını 'hata' diye niteleyerek ayetten anladıklarını şöyle açıklamaktadır: "Allah onlarda kendisiyle ileri gidecekleri ve geri kalacakları bir güç (kudret) var eder/yaratır (caale). Nasıl davranacaklarını ortaya koymak için onları dener. Şayet iş, (cebrî savunmak sûretiyle) hatalı davrananların dediği gibi olsaydı, insanların (kendi iradeleriyle) ileri gitmesi ve geri kalması söz konusu olmazdı."⁴⁴ Ayrıca Hasan Basrî, başka ayetlerin⁴⁵ de yardımıyla kader konusundaki nihâî görüşünü kesin bir ifade ile ortaya koymaktadır: "Ey Müminlerin Emiri! Bil ki; Allah, kullar için ihtiyarın olmadığı bir kader (ennellahe lem yec'al el-umura hatmen ale'l-ibâd) belirlememiştir. Ancak şöyle demiştir: 'Şayet şöyle yaparsanız, size böyle karşılık veririm. Böyle yaparsanız şöyle karşılık veririm.' Onları sadece amelleri nedeniyle cezalandıracaktır."⁴⁶

Hasan Basrî'nin ifadeleri müslüman toplum için yenidir. Hatta zikri geçen görüşler ifadelendirilmesi bakımından o kadar yenidir ki, Mu'tezile, gelişen kaderî söyleme müslüman terminoloji giydirenken bu ifadeler kendilerine fazlasıyla yardımcı olmuştur. Mektubun bütününde yer alan ifadelerin mu'tezilî fikirler bakımından irdelenmesi ve o fikirlere ilham kaynağı olması ihtimali açısından değerlendirilmesi bir yana, yukarıda yer alan fikir daha sonra gelişen mu'tezilî kader telakkisi ile önemli ölçüde paralellikler göstermektedir. Her şeyden önce 'cebr'e karşı 'insan iradesi' ve 'insan özgürlüğü' savunularak, amellerin belirlenmiş olduğu iddiası, o günün terminolojisi elverdiği ölçüde ve mümkün merteye naslara ters düşmeme kaygısıyla birlikte, reddedilmektedir. Bu, mu'tezilî kader telakkisinin terminolojik temelini oluşturan yaklaşımın Hasan Basrî tarafından ifade edilmiş şeklidir. Ayrıca efâlu'l-ibâd konusunun temel kavramlarından olan ve mu'tezilî düşünce tarafından sıkça kullanılan 'kudret' ve 'yaratma'⁴⁷ tabirlerinin belli ölçüde terimleşmiş şekliyle Hasan Basrî tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esasen Mu'tezile böyle bir kavramsal desteği kendi adına iyi değerlendirmiştir.

Kabul etmek gerekir ki, Hasan Basrî'nin yöntemi yenidir ve bu yöntem Mu'tezile tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ile Hasan Basrî arasında hoca-talebe münasebetinin bulunduğu tarihî bir gerçektir. Şu halde Mu'tezile'nin Hasan Basrî'yi sahiplenme çabaları, belli gerekçeleri barındıran bir iddiadır. Her ne kadar Bağdâdî, Hasan Basrî'nin Vâsıl'ı meclisinden uzaklaştırmış olmasını ve yine Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720)'e Kaderiyye'yi yeren bir mektup yazmış olmasını öne sürerek onun mu'tezilî olduğu

⁴³ el-Hasen el-Basrî, 83 vd.

⁴⁴ el-Hasen el-Basrî, 84.

⁴⁵ Nisa (4), 65-66; Araf (7), 96; Zümer (39), 18.

⁴⁶ el-Hasen el-Basrî, 85.

⁴⁷ el-Hasen el-Basrî, 84.

iddiasını reddetse⁴⁸ de kader konusundaki söylemi itibâriyle Hasan Basrî ve Mu'tezile arasında belli ölçüde fikrî bir yakınlığın olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Hasan Basrî'nin denediği üslûbun yeni olduğu ortaya çıkınca ve kelâmî bir üslup olduğu belirlenince şimdi bunu ortaya çıkaran sâikin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Onu da yine Hasan Basrî'nin metnindeki ifadelerin delaletiyle belirlemek gerekecektir.

