

KELÂM İLMİNİN TEMELLERİNDE RASYONALİST (AKILCI) VE LİTERALİST (NAKİLCİ, LAFIZCI) AKIMLAR VE BÜYÜK KELÂM OKULLARI

Yazan: Claude SALAMÉ*

Çeviren : Kamil GÜNEŞ**

İslâm düşüncesinde birisi akılcı (rasyonalist), diğeri de lafızcı (literalist, naklî) olmak üzere karşılıklı iki akımdan söz etmek mümkündür. Birinci akım, bilgi nesnesini aklî düşünme biçimine göre ele almış, bunun aksi olan şeyi de reddetmiştir. İkinci akım ise, metne ve onun yazılı nakline bağlılığı esas alan bir tavrı benimsemiştir.

Bu ayırım, fıkıh, hadis, Kur'ân tefsiri ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin birçok disiplininde mevcuttur. Felsefenin her şeyden önce aklî düşünce üzerinde kurulmuş olması ve tasavvufun, akli, tanrıyı bilme hususunda doğruluğu kesin bir araç olarak kabul etmemesine rağmen bu ayırım, felsefe ve tasavvufta bile göze çarpabilir.

İslâm hukuku alanında bir taraftan bu disipline katı kıyas yoluyla düşünmeyi girdiren Ebu Hanife'yi görmekteyiz. Matüridiyye gibi akılcı kelâm okulları, kaynaklarını hep bu ekolden almışlardır. Aynı şekilde tereddütsüz bir aklî çaba ortaya koyan Mu'tezile'nin katılmaya çabaladığı ekol de budur.¹ Öte tarafta, İbn Hanbel ekolü tüm akılcı akımlara ve özel bir öfke ile Mu'tezile'ye karşı savaş açmıştı. Aynı zamanda bu ekol, öğretilerini üzerinde kurmak istedikleri aklî ilkelere tekrar dönmeyi deneyen müteahhir Eş'arilere de savaş açmıştı. Dahası bu ekol, genelinde kelâm ilminin dînî bir disiplin olmasına da itiraz etmekteydi. Çünkü bu ilim, akla büyük bir değer veriyordu.

Kelâm ilminin bilimsel seyri, köklerine doğru incelendiğinde ve var oluş sürecindeki düşünce ekolleri hesaba katıldığında görülür ki, ilk kelâmcılar, hakikati keşfetmede bir erişim aracı olarak akli kullanmamışlardır. Ancak diğer yönden onlar, vahyedilen hakikatin iyice yerleşmesinde akla başvurmaktan geri durmamışlardır. Her şeyden önce bu, ilâhî metnin akılcı yorumuyla olmuştur. Onların bu gerçekliği

* "Le Courant Rationalisant et Le Courant Littéraliste Dans Les Fondements de La Théologie Dialectique et Ses Grandes Écoles" Bulletin d'Études Orientales, Damas, 1980, c. XXXI (1979), s. 269-285,

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@hotmail.com

¹ Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, I. Baskı, Haydarabad, I, 29.

kurmaları muhaliflerine karşı daha sonradan öğrendikleri akılcı savunma yöntemleriyle olmuş, kendisiyle tevhid kavramına ulaştıkları felsefî bir düşünce aracılığıyla gerçekleşmemiştir. Onlar, önce basit bir tarzda tek Allah'a iman ettiler, sonra bu kavramı yorumladılar ve aklî düşünme sayesinde bunun savunmasını yaptılar.

Burada iki açıklama yapmak gerekir. Her şeyden önce kelâmcılar, kelimenin tam anlamıyla filozof değildiler. Gerçekten de filozoflar, İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'da anlattığı gibi Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine aklî düşünce ile doğrudan ulaşabilirler. Üstelik felsefe, mutlak hakikate ulaşma teşebbüsünde bulunmamıştır, zira kendi mantığına göre felsefe, sadece hakikate ve kesin bilgiye tasvir yoluyla bir ulaşma girişimidir. Şayet hakikat ve yakînî bilgi, felsefe tarafından kesinlikle ortaya konulmuş olsaydı, onun buradaki rolü orada kalmış olacaktı. Bunun aksine kelâmcılar, iman hakikatinin doğruluğuna, yani aklî düşünce yoluyla sağlamlaştırmak veya ispatlamak istedikleri doğruluğa inanmak suretiyle zaten ulaşmışlardı.

Öte yandan Müslüman filozoflar, dînî rivayetlere başvururlarken bunun arkasında açıkça, akıl yoluyla ulaşılmış olan düşünce ve yargıları korumaya çalışıyorlardı. Filozofların çözmeye çalıştıkları problemin ele alınabilecek temel unsurları da işte burada yatmaktadır. Onlar işe başladıklarında din, daha önceden imanın nasıl olacağını tespit edip sınırlandırmıştı. Onlar için insanların içlerinde hâkim olan düşüncelerle çatışmalara neden olmaksızın imanın temelleri, dinin ve metafiziğin ilkeleri üzerinde araştırmalar yapmak zordu. Gerçekten de akîde alanında dînî bir otoritenin yokluğu, başka bir deyişle kesin olarak ispatlanmış bir inanç açıklamasının olmayışı, metafizik alanda tam bir hareket özgürlüğüne geçit vermektedir. Yunanlıların da düşünsel, sosyal ve politik gelişimleriyle paralel olarak İslâm felsefecilerinin, din ve inançlarını geliştirmeye güç yetirmeleri de böyle olmuştur. Fakat tersine olarak, dînî inançlar her seferinde oldukça dar ve katı bir terminoloji ve düşünce çerçevesi öne sürmüştür. Bunun sonucunda felsefî tasavvura açık alan daralmıştır. Bu, metafiziğin hâkim olduğu daha önceki zamanlarda ve felsefî araştırmaların tercih edildiği ortamda özellikle doğru idi. Onlar araştırmalarını, dinin çok yakın bir alanına kadar çekiyorlardı. Dînî inançlar daha zayıf bir kabul ile ele alındığında yorum alanı genişliyor, düşünsel özgürlük kendini açıkça belli ediyordu.