Öncelikle Hasan Basrî, sahabenin de kendisiyle aynı fikirde olduğunu ifade etmektedir: "Kaderle ilgili bir şeyi inkar etmedikleri gibi kader konusunda bir mücadeleye de girmemişlerdir. Çünkü sahabenin hepsi aynı fikirleri paylaşmaktaydı. Gerçeği inkar etmedikleri gibi, yanlış (batıl) gerçek saymıyorlardı. Allah'ı ancak Allah'ın kendisine atfettiği niteliklerle niteliyorlardı, ancak Allah'ın kullarına karşı delil getirdiği şeyle delil getiriyorlardı."⁴⁹ Ayrıca Hasan Basrî, kendi denediği yöntemin gerekçesini dile getirirken, kaderle ilgili olarak ilk defa kendisinin konuşmadığını, bazıları aynı konuda daha önce telaffuz edilmemiş, tuhaf, yadırganacak nitelikte sözler söyleyip birtakım tavırlar geliştirince kendisinin de Kur'an'dan, söylenen sözlerin aksini ispat eden ayetleri telaffuz ettiğini ve o eksende fikirler dile getirdiğini, kendi yaklaşımını Halife'nin de inkar etmeyeceğini hatta Halife'nin bu yaklaşımı ve bu yaklaşımın Kur'an ve Sünnet yoluyla nasıl doğrulanacağını da bildiğini ileri sürmektedir.⁵⁰

Böylece Hasan Basrî özde sahabe ile aynı yaklaşımları paylaştığını ancak kendisinin, sahabenin karşılaşmadığı bir problemle karşılaştığını ve dolayısıyla bu problemi müslüman toplumun dogmatik kabullerine uygun gelecek nitelikte bir çözüme kavuşturmak istediğini dile getirmektedir. Esasen ortaya koyduğu fikirler naslara dayanmaktadır. Fakat nasların anlaşılması konusunda zaman zaman aklî spekülatif unsurların devreye girmiş olması söz konusudur. Olgunun değişmesi de böyle bir tutumu zorunlu kılmıştır.

Olgusal değişim ve kelim arasındaki ilişkiyi saptayarak kelâmı olgusal değişim temelinde savunan Ebû Hanife'nin yaklaşımı son derece akademik niteliktedir. Kelâmın gerekliliği ve dinen geçerliliği sorgulanırken Ebû Hanife, kelâmın yeni bir olgu olduğu gerçeğini özellikle belirterek, kelâmın önceden ortaya çıkan meşrûiyet algılamasının ötesinde yeni değerlendirmelere konu yapılması gerektiğini düşünmektedir.

Ebû Hanife'ye yöneltilen eleştiri, esasta Hasan Basrî'nin karşılaştığı eleştiriyle aynı niteliktedir: Hz. Peygamber'in sahabesi kelâmî konulara girmemiştir. Şu halde sahabenin tutumunu diğer insanların da benimsemesi gerekmektedir.⁵¹ Ebû Hanife'nin *el-Alim ve'l-Muteallim* adlı risalesinde, insanları sahabenin tutumunu benimsemeye davet eden yaklaşım bir temsille eleştirilmektedir: Kelâm'ın terk edilmesi gerektiğini ileri süren kişiler, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini bilmeyen bir kimseye 'yerinde kal, kurtulma çaresi arama!' demektedirler.⁵² Öyleyse kelâmın hayâtî bir fonksiyonu vardır. Söz konusu fonksiyon, ancak kelâmî nitelikteki tavırların ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin değerlendirildi-

⁴⁸ el-Bağdâdî, 307.

⁴⁹ el-Hasen el-Basrî, 88.

⁵⁰ el-Hasen el-Basrî, 88.

⁵¹ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

⁵² Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

rilmesiyle anlaşılabilir. Sözü edilen hadiseler müslüman toplumun daha önce karşılaştığı türden hadiseler değildir. Hatta sahabenin dogmatik yapı karşısındaki tutumunu yeni hadiseler açısından tekrarlamak mümkün değildir. Çünkü sahabe, tabiri caizse, 'herhangi bir tehdidin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan insanlar'⁵³ gibiydi. Onların konumunda olsaydık biz de onlar gibi davranabilirdik, halbuki biz, diyor Ebû Hanife, 'bizi itikâdî tercihlerimiz nedeniyle yalanlayan ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan yani canımıza kasteden kimselerin tehdidi altında' bulunmaktayız.⁵⁴ Öyle gözüküyor ki, Ebû Hanife, müslüman toplumun dogmatik anlamda farklı anlayışların dayatılması baskısıyla karşı karşıya bulunduğunu ve ilgili baskının önemli ölçüde kişilerin hayatını tehdit eder nitelikte olduğunu dile getirmektedir. Her ne kadar Ebû Hanife açıkça ifade etmese de farklı dogmatik algılamalar, teröre varan faaliyetlerin gerekçesi yapılmış durumdadır. Dönemin siyasîleri de farklı algılamaları, zaman zaman siyasî beklentilerini destekleyecek nitelikte kullanmaktadır. Ortada önemli bir sorun vardır. Öyleyse dinin dogmatik yapısı, Sünnet'in yardımıyla belirlenerek, tercih edilen yapı, naslar ekseninde akli spekülâtif yaklaşımlarla desteklenmelidir. Çünkü Ebû Hanife'nin tercih ettiği ifadelerle müslüman toplumun dogmatik tercihler bakımından 'isabetli olanı ve hatalı tercihte bulunanı bilme zorunluluğu' söz konusudur. Bu, bir zorunluluk olarak müslüman toplumun karşısında durmaktadır. Bahsedilen zorunluluk toplum adına böyle olduğu gibi fertler bakımından da böyledir. Çünkü insan, dogmatik anlamda ortaya çıkan farklı yaklaşımları konuşmaktan kendisini engellese bile duyduğu şey konusunda kalbinin meşguliyetini engelleyemeyecektir. 'Kalp, iki farklı kabulden birini benimseyip diğerini reddetmelidir. Her ikisini birden benimsemesi mümkün değildir. Önemli olan kalptir. Sözler ve davranışların değeri kalbin tercihi ile belirlenir. İmanı diliyle telaffuz eden kimse kalbi ile inanmasa Allah katında mümin sayılmaz. Ancak kalbi ile iman etse ve imanını telaffuz etmese Allah katında mümindir.'⁵⁵ Dogmatik konulardaki farklı tercihlerle karşılaşan kişi kendi imanını tanımlamak zorundadır. Öyleyse söz konusu tercihlerin Kur'an ve Sünnet'e uygun olanı belirlenmeli ve bu uygunluk tespiti gerekirse akli bakış açılarıyla da desteklenmelidir.

Dogmatik bakımdan isabetli tercihte bulunanla hatalı davranan kimse bilinmediği takdirde, yani bir anlamda kelâm terk edildiği takdirde, ortaya ne türden olumsuzlukların çıkacağı sorusu karşısında Ebû Hanife, 'hiç kimse, bir başkasının hatalı davranışı nedeniyle muâhaze edilemeyecektir'⁵⁶ demek sûretiyle bu anlamda kişisel bir zararın meydana gelmeyeceğini dile getirmekle birlikte ortaya çıkacak kimi olumsuzluklara da işaret etmiştir: İnsan itikâdî bakımdan kimin isabetli kimin hatalı olduğunu bilmediği takdirde 'cahil' diye nitelenecektir. Ayrıca dogmatik konulardan biri hakkında herhangi bir şüphe arız olursa kişi tercihi bakımından isabetli ya da hatalı olduğunu bilmediği için kendisini o şüpheden kurtarmanın yollarını da bilemeyecek ve dolayısıyla o şüpheden kurtulamayacaktır. Ebû Hanife, kelâmî tavrın terk edilmesi ya da benimsenmemesi durumunda 'dinî/imânî' sayılabilecek bir zararın ortaya çıkabileceğini de dile getirmektedir: Şayet insan itikâdî bakımdan kimin isabetli kimin

⁵³ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

⁵⁴ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12; Ebû Hanife'nin ilgili ifadeleri için ayrıca bkz. el-Bezdevî, 4.

⁵⁵ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12-13.

⁵⁶ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13.

de isabetsiz davrandığını bilmezse, 'kimi Allah için seveceğini, kime de Allah için buğz edeceğini' de bilemeyecektir.⁵⁷

Ortaya çıkan yeni durum, Ebû Hanife'yi Ehl-i Sünnet'in dogmatik tanımını belirlemesi ve bu tanımın tahkikini sağlaması bakımından zorlamıştır. Farklı olguların ortaya çıkması ve yaşanan olgusal değişim, zaman zaman göz ardı edilemeyecek nitelikte çatışmaların yaşanmasına neden olmuş ve ihtilafın çözümüne nasların katkıda bulunamadığı yerde kelâmî tavır önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Öyleyse kelim, müslüman toplumun benimseyeceği değişik tercihlerden bir tanesi olmaktan ziyade, tek ve zorunlu bir yaklaşım olarak mevcuttur.

Eş'arî, *Risale fi'stihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*'da kelim yapmanın dinî ve akli/felsefî gerekçelerini anlatmıştır.