İslâmî düşünceyi ve bu düşüncenin sadece akılcı olup olmadığı ya da belirli nassî gerçeklikleri hesaba katıp katmadığını bildikten sonra, ilk zamanlardaki İslâm medeniyetinin sahip olduğu görünümü dikkatlice incelemek gerekiyor. Din, gerçekte İslâmî düşünceyi harekete geçirme nedeni oldu. Dolayısıyla İslâmî düşünce, sadece akla dayanmadı. Aynı zamanda o, vahyi de hesaba katmaya mecbur oldu. Bununla birlikte bu düşüncenin sadece, bütünüyle aklîlikten uzak bir takım varsayımlar üzerine kurulduğundan da bahsedilemez. Çünkü İslâmî düşüncenin doğuşuna yön veren tarihî şartlar, ortaya çıkışından itibaren ona, büyük ölçüde yeni problemlerin alanını genişletme imkanı vermiştir. İlk zamanlarında bir medeniyet, genellikle yeniliklere açık bir düşünce ortaya koyar. Fakat doğrudan harekete geçireninin bu yeni din olduğu düşüncenin yeniliklere açık yapısı, tamamen vahyedilmiş dinin içerdiği ön kabullerle yönlendirilmiştir.

Buna ek olarak İslâm dininin kendisi, bilgileri desteklemek ve yükseltmek için aklın kullanımı övüp, bunu tavsiye etmiştir. Nitekim Kur'an, özellikle vahiy karşıtları-

nın sözlerini reddetmek üzere akli delilleri ele alıyordu.² (Hz.)^{*} Muhammed, kendisinden rivayet edilen hadislerinde bir çok kere, dînî düşüncenin esaslarından birisi olarak akli, onun mevkiini ve günlük işlerde hakem olarak belirleyiciliğini övmüştür. Hatta zaman zaman ilmi, zühd hayatından daha üstte tutan ifadelerde bulunmuştur.³ Dînî metinlerin nakledilmesi, raviler zincirinin akli değerlendirmeye tâbi tutulması sonucunu beraberinde getirmiştir. Bunun için İslâmî düşüncenin en önemli özelliği, akli delillerle desteklenmiş bir dînî düşünce biçimi olmasıdır. Her iki bakış; iman ve vahye dayalı ön kabuller bir taraftan, akli istidlâl de bir taraftan uzun asırlar boyunca İslâmî düşüncenin gelişim seyrinde birlikte yürümüşlerdir. Bakış tarzlarından birisi bazan diğere üstünlük kurarken, bazen de diğeri karşısında silinmiştir. Bu dengeler, pek bozulmaksızın tâ literalist bakışın kesin galip geldiği zamana kadar devam etmiştir.

İMANIN TANIMI KONUSUNDA AKLÎ DÜŞÜNME BİÇİMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İslâm doğduğunda Arap ortamı, zihne ait soyut düşüncelere ve düzenli akli (rasyonel) düşüncelere pek düşkün değildi. Ama yine de Araplar tabii, zor, ama karmaşıklıkta ve çeşitlilikten uzak, mücerret bir çevrede hayatta kalmalarına yarayacak basit ve pratik bir düşünceye sahiptiler. Buna göre onların kendilerine özgü bir düşünce sistemleri yoktu. Ancak, tabii ve sosyal şartların etkisiyle yavaş yavaş gelişim göstermişti.

Genellikle felsefi bir düşünce, bir milletin kendi aslı varlığını ortaya koymasına engel olan yeni problemlerin görünüp, kendi varoluşunda köklü bir değişime zorlandığı ortamda ortaya çıkar. İslâm, Arapların hayatında kullanılmakta olan birçok düşünsel ve ahlakî tavırları geçersiz kıldığında, bu tamamen farklı ilke ve değerler yerine, kendine ait olanları koymak üzere meşrû kabul edilen şeylerin bir kısmını yasaklayıp, aynı şekilde kendisine kadar reddedilmiş bazı davranış ve tutumlara da izin vermek suretiyle Arap hayat tarzı ve düşünme biçimini baştan aşağı tartışma konusu yaptı.⁴ Dahası, Arapların çoğunluğunun, kafalarında o denli canlandırdığı maddî bir ilah gibi hâkim olan inanç, yerini tek ve soyut olarak ortaya konmuş tek bir Tanrı inancına bırakmak üzere reddedilmiş oldu. Aynı şekilde İslâm, Araplardaki toplumsal ve millî bağları, kan ve kabileyeye dayalı koyu dayanışma anlayışından, dil ve inanç ilişkileri üzerine kurulu üstün bir medeniyet seviyesine geçmek suretiyle desteklemiş oldu.

İslâm, yeni bir düşünce sistemini kolayca kabul etmeye hazır bir toprak üzerinde ortaya çıktı. Çevrelerine göre Arapların durumu ve komşu halklarla sürdürdükleri ilişkiler, tamamen pek yakın bir değişikliği haber veriyordu. İslâm geldi ve bununla birlikte gelen bu değişiklik, câhiliye mirasından tam bir el etek çekme anlamına gelmeksizin gerçekleşmiş oldu. Geleneksel düşünme alışkanlıkları ile vahyedilmiş mesaj arasındaki çatışma zihinlerde bir sarsıntı meydana getirdi; bu öyle bir sarsıntı oldu ki, onları apaçık gözüken düşüncelere karşı soru sormaya sürükledi.