Eş'arî, kelâmî kavramları (cisim, araz, hareket, sukûn, cüz, taфра vs.) ve bu kavramların içeriklerini birbirinden ayırarak, kavramsallaşma sonradan gerçekleşmiş olsa da, kavramsal içeriklerin önceden mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Şu halde naslar, kelâmî kavramların içeriklerinden uzak değildir. Öyleyse hem Kur'an ve Hz. Peygamber hem de sahabenin fakihleri ve ilim sahipleri -tafsilatlı olmasa bile- özü itibarıyla kelâmî tavra yabancı değildir.⁵⁸ İlgili kavramların daha sonra belirgin şekilde tanımlanması herhangi bir meşrûiyet tartışmasını beraberinde getirmeyecektir. Esasen kimi kelâmî tartışmaların ve söylemlerin Peygamber dönemine kadar gittiğini bildiren haberler, Eş'arî'nin iddialarını belli ölçüde destekleyecek niteliktedir. Nitekim müşriklerin ve Necran hıristiyanlarının Hz. Peygamber'le tartıştıkları bilinmektedir.⁵⁹ Böylece ortaya çıkıyor ki, kelâmî tavrı zorlayan ve kelâmî önceleyen olgusal gerçeklikler çok daha erken dönemde, hatta Hz. Peygamber döneminde yaşanmaktadır. Şu halde Eş'arî, kendi dönemlerindeki olgusal gerçekliklerin zorlamalarını öne sürerek kelâmî tavrın meşrûiyetini iddia eden Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre çok daha esaslı bir meşrûiyet analizi ve tanımlaması yapmaktadır. Bu da son derece tabiidir. Çünkü Eş'arî daha önce de ifade edildiği üzere, yaşadığı dönem itibarıyla Hasan Basrî ve Ebû Hanife'ye göre, fikrin geliştiği bir zamanda yaşamıştır ve önemli terminolojik imkanlara sahip olmuştur.

Eş'arî, Kur'an ve Sünnet'ten meşrûiyet iddiasını destekleyecek örnekleri göstermektedir. Sözelimi 'hareket' ve 'sukûn' esasen Kur'an'da mevcuttur ve Kur'an bu iki kavramla ilgili konuşmuştur. Hatta hem 'hareket' ve 'sukûn' kavramları hem de 'ictimâ' ve 'iftirâk' kavramları Kur'an'da kelâmî nitelikte geçmektedir: Meşhur kıssa da yer aldığı üzere Hz. İbrahim, Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların gitmesini (ufûl) ve bir yerden başka bir yere hareket etmesini, Allah'ın nitelikleri bakımından değerlendirmektedir. Bir yerden başka bir yere giden ve intikal eden, ilah olamaz.⁶⁰ Allah'ın birliği konusundaki delil de Kur'an orijinelidir: "Şayet yer ve gökte Allah'tan başka bir ilah olsaydı her ikisinde de düzen bozulurdu"⁶¹ ayeti, ilgili delilin aslını oluşturur. Kelamcılarının tevhidi ispatlamak için tercih ettikleri 'temânu' ve 'teğâlub' delilleri de Kur'an'daki ilgili ayete ve benzeri ayetlere irca edilmektedir.⁶² 'Tevhid ve adalet'in yine

⁵⁷ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13.

⁵⁸ el-Eş'arî, 89.

⁵⁹ el-İsferâyînî, 92-93.

⁶⁰ el-Eş'arî, 89.

⁶¹ Enbiya (21), 22.

⁶² Ayetler için bkz. Ra'd (13), 16; Muminun (23), 91.

birçok konusu Kur'an'dan yararlanılarak geliştirilmiştir. Öldükten sonra dirilmeye dair Kur'an'da mevcut olan delillendirme şekli, birçok kelâmî kavram kullanılarak gerçekleştirilmiştir.⁶³

Hz. Peygamber'in sünnetinde de kelâmî yaklaşımların varlığı görülmektedir. Hareketin ve zamanın başlangıcı olmadığını ileri süren dehrîlere karşı kelamcıların öne sürdüğü hudus (havâdis) ile ilgili yaklaşımın nüvesini Hz. Peygamber'in şu sözünde bulmak mümkündür: "Hastalığın bulaşması ve uğursuzluk yoktur." Bu söz üzerine "O halde ceylan gibi sağlıklı bir devenin uyuz develer arasına girip uyuz olmasını nasıl değerlendirmek gerekir" diye karşılık veren bedevîye Hz. Peygamber "Öyleyse ilk deveyi kim hastalandırdı?" diye cevap vermektedir. Hz. Peygamber'in ifadesi, Eş'arî tarafından çok önemsenmektedir. Zaten bedevî de Hz. Peygamber tarafından geliştirilen bu akli hucceti kavramış ve susmuştur. Eş'arî, Hz. Peygamber'in ilgili yaklaşımı ile kelamcıların yaklaşımı arasında tam bir uyum bulunduğunu düşünmektedir. Biz kelamcılar da, diyor Eş'arî, hareketin başlangıcı olmadığını ileri sürenlere, "Şayet öyle olsaydı, herhangi bir hareketin sonradan meydana gelmesi mümkün olmazdı. Nihayeti olmayanın hudûsu söz konusu değildir..." diye karşı çıkıyoruz.⁶⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in sünnetinde 'bir şeyi benzerine irca etmek ve kıyas yapmak sûretiyle hüküm verme'nin örnekleri mevcuttur. Bu da yine kelamcıların denediği önemli yöntemlerden biridir.⁶⁵ Eş'arî'nin kelama dönük itiraza getirdiği açıklama olgusal gerçeklik ve kelam arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla az önce ifade edildiği gibi kelâmî tavrın ilk dönemlerde ve Hz. Peygamber döneminde var olduğu gerçeğini belirgin şekilde ortaya koymaktadır.

Eş'arî'ye göre yukarıdaki örnekler, Hz. Peygamber ve sahabenin kelâmî yöntemi denemediği iddiasını boşa çıkarmaktadır. Eş'arî'nin daha önce değindiğimiz ifadelerine göre kelam karşıtları, kelâmî, bid'at ve dalâlet olarak niteliyorlardı. Kelâmî tavrın Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde var olduğunu ileri süren Eş'arî, bundan sonra kelâmın bid'at ve dalâlet olduğu iddiasını ters çevirerek muhaliflerine nispet etmektedir. Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmak sûretiyle kelamcılar eğer bid'atçı ve dalâlette⁶⁶ iseler, diyor Eş'arî, o takdirde siz de bid'atçısınız ve dalâlettesiniz. Çünkü Hz. Peygamber, "kelâmî konularda konuşanları, bid'atle ve dalâletle niteleyin, dememiştir. Şu halde Hz. Peygamber'in konuşmadığı bir konuda konuştuğunuz için ve Hz. Peygamber'in dalâlette olduklarını söylemediği kimselerin dalalette olduğunu iddia ettiğiniz için mübtedi'siniz ve dalalette bulunuyorsunuz."⁶⁷ Eş'arî, risalenin ilerleyen bölümlerinde de kelâmın bid'at olduğu iddiasını ters bir yaklaşımla iddianın sahiplerine yönlendirmeye devam etmektedir. Esasen Eş'arî'nin tam da burada kullandığı ifadeler onun kelâmı savunmak için kaleme aldığı risalenin mu'tezilî olduğu dönemde yazıldığını⁶⁸ ihsas ettirecek niteliktedir: "Kur'an'ın mahluk olup olmadığına dair Hz. Peygamber'den sahih bir hadis gelmediği halde Kur'an'ın mahluk olduğunu neye dayanarak ileri sürüyorsunuz? Şayet sahabe ve tâbiünden bazıları böyle bir iddiada bulundu denilirse, Hz. Peygamber'in demediği bir şeyi demek

⁶³ el-Eş'arî, 89.

⁶⁴ el-Eş'arî, 91-92.

⁶⁵ el-Eş'arî, 92.

⁶⁶ İlgili iddiayı ortayA atanlardan birisi İmam Malik (ö.179/795)'tir. Bkz. el-Herevî, IV, 115-116.

⁶⁷ el-Eş'arî, 88.

⁶⁸ Risalede Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ihsas ettiren ifadeler yer almaktadır. Bkz. el-Eş'arî, 96.

sûretiyle sizin ilzam edildiğiniz bid'atçı (mubtedi') ve sapkın (dâl) ithamı, sahabe ve tâbiûndan olanları da ilzam edecektir. Şayet biri çıkar da ben Kur'an'ın mahluk olup olmadığını telaffuz etmiyorum ve bu konuda tevakkuf ediyorum derse, ona denir ki sen de bu konudaki tevakkufun nedeniyle bid'atçı ve sapıksın. Çünkü Hz. Peygamber, 'Benden sonra bir hadise meydana gelirse o hususta tevakkuf edin ve o konuda bir şey söylemeyin' dememiş ve yine Hz. Peygamber Kur'an'ın mahluk olduğunu ya da mahluk olmadığını ileri süren kimseleri sapık ilan edin ve tekfir edin' de dememiştir.⁶⁹ Eş'arî'nin kullandığı örnek (halku'l-Kur'an) başlangıcı itibariyle mu'tezilî bir tezin desteklediği izlenimini vermiş olsa bile, Eş'arî, sonunda Kur'an'ın mahluk olduğunu ve olmadığını ileri süren dolayısıyla konuyu tartışan her iki grubun sapık ilan edilmesi ve tekfir edilmesinden söz etmek sûretiyle aslında kelam yapmaya dönük bir itirazı eleştirdiğini dile getirmektedir. Şu halde Eş'arî'nin risalesi içerik bakımından kimi mu'tezilî öğeler barındırsa da kelamın gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin gerekçelendirme tarzına uygun nitelikte bir tavır benimsediği görülmektedir.