² Kur'an-ı Kerim, XXXIX/9; XVI/44; LXXXVI/5; II/164.

^{*} Peygamberimiz için kullanılan "Hz." sıfatları tarafımızdan eklenmiştir.

³ İbn Mâce, *Sünen, Mukaddime*, Bâb: 17, Hadis: 233, Neşr. Fuad Abdülbaki, 1952; Buhari, *Sahih*, Leiden, 1862, *Kitabü'l-ilm*, s. 33, 37; Ebu Davud, *Sünen, Kitabü'l-ilm*, Bâb: 1.

⁴ Kur'an-ı Kerim, VI/164; V/50; Ebu Davud, *Sünen, Kitabü'd-diyât*, Bâb: I-II.

Var olan diğer dinlerle birlikte sürdürmek zorunda olduğu polemikte İslâm, ak-
lî delillendirme üzerine kurulu tartışma ve düşünme biçimi ortaya koymak zorunda
kaldı. Bunun ilk örnekleri Kur'ân'da bulunmaktadır.⁵ Sonradan bu, alabildiğine geniş-
ledi ve kelâmcılar tarafından muhaliflerine karşı tartışmalarda kullanılır oldu. Nitekim
Peygamberin insanları öğrenmeye ve düşünmeye teşvik etmesinin amacı da budur
zaten: "Akli olmayanın dini de yoktur."

Demek ki Araplarda ortaya çıkan dînî düşüncenin ilk temelleri üç basamaklı-
dır. Câhiliyede Araplar ilk tanrı, yani diğer tanrılar arasında tek bir tanrı kavramını ve
kendilerine asla yabancı olmayan yaratıcı tanrı düşüncesini muhafaza ediyorlardı.
Onlar kelimenin felsefî anlamıyla ateist değildiler. Fakat İslâmî anlayışa göre dinsiz
idiler. Kur'ân'da onlar, câhiliye inançlarını savunanlara karşı yapılması gerekli tartış-
manın içine çekilmişlerdi. Nihayet Kur'ân aynı şekilde Müslümanlara, diğer dinlerden
gelen saldırılara karşı koyabilmeleri ve tartışabilmelerine elverişli delilleri de sunu-
yordu. Bu dinlere karşı İslâm'ın teolojik ve felsefî görüşü, savunmacı ve çekişmeci bir
görünümde kaldı.

Arap nüfûzu Mısır, Suriye, Filistin, Mezopotamya ve İran'a dek yayıldığında
Müslümanların diğer dinlere mensup olanlara karşı savunması, yeni bir görünüm arz
etti. Yarımada'daki Yahudiler ve Arap Hıristiyanlarının basit bir kültüre sahip olmalarına
karşın⁶ fethedilmiş bölgelerde ikamet edenler, felsefî ve teolojik başka türlü
zengin bir silaha sahiptiler. Araplar, karşıtlarıyla onların sahip oldukları silahı kullanarak
tartışmak amacıyla felsefe öğrenmeye yönelmek durumunda kaldılar.

Arap toplumu, henüz tam oluşmamış, ama değişmeye elverişli bir düşünce
biçimini donanımlı akli düşünce üzerine kurulu felsefî düşünce biçiminden ayıran
büyük adımı atmıştır. Bundan böyle Arap toplumuna, akli yoldaki gelişmesini takip
etmek için büyük imkânlar, daha sonra da eksik olmamıştır.

KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU

Kelâm, İslâmî düşüncede tasavvura dayalı ilimlerden birisidir ve ona İslâm fel-
sefesi nitelemesi yapmak da mümkündür.

İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin bir başkalaşımı olarak ele alınabilir. Buna
göre vahye dayalı bir dinin hâkimiyetindeki medeniyet tarafından Yunan felsefesi
yeniden ele alınıp, düzenlenmiş olmaktadır. Fakat aynı zamanda İslâm felsefesini,
kendi dahilî mantığına göre, kendine ait akli önermeleri içinde, özellikle kendinden
önce gelen veya bulunmuş olanların etkisiyle oluşan farklı düşünce sistemlerinden
nakledilenler de ihmal edilmeksizin incelemek mümkündür. Zaten İslâm düşüncesinin
gelişimi bu nakiller tarafından sağlanmıştır.

Kelâm, hızlı bir değişimin var olduğu insanî bir ortamda doğdu ve kendi temel
kaynaklarından, Müslüman topluma damgasını vuran olaylara cevap verme giri-
şimi oldu. Böylece kelâm, düşünsel, sosyal ve politik alanlarda Müslüman bireyi
belirleyen şartlar tarafından belirlenmiş oldu. Esasen İslâm, bu dünyayı öbür dünya-
dan kesin olarak ayırmayan bir dindir; tek bir Allah ve aynı zamanda tek bir din, hem
dünyayı hem âhireti düzenlemektedir. O halde, İslâmî düşüncenin gelişimindeki ilk
yönelişleri anlamak için daha önceki büyük (hak) dinlerin tabileri ile günlük karşılaştı-

⁵ Kur'ân-ı Kerim, XXI/26, 63, 65, 68, 104; V/14-18, 116; XIX/88; VI/76-81; III/59.

⁶ Taha Hüseyin, *Fi'l-âdâbi'l-câhili*, 9. Baskı, Kahire, s. 71.

maların hâkim olduğu İslâm'ın ve dînî atmosferin ilk zamanlarında cereyan eden siyasî olayları her defasında ele alıp incelemek gerekmektedir.