Ayrıca Eş'arî, ilk dönemlerde kelâmî tavrın mevcut olduğunu inkar edenlere karşı, kelam ve şariat (fıkıh) arasında bağlayıcı sayılabilecek bir analogik ilgi kurmak sûretiyle cevap vermektedir: Dinin amelî konuları çeşitlendiği zaman insanlar, bahsedilen konuların çözümlerini bulmak için konuşup 'nazar ve cedel'de bulunmuş ve 'delil' getirmişlerdir. Bilindiği gibi ortaya çıkan bu konularla ilgili olarak Hz. Peygamber'den bir nas gelmemiştir. Zaten nas gelmiş olsaydı ihtilaf gerçekleşmezdi. Şu halde sonradan ortaya çıkmış olan meseleler, Kitap ve Sünnet'e ircâ edilerek ve Kitap ve Sünnet'teki naslara kıyas edilerek çözülmüştür.⁷⁰ Öyleyse kabul etmek gerekir ki, dinin usûlüne (iman konuları) dair meselelerinin de kendine has çözüm şekli mevcuttur. Eş'arî tam burada dinin usûlü ile ilgili olarak meydana gelen yeni problemler karşısında ortaya çıkan bir gereklilikten söz etmektedir. Buna göre, "söz konusu problemlerin çözümünü gerçekleştirmek ve akıl, his, bedâhet vs. yoluyla üzerinde uzlaşmaya varılmış usûl açısından, hükmünü belirlemek her bir müslüman için bir zorunluluktur."⁷¹ "Usûl konularından naslar (sem') yoluyla gelenler, naslara (sem') irca' edilmeli, akıl ve hisse dayalı olanlar da yine akıl ve hisse irca edilmelidir. Semiyât, akliyyâta; akliyyât da semiyâta karıştırılmamalıdır."⁷²

Şayet Hz. Peygamber döneminde, bugün ortaya çıkan kelâmî nitelikteki tartışmalar ve kavramlar (halku'l-Kur'an, el-cuz', tafra vs.) yine bugün tartışıldığı şekliyle ortaya çıkmış olsaydı Hz. Peygamber de kelam dilini kullanır ve tartışır. Nitekim kendi döneminde ortaya çıkmış olan konular hakkında konuşmuş ve o konulara açıklık getirmiştir.⁷³

En sonunda tartışmayı olgusal alana çeken Eş'arî, kelamla uğraşmanın dinen yasaklı olamayacağını, kelamın bir zorunluluk olduğunu ve hatta bunun dinî bir zorunluluk olduğunu, seçtiği ilzam edici ifadelerle, belirlemektedir: "Şayet birisi Allah'ın ilmi mahluktur, dese o konuda tevakkuf mu edersiniz, yoksa hayır Allah'ın ilmi mahluk değildir, mi dersiniz? Yine bir kimse sizin rabbiniz yemek yer, su içer mi,

⁶⁹ el-Eş'arî, 96.

⁷⁰ el-Eş'arî, 95.

⁷¹ el-Eş'arî, 95.

⁷² el-Eş'arî, 95.

⁷³ el-Eş'arî, 94.

elbiseli mi, çıplak mı, soğuk mu, safran renkli mi, rutubetli mi, cisim mi, araz mı ya da koku koklar veya koklamaz mı, onun burnu, kalbi, ciğeri, dalağı var mı? Her sene hacceder mi? Ata biner mi, binmez mi? vb. meselelerde soru sorsa susman gerekir. Çünkü bu konularda ne Hz. Peygamber ne de sahabe konuşmuştur. Ya da susmaz ve sözle, zikredilenlerden şunlar, şu deliller nedeniyle Allah için caiz değildir, dersin.⁷⁴ Artık Eş'arî eline kelam karşıtlarının bid'at iddiasını almıştır ve onu kelam karşıtlarının tercihlerini de boşa çıkaracak nitelikte kullanmaktadır: "Şayet birisi ben böyle sorular karşısında susar, cevap vermem, o soru sorandan uzaklaşırım, ona selam vermem, hasta olduğunda onu ziyaret etmem, öldüğünde cenazesine iştirak etmem derse, denir ki tüm söylediklerin bakımından bid'atçı ve sapıksın. Çünkü Hz. Peygamber, zikri geçen konularda bir şey soran kimseye cevap vermeyin/susun, ona selam vermeyin vb. bir şey söylememiştir. Dolayısıyla siz, böyle yaptığınız zaman bid'atçı olmuş olursunuz."⁷⁵

Yukarıda yer alan tespitler, Eş'arî'nin, kelamı ve kelamın ortaya çıkışını zorlayan şartları aynı zamanda kelam karşıtlarının dine ve akla dayalı itirazlarını son derece iyi irdelediğini ortaya koymaktadır. Sözü edilen itirazlar karşısında benimsenen yöntem de kelamın dinen geçerliliğini belirlemek iddiasından ziyade, kelamın, dinen geçersiz olduğu iddiasını yanlışlamaya yönelik bulunduğu için ilzam edici niteliktedir. Eş'arî, esasında kelamın yeni olduğunu, olgulara bağlı olarak geliştiğini ve bunun da tabii karşılanması gerektiğini dile getirmektedir. Şu halde kelamın, kavramları ve kurumsal kimliği ile birlikte, Hz. Peygamber döneminde ya da sahabe döneminde var olmadığını ileri sürmek ve bunu da kelamın dinen geçerli bir yöntem olmadığı iddiasına dayanak yapmak, olgu-kelam arasındaki ilişkiyi reddettiği için kabul edilebilir nitelikte bir itiraz değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kelamın meşrûiyeti yani dinen geçerliliği sorunu farklı şartlar çerçevesinde oluşmuş bulunan nasların delaletiyle ya da yine nasların belirlediği selef kültürünün tercihlerine bağlı olarak değil, kelâmî tavrın ortaya çıkmasına neden olan olguların zorlayıcı niteliklerine bağlı olarak anlaşılmalıdır. Değişik olgular karşısında toplum adına farklı cevapların telaffuz edilmesi son derece tabiidir. Olguların belirleyici olduğu kelâmî yaklaşım, olgusal bir gerçeklik olarak orta yerde bulunurken naslarla ve o nasların belirleyiciliği ile oluşturulan dinî bir argümanın kelam aleyhine kullanılması pratik bir değer ifade etmeyecektir. Kelamın, ortaya çıktıktan bir müddet sonra müslüman toplumun neredeyse bütünü tarafından benimsenmesi ve kelama dönük itirazın dar bir çevreye sıkışıp kalması, sonradan gelişen ve kelâmî yaklaşımları biçimleyen olguların ne derece etkili ve ikna edici olduğunu göstermektedir. Yaşanan zihni dönüşüm de kelamın gerekliliğini ispat etmektedir.

Olgusal gerçeklik, değiştirilemez ikna edici, dönüştürücü, anlaşılabilir nitelikteki şartların tabii bir sonucudur. Dolayısıyla olgusal gerçekliğin hem düşünce hem de yorum üzerinde etkili olması kaçınılmazdır. Düşünceyi ve yorumu önemli ölçüde belirleyen olgusal gerçeklikle kelam arasındaki ilişkiyi tayin etmek, kelamın niteliğini ve ortaya çıkışındaki zorunluluğu belirlemek açısından gereklidir. Sosyo-kültürel, siyasal şartlar, farklı beklentilerin ortaya çıkması, toplumun dinî ve dinî olmayan

⁷⁴ el-Eş'arî, 96.

⁷⁵ el-Eş'arî, 96.

değişik düşüncelerle karşılaşması, nasları, toplumsal ve siyasî etkiye sahip güçlerin, sözü geçen etkililiklerini sürdürmelerine katkı sağlayacak şekilde ve pragmatik bir nitelikte yorumlama çabaları ve nihayet bütün bunların dogmatik yapıyı tehdit eder olması, toplum adına yeni yorumların geliştirilmesini zorlayacaktır. Nitekim Hasan Basrî, kaderin siyasî istismarı karşısında ayetlerin özgürlükçü bakışla ele alındığı bir yaklaşımı benimsemiştir. Onun tercih ettiği yöntem olgusal değişim ve kelamın zorunlu ilgisine tipik bir örnektir. Bunun ötesinde Hasan Basrî, benimsediği yaklaşımı, doğrudan olguda meydana gelen değişime bağlamaktadır.