Araplar, kısa bir süre içinde ahlakî ve fikrî kişiliklerini temelde yeniden söz konusu eden kabaca iki temel olgu ile karşılaşmış oldular. Onlar tek tanrılı ve diğer insanlar arasında yaymaya mecbur oldukları dinin vahyedilmiş gerçeklerini kendi hayatlarına aldılar. Üstelik kültürel ve daha önceki dinler bakımından zengin ve mesajlarını kabule hiç yanaşmayan diğer milletlerin karşısına kendilerini yerleştirmiş oldular. Gönüllerinde vahye muhatap olmuş ve tamamlanmış bir dinin var olması, Araplarda güçlü bir sarsıntıya ve soru sorma arzusuna yol açtı. Araştırmak istedikleri gerçeklikler kendilerine açılmış, yararlanmak istedikleri ihtimaller kendilerine sunulmuştu.

Oldukça eski kültür ve dinlerle karşılaşmaları Araplarda, belli bir dereceye kadar aşağılık duygusunu harekete geçirip, hayranlıkla karışık bir merakı ortaya çıkardı. Onlar kendi uygarlıklarına bakarak bazen savunma, bazen de karşı atak durumunda oldular, genellikle de taklitçi kaldılar. Kendilerine sorulan yeni problemlere cevap bulmak için, yeni dinlerine başvurmayı zorunlu gördüler. Onların, kendilerine sunulan yeni modellere karşı direnme gücünü elde etmeyi arzuladıkları şey, bu dinin içinde bulunmaktadır. Fakat bunun için onların, derinlemesine bir araştırma ve sistemlerini oldukça sağlam bir şekilde kurmaları gerekiyordu. Şu taktirde kelâm ilmi, sadece Kur'ân üzerinde düşünmekten doğmuş bir İslâmî ilim değildir. Kelâm, başlangıcından beri Kur'ân'ın dışında kalan deliller ve düşünce nakillerini hesaba katmak zorunda kalmıştır. Ama bu, karşıtların yanlışlarını ortaya koymak için yapılmıştır. Delil getirme ve tartışmanın açık etki alanında bulunan aşağılık duygusu, daha sonraları, dînî bilimlerdeki bazı âlimleri Yunan felsefesini incelemeye itti. Bu âlimler Yunan felsefesinin, karşıtlarının silahı olduğunu biliyorlar, savunma ve cevap verme amacıyla kendilerinde bulunmayan araçları Yunan felsefesinde bulmayı umuyorlardı. Karşıtlarının, Kur'ân'ın doğruluğuna inanmaları ve bir şeyin yine kendisi tarafından ispatlanmasının imkânsızlığından dolayı, İslâm inancını kurmak için yine Kur'ân'a dönmek yetersiz kalıyordu. Onlar, muhaliflerini Kur'ân'a inanmaya götüreceği araçları bulmaya mecburdular ve bu araçlara da muhalifler sahipti.

Arap düşünür elitlerini ilgilendiren merak, hayrete düşme ve soru sorma, her felsefî düşüncenin menşesinde bulunan yaklaşımlardır. Bu felsefî İslâmî düşüncenin peşini takip ederek bunu araştırıp dikkate alanlar Mu'tezile olmuştur. Arap düşünce tarihinde en özgürlükçü olarak şöhret bulan bu ekol, kelâm ilminin gerçek müjdecileridir.

Kelâm ilmi bir İslâm felsefesi sayılabilir mi? Veya daha basit olarak Arap aklının (düşüncesinin) beklediği bir felsefe midir? Çoğu sorularına ve problemlerine uygun bir cevap verme şayet felsefenin fonksiyonları arasında ise -ki öyledir- toplumda yaygın olarak bulunan ya da halkın bilincine yerleşmiş olan inançları aklî düzeyde ele almak veya yeniden kurmak felsefe sayesinde mümkündür. O halde bizzat kelâm ilmi de bir felsefedir. Gerçekten de kelâm ilmi, ısrarla ortaya konulan sorulara cevap bulup, onu ileri sürdü. Veya Emevî dönemiyle Abbasî döneminin başında ortaya çıkmış entelektüel problemlere çözümler bulmayı denedi. Ayrıca kelâm ilmi, Müslümanların zihninde epeyce karışıklığa yol açan inançları yeniden ele alma teşebbüsünde de bulundu.

Verdiği cevaplar ve sunduğu çözümlerle kelâm ilmi, daha işin başında dinin asıllarının bir felsefesi veya çok güçlü bir dînî akım olarak ortaya çıkıyordu. Fakat

onun faaliyet alanı, düşünsel, sosyal ve politik bir takım uzmanlık alanlarını içinde barındırıyordu. Kelâm, yeni bir toplumun her bireyini ilgilendiren tüm bu durumlarda olduğu gibi, toplumun duyarlılığını tedirgin eden her konuyu da ele alıp inceliyordu. Kelâmın dînî görünümü, onun dinin her alanında icra ettiği tesirden ileri geliyordu.

Kelâm ilmi, bir taraftan dînî işlerde aklın müdahalesini kabul etmeyen zühde dayalı akıma karşı mücadele ediyordu, diğer taraftan da öbür dinlerin tâbilerine, diğer taraftan da bizzat Müslümanların içlerinde ortaya çıkan bir takım dînî akımlara karşı uğraşım veriyordu. Bu da Mu'tezile'nin gerçekleştirmeyi denediği oldukça hassas ve önemli bir iş idi. İlk zamanlardaki girişimlerinde başarılı oldular, devamında ise oldukça ağır bir yükün altında başarısızlığa mahkûm oldular. Git gide çabalarını kendilerine karşı olan Müslümanlarla tartışma şeklinde sınırlandırma eğiliminde oldular. Aynı zamanda o dönemin şartlarıyla tamamen kopuk bir sorunsalın ve Yunan felsefesinin içine artar bir şekilde daldılar. Bununla birlikte onların entelektüel faaliyetleri ve düşünce tarzlarının diğer eğilimler üzerindeki etkileri, dünyanın bu kısmında otantik bir İslâmî Arap felsefesi için teşvik edici adım olmuşlardır.

Yeni doğan İslâmî Arap toplumunun karşısına çıkan ve kelâm ilminin doğuşuna neden olan etkiyi doğuran problemler arasında hilâfet mirasının teorik ve pratik boyutu birinci sırayı işgal etmektedir. Dönemin atmosferi dinden etkilenmişti ve politika ile din arasında ideolojik bir sınır yoktu; bu ikisi aralarında bir kaynaşma olduğu için Hz. Muhammed'in bizzat kendi kişiliğinde bu birliktelik mevcuttu. Her grup kendi görüşünü desteklemek için Kur'ân ve sünneti delil getiriyordu. Şayet Kur'ân'ın anlaşılması güç olursa, bu ayetlerin yorumlanması gerekiyordu. Sünnette açık bir husus yoksa, ortamı buldukça Peygamberin yeni sözleri ortaya çıkıyordu.

Kelâmın cevap verme girişiminde bulunduğu diğer problemler, kişiye ait özellik arz etmektedir ve bu problemler insanın varlığının sonu üzerine cereyan eden soruyu ve önceden belirlenmiş bir kader ile her şeyi yapabilme gücünde olan ilâhî iradeye bakarak insan fiilinin özgürlük derecesini ele almaktadır. Bu soru türü, inananlar arasındaki ileri düşünceli kişilerin kaygılarını, kişinin kıyamet günü ve kendisiyle Tanrı arasındaki ilişkilerle ilgili kaygısını gidermesi için cevap verme ya da cevap unsunu taşımak üzere her dinin çağrıda bulunduğu soru tarzıdır. Ancak insanın Tanrı karşısındaki özgürlüğüne dair soyut ve kendi başına olan bu problem, ilk başlardan beri Müslümanlar nezdinde politik bir görünüm aldı. Otoritelere karşı olanlar genellikle tercihlerini insanın özgürlüğünden yana koydular; aynı otoritelere boyun eğip itaat edenler ise Tanrının zamanla kayıtlı olmayan mutlak gücü tarafından bu özgürlüğün sınırlandırıldığı görüşüne meyiltiler. Her iki grup ta ihtilâflarında dînî delilleri kullandılar.

Biz, fetihlerin, fethedilen halkların dînî inançlarıyla İslâm öğretisinin birbiriyle yüzleşmesine yol açtığını görmekteyiz. Bu yüzleşme, sadece dışarıdan olmadı; İslâma girerek dinlerini değiştirmiş olan diğer dinlerin inananları sayesinde İslâmın bizzat kendi içinde de bu yüzleşme gerçekleştirdi. Bu muhtediler, eski kültürel ortamlarında ele alma fırsatını buldukları problemleri tekrar canlandırdılar. Kader problemi, ilâhî fiilin yaratılması meselesi, ilâhî sıfatların durumu meselesi gibi Arabistan'daki ilk Müslümanların ele almadıkları problemleri tartışmaya açtılar.⁷

⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 3. Baskı, Kahire, 1935, s. 233.

Daha yukarıda ortaya konan soruya tekrar dönecek olursak kelâm, sadece Kur'ân ve sünnetten doğan bir bilim midir? Yoksa, aksine, Tek tannıcı (monoteist) ve doğuya özgü bir model içinde yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş Yunan düşüncesinin bir büyük değişiminden mi ibarettir? Cevap, her ikisinin de ilgisinin olduğu şeklindedir. Kelâm, yeni doğan İslâm'a meydan okuyan tehditlere karşı mantıklı bir çözüm üretmek için hem müşterek, hem de kişisel bir girişim olmuştur. Bu meydan okumalar şunlardır: Daha eski medeniyetlerin ve dinlerin İslâm'a yönelttikleri kültürel meydan okuyuş; henüz kabile anlayışının çok yakınlarındaki Araplara dayalı gelişiminde imparatorluğun komuta birliğini tehdit eden politik meydan okuyuş; Tanrının mutlak gücünü ve insanın hürriyetini aynı anda ortaya koymak suretiyle kural koyan bir dinin entelektüel meydan okuyuşu. Bu meydan okumalara cevap vermek için kelâm, vahye ve sünnete dayandı. Fakat, savunmacı çalışmalarını desteklemek ve güçlendirmek için akfî düşünme biçimini ve Yunan cedeline dayalı tüm katkıları kullandı.

MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

İlk siyasî-dînî mezhepler, kelâmın henüz sağlam ve iyice yerleşmiş düşünsel bir disiplin olmadığı bir zamanda ortaya çıktı. Dolayısıyla belirli bir metot ortaya koymuş değildi. Ortaya çıkan siyasî-dînî mezhepler de kesin olarak oturmuş bir doktrine, düşünce adamlarına, yeni mezhepler oluşturmak üzere birbirlerinden ayrılmış olsalar da derli toplu temellere sahip değillerdi. Öyleyse çağını yaşayan kelâmın sürekli gelişim göstermesi, böyle düşünsel ve politik bir dünyada olmuştur.

Diğer taraftan İslâm'ı bölen diğer mezhepler, müminler topluluğundan ayrıldılar veya birileri diğerlerine karşı ayrılıklarını dile getirmede dînî bir anlatıma başvurmuş da olsalar temelde siyasî sorunlar yüzünden birbirlerinden farklı olmuşlardır. Mürcie'nin, Şia'nın, Hâricîlerin ortaya çıkışları böyledir. Daha geç ortaya çıkan mezhepler ise farklılıklarını teolojik ayrılıklar üzerine kurmuşlardır: Eş'arîlerin, Matürîdîlerin ve bir dereceye kadar Mu'tezile'nin durumu böyledir.