Haricîler bir siyasî fırka olarak ortaya çıkıp, siyasî argümanlarını önemli ölçüde kendi ürettikleri dinî terminoloji içerisinde dile getirdiklerinde ve kendi dinî yorumlarını reddedenlerin katledilebileceği ilkesini hem teorik ve hem de pratik temelde benimsediklerinde, artık bu yorumun temel dinî metinler bakımından değerlendirilmesi ve tabiatıyla yanlışlanması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak müslüman toplumun önüne çıkmıştır. İşte Ebû Hanife, dogmatik yapı bakımından yaptıkları farklı yorumlar sebebiyle 'kanımızı helal sayanlar' tabirini muhtemelen Hâricîler için kullanmış olmalıdır. Aynı zamanda ilgili yaklaşım, Mu'tezile'ye dönük bir tanımlama çabasıdır. Çünkü Mu'tezile, teorik yapısı göz önüne alındığında bazı konularda (va'd-vaîd, büyük günah vb.) hemen neredeyse Haricîlerle ortak bir dili tercih etmektedir. Ayrıca kendi yorumunu benimsetmek için Mu'tezile'nin denediği siyâsî baskılar katillere kadar uzanmıştır ki, bu da pratikteki mu'tezilî baskının ne denli tahammül edilemez olduğunun kanıtıdır. Nitekim Ebû Hanife, kendisine nispet edilen eserlerinde, hem Haricîleri hem de Mu'tezileyi açıkça isimlerini zikrederek eleştirmektedir. O halde böyle baskılara zemin teşkil eden dinî-ideolojik yapılanmalar, öncelikle yine aynı yöntemle, yani akli temele dayalı kelâmî yöntemle ele alınıp, temel iddiaları bakımından geçersiz kılınmalıydı, öyle de olmuştur.

Şiîlerin itikâdî esasa dönüştürdükleri siyasî beklentilerin belirlenmesi⁷⁶ ve bu beklentilerin dinî içerikten soyutlanarak siyasî niteliği ile tartışmalara konu olduğunun tespiti de yine kelâmî faaliyetin ortaya çıkmasında önemli ölçüde olgunun etkili olduğunu göstermektedir. İmamet konusunu kelâmî nitelikte ilk defa ele alan ve imameti, esasen müslüman toplumun doğrudan politik gerekleriyle ilişkili olduğu halde, kelamın konularından birine dönüştüren Eş'arî'yi⁷⁷ buna sevk eden husus, dinî, teolojik ve entellektüel kaygılardan ziyade politik ve olgusal zorunluluklardır.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet ile Murcie arasında, gerekçelendirme farklı olsa bile, kimi iddialar bakımından ortaklıklar bulunmaktadır.⁷⁸ Özellikle mu'tezilî düşünce, Murcie ve Ehl-i Sünnet arasındaki benzerlikleri istismar ederek Ehl-i Sünnet'i ircâ ile itham etmiştir.⁷⁹ Artık Murcie'ye yönelik eleştirel kelâmî tavırlar, Ehl-i Sünnet'in maruz kaldığı, ircâ ithamını reddetmeyi amaçlamaktadır. Yani kelam, bu konuda da yine anlaşılabilir bir olgusal gerekçeyle karşı karşıya bulunmaktadır.

⁷⁶ İlgili olarak bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam Arap Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, 110.

⁷⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Tarih'le birlikte, I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1407, 588.

⁷⁸ İlgili olarak bkz. eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 139.

⁷⁹ eş-Şehristânî, I, 139.

Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin olgusal gerçeklikler ve kelam konusundaki yaklaşımları göz önünde bulundurulmakla birlikte, kabul edilmelidir ki, olgu-kelam arasındaki ilişki Eş'arî tarafından iyice açığa çıkarılmıştır. Onun kesin bir dille ifade ettiğine göre 'Hz. Peygamber zamanında amelî konular tartışıldığı için o da amelî konuları tartışmıştır. Şayet kelâmî konular sonraki dönemde tartışıldığı kelime ve kavramlarla tartışılıyorsa Hz. Peygamber, amelî konuları tartıştığı gibi bu kelime ve kavramları kullanarak kelâmî konuları da tartışırdı.' Şu halde kelamın konuları, entellektüel düzeyde tartışılmadan önce olgusal zeminde ortaya çıkmalı ya da tartışmanın sınırlarını olgusal zeminin ortaya çıkardığı sorunlar belirlemelidir. Söz konusu durum, netice itibarıyla, kelamın özellikle Ehl-i Sünnet kelamının dinî bakımdan olmasa bile, toplumsal bakımdan olgulara bağlı bir zorunluluk olarak var olduğu değerlendirmesine imkan tanımaktadır. Din ve dinin dogmatik yorumları, öncesinde olguları etkilediği gibi, olgular da dinin dogmatik ve pratik yorumlarını etkileyerek bu yorumları değişen ölçülerde belirlemektedir.