(Hz.) Muhammed'in mirasının siyasî boyutlu sorunu bir başka deyişle halifenin belirleniş biçimi sorunu Arapları çok erken böldü. Bazıları halifenin, (Hz.) Muhammed'in akrabaları içinden seçilmesinin zorunlu olduğunu düşünüyorlardı; diğerleri onunla Medine'ye hicret etmiş olanlar arasından seçilme zorunluluğunu öne sürüyorlardı; bir başka grup ise halifenin, (Hz.) Muhammed'in gönderildiği Hâşimî ailesi içinden seçilmesini istiyorlardı. Çoğunluğa göre (Hz.) Muhammed, halefini belirlemeden vefat etmişti. Diğerlerine göre ise o, damadı Ali'yi seçmişti. Öte yandan Ali, aile bağlarıyla Peygambere iki yandan bağlı olduğuna göre halifeliği yürütmeye en nitelikli kişi olarak görünüyordu. Bu grubun, Peygamberin isim vererek Ali'yi halifesi olarak belirlediğini veya tercihini, kendisinde gördüğü yeteneklerden dolayı Ali lehinde kullandığını ispat etmeye ihtiyaçları vardı. Sonuçta durum açıklığa kavuşmadı ve öfkeler, Halife Osman'ın iktidarının sonunda patlak verdi. Hakkaniyete saygı duyulmamış ve Ali'nin mağdur edilmiş olduğu bilinci gitgide artıyordu. Eleştiriler koyu bir tarafgirlikle Osman'ın saygınlık ve itibar kazandırdığı Ümeyye oğullarına karşı sert bir tarzda yapılıyordu. Peygamber ve önceki halifeler döneminde yoğunluğu azalmış olan kabile savaşları şiddetli bir tarzda yeniden başladı.

Osman'ın ölümüyle birlikte halifelik Ali'ye emanet edildi. Fakat onunla Emevî hanedanının lideri ve Suriye valisi Muaviye arasında çekişmeler baş gösterdi. Nitekim savaştilar, sonra da hakemliğe başvurdular. Ali'nin bazı taraftarları hakemlik ilkesini

kabul etmediler. Ona karşı ayaklandılar ve savaştılar. Bir grup Müslüman, halifelik seçimini kabul etmedi ve her şeyi Allah'a bırakarak, savaşçılar arasında bir kenarda bekledi.

Diğerleri ise, ilk döneme ait dînî anlayışa ve sağduyuya teslim olarak tüm görüş ve delillere karşı oldular. Bu problem, neden olduğu savaşlarla birlikte İslâm toplumunda daha pek çok soruyu da beraberinde getirdi. Özellikle kader konusunda; kader önceden belirlenmiş miydi? Kişi, iradesiyle değişiklik yapmaya hiçbir şekilde güç yetiremiyor muydu? Veya aksine kişi, kendi kaderi üzerinde bir etkiye sahip miydi? Bizzat kendisi karar vermeye güç yetiriyor muydu? Doğru veya doğru görünümü dînî deliller üzerine kurulu çözüm veya düşüncelerin farklı olduğu dînî ve politik sorunsallık işte burada yatmaktadır. Bu düşünceler daha sonra açıklığa kavuştu ve birbirinden bağımsız grupları ortaya çıkardı. Bu gruplar da yavaş yavaş teorik görüşlerin dînî durumlarını incelemeye koyuldular.

Ali'nin şahsına destek, taraftarları nezdinde ona ve soyuna karşı derin bir dînî hayranlığa varan sevgiyle birlikte yepyeni bir görünüme büründü. Bunlara "Şiîler" adı verildi. Bazıları ılımlı olmakla birlikte, bazıları da oldukça fanatik bir çok değişik gruplara hızlı bir şekilde bölünüp çoğaldılar.

HÂRİCÎLER

Ali'nin ilk taraftarları arasında bir grup hakemlik düşüncesini kökten reddetti, onlar bu hususta bir ön kabule dayandılar. Haklı olarak onlar, Peygamber ile halifelik arasındaki mevcut sınırlı bir akrabalığın halifelik için gerekli olmadığını düşünüyorlardı. Doğru yolu terk etmiş imamın iktidardan düşürülmesine (hal' edilmesine) çağırıyorlardı. Hâricîler câhiliyede oldukça geçerli olan bedevî zihniyetine, tüm dış etkenlerden uzak halis Arap düşüncesine örnektiler. Bunlarda ilk bakışta sağlıklı görünen bir düşünce tarzı mevcuttu. Fakat bu düşünce tarzı derinlikten, terübeden ve siyasî düşünceden yoksundu. Onlar, tıpkı câhiliye Arapları gibi, düşünceden daha çok hitabet (belâğat)e, derinlikten ziyade şekle karşı duyarlı idiler.

Onların, Ali'nin iktidar ve meşruiyetiyle ilgili üzerine dayandıkları ön kabul, hakemliği kabul ettiği için Ali'ye karşı ayaklandıklarında ifade ettikleri gibi sağlamdı: Halife kendisiyle basit bir vali arasındaki hakemliği yasal olarak (şer'an) nasıl kabul edebiliyordu; valinin iktidar meşruiyetine dayanak olan bir hakemliği..? Bu da onların gözünde, halifenin kendi iktidarının meşruiyetinden şüphe duyduğu anlamına geliyordu. Onların hilâfet görüşlerine, kelimenin güncel anlamıyla hemen hemen demokrasi nitelemesi yapmak mümkündü. Ümmetin her bireyi, yerine getirmeye kabiliyetli olduğu andan itibaren bu sorumluluğu istemede hak sahibi idi. Fakat pratikte onların politik faaliyetleri savunulamaz denli kötü, düşünce özgürlüğü ve demokrasiye geçiş yapmaya izin vermekten çok uzaktı idi. Sağduyu yokluklarını, Ali'yi öldürmeyi tasarlayıp politik cinayet yolunu açarak ortaya çıkardılar. Tecrübesizlikleri, içlerinden bazılarının, ümmetin lidersiz de yapabileceğini açıkladıklarında ortaya çıktı. Onlar, belirli bir şahıs hakkında tercihte bulduklarını ilân etmiyorlardı. Sadece, kendi din anlayışlarına göre adaleti kurmayı çok istiyorlardı. Dolayısıyla onlar, herhangi bir kişiyi desteklemek için dini kullanmış olmaktan ötürü suçlanamazlar.

İnançlarında oldukça içten olan Hâricîler, iyiliği emretme ve kötülükten alı koyma prensibinin katı bir şekilde uygulanması taraftarı idiler. Onlar, Kur'ân'ın her türlü bâtînî yorumunu reddediyorlar ve zâhirî anlama uyuyorlardı. Onlar, Şiîlerin tam aksine takıyyeye yani iyilik amacıyla gizlenmeye asla başvuruyorlardı. Onlar gele-

neksel bedevî karakterini temsil ediyorlardı; doğru ve samimi, fakat çabuk kızan, sert ve yüzeysel, en küçük bir hatadan dolayı başkasını hemen küfürle suçlayan ve kararını süratle uygulamaya hazır bir yapı arz ediyorlardı.

MÜRCİE

İslâm'ın henüz ilk dönemlerinde, ardından sürükleyen, insanların zihninde kararsızlıklar yaratan, iyi ve suçlu görüntüsünü anlaşılmasız kılan, hem dindar hem de inançsız kişiler için bir gün lazım olacak hukuku karışık yapan politik olaylar dalgasında oldukça seçkin bir grup Müslüman, sahnenin önünde belirdi. Bunlar, karşıtlar arasında orta bir yolu tutarak tarafsızlık görüşünü seçmişlerdi; onların gözünde bu, izlenecek en iyi davranıştı. Herhangi birini suçlu gösterip mahkûm etmeyi veya onu küfürle itham etmeyi, onu Allah'ın yargılamasına bırakmak suretiyle reddediyorlardı. Bu kabullerin ardından onlar, amellerin imana leke sürmeyeceğini ilân ettiler. Bir kişi büyük de olsa bir günahı işlediğinden dolayı, kalbinin derinliğinde mümin olarak kaldığı sürece kafir olmaz. Zira hiç kimse, kimsenin kalbinde bulunan imanı önceden kestirmiş olamaz. Onun bilgisine ancak Allah sahiptir.

Böyle bir grubun varlığı politik ve ideolojik yönler bakımından uygun oldu. Öncelikle Mürcie'nin kendisi gerçek anlamıyla başarılı bir engel oluşturamasa da, aşırı giden Hâricîlere karşı koymak gerekiyordu.

İkinci olarak Emevîlerin, kendilerini düşmanlarının karşısına çıkaran çatışmada tarafsız bir tutumu benimseyen bir grubun varlığına çok ihtiyaçları vardı. Emevîler hasımları tarafından da suçlandıkları gibi, kendilerini gasp ediciler olarak hissetmekten de uzak değildiler.

O halde şöyle denilebilir: Şia, Hâricîlik ve Mürcie, dînî renge bürünmek zorunda olan sosyo-politik bir durumu yansıtmaktadırlar. Veya tam aksine şöyle de denilebilir: Bu doktrinler, sosyo-politik problemler vesilesiyle doğmuş dînî düşüncenin öne sürdüğü sorunlara cevap verme girişimi olarak ortaya çıkmışlardır.

MU'TEZİLE

Aynı çağda kökleri İslâm'ın ışığını yeniden yükselten entelektüel bir hareket doğuyordu. Bu hareket, İslâm toplumunun bazı fertleri arasında yayılan yeni fikirlere, karşı cevap vermek amacıyla olduğu kadar Müslümanlarla diğer din mensupları arasında cereyan eden tartışmalar vesilesiyle de büyüyüp gelişmiştir. İnsanlar, önemli yanlışlar yapıyorlardı ve sorumluluğu kaderin zorlamasına atıyorlardı. Durum böyleyken bazı kişiler de onlara karşı, kişinin tam bir fiil özgürlüğüne sahip olduğu için fiillerinin sorumluluğunu taşıdığı itirazını yapıyorlardı. Zira, aksi taktirde kişiye teklif edilen Allah'ın emirleri hiçbir anlam ifade etmeyecekti.

İhtilâflar genişleyip şiddetlendi ve zihinler, gerek nasslara gerek aklî delillere dayalı referans ve çözümler bulmaya koyuldu.

Kişinin özgürlüğünü savunanlar *Kaderiye* adını aldılar, karşıtları da *Cebriye*. Müslümanların, üzerinde konuşup tartışmak zorunda kaldıkları ilk teorik problem, kader konusu olmuştur. Fakat bu problem aynı zamanda siyasî alanı da içermekteydi. Gerçekte zorbalıkla suçlanmış hiçbir rejim -ki burada söz konusu olan Emevîlerdir- kişinin özgürlüğü ve kaderine hâkim olma kabiliyetinden yana açıklamaları, isteyerek kabul etmez. Bilâkis, böyle bir rejim insan özgürlüğünü ortadan kaldıran zorlayıcı bir kaderin arka plânında, yaptıklarını temize çıkarma ve devletin başında bulunmasına bir açıklık ve haklılık kazandırmış olmaktadır. Buna göre bu haklılık, ilâhî iradenin böyle dilemesinden kaynaklanmaktadır. Buna hiç kimse karşı çıkmamalıdır, zira hiç kimse Allah'ın iradesinden hiçbir şeyi değiştiremez. Öyleyse herkes bu

iktidara tevekkül içinde (kadere boyun eğmiş bir vaziyette) ve hiçbir karşı çıkışı olmaksızın katlanmalıdır.

Aynı zamanda bu dönemde, ilk Müslümanlara sorulmayan birtakım sorular Hıristiyan ve Yahudilerin dînî alandaki etkisiyle zihinleri meşgul etti.⁸ İlâhî sıfatlar problemi, Müslümanları iki eğilime böldü. Biri, sınırları belli ve bizzat mevcut (subûtî/pozitif) sıfatları Tanrıya kesinlikle isnâd eden Müşebbihe; diğeri de ilâhî varlıktan tüm gücüyle antropomorfizmi reddeden Muattıla. Aynı şekilde Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki ihtilâftan da söz etmek gerekir. Zira bu ihtilâf, Müslümanların fikrî ve siyasî tarihlerinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.

İslâm, Şam'da ilerleme göstermiş, kendini Yunan felsefesiyle donatmış Hıristiyanlıkla ilişki içerisinde olmuştur. Hıristiyanlar bir baskı dini olması hususunda İslâm'a kusur yüklüyorlardı. Yahudiler ise İslâm hakkında, Mücessime (/Müşebbihe) üzerinden bir etkiye sahip oldu ve bu görüş açısını destekleyen, kaynağı şüpheli hadisleri yerleştirmede etkili oldu.⁹

İlk Müslümanların zihinlerini meşgul eden bu farklı düşünceler, kelâmî bir mezhebin ortaya çıkışını kolaylaştırarak iyi ortaya konmuş düşüncelerin çıkmasıyla son buldu. Bu mezhep, bu düşünce cereyanında kendine uygun olan delilleri aldı ve araştırmayı en uç noktalara kadar genişletti. Bu mezhep, mevcut diğer mezhepleri de etkiledi.

Bir problem, bu çağın zihinlerini bölüyordu: büyük günah işleyen kişi mümin midir, kâfir midir? Vasil b. Ata, ihtilâfı sona erdirmek için bir orta yol, uzlaşma buldu: Büyük günah işleyen ne mümindir, ne kâfir; o, imanla küfür arasında orta bir yerde bulunan fasıktır. Kelime-i şehâdeti kabul ettiği içi kafir değildir. Ancak büyük günah işlediği için tam bir mümin de değildir.

Bununla birlikte bu problem Mu'tezile'nin ele aldığı tek problem değildir. Bu, sadece halifelikle ilgili ihtilâflara son vermek için sadece kendi hesaplarına bir girişimdi. Siyasî problemler, özellikle hilâfet problemi yatıştırdığında Vasil'in izleyicileri İslâm'ı tehdit eden oldukça önemli bir tehlikeye ilgi gösterdiler. Menşe' itibarıyla daha yeni Müslüman olanlar onların dikkatini çekti. Mühtedîler ikili bir rol icra ettiler. Bir taraftan daha önceki dinlerinden ileri gelen bir takım problemleri yeni dinlerine taşımak suretiyle bir İslâm kelâmının oluşumuna zemin hazırladılar.¹⁰ Diğer taraftan birçoğunun din değiştirmesi gerçek olmaktan ziyade görünüşte idi. Bunlar ara sıra İslâmî öğretilere karşı, bazı durumlarda iman esaslarını yıkma girişimine varan eleştirilerle saldırılarda bulunmaya başladılar. Vasil ve Mu'tezilî arkadaşları, onların bu saldırılarına karşı koymayı ve İslâm inancını savunmayı kendileri bir görev bildiler. Hıristiyanlığa bakarak İslâm'ın orijinalliğini göstermek için genel topluluktan ayrılan bir mezhep olarak Mu'tezilîler, Allah'ın mutlak birliği üzerine vurgu yaptılar. Onları Kur'ân'ın ezeliğini ve Hıristiyanların uknumlarıyla benzerliğe yol açabilecek kadim sıfatların varlığını ve başlangıçta var olan söz'ü (logos, kelâm) inkâr ederek onların bu saldırılarına karşı başarılı, etkili bir yol bulduklarını düşünüyorlardı.

Mu'tezilîler, akıl yolunu izlediler ve düşünüp taşınmadan en uç noktalara varıncaya kadar bu yola dalıverdiler. Akıl tarafından baştan çıkarılan Mu'tezile, konuyu tüm yönleriyle gösterme hedeflerinden dolayı aklın destekler gibi gözüktüğü her şeyi, bazen derinlemesine bir araştırma yapmadan veya delil getirdikleri bir şeyi enine boyuna incelemeyen daha ilk anda kabul edip benimseyen bir noktaya geldiler.

⁸ A.g.e., s. 252-254; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 7. Baskı, c. I, s. 69-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 42, 53, 154; Louis Gardet-Georges Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dini beyne'l-İslâm ve'l-Mesihîyye*, çev. Subhi es-Salih ve F. Cebr, Beyrut, 1967, s. 60.

⁹ Aynı yerler.

¹⁰ A. Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 232-233, 367-368.

Hatta kendilerine ait görüş açılarını kabul ediyorlar diye muhaliflerine karşı zulme varacak derecede katılaştılar.

Aceleci ve yüzeysel kararlar Mu'tezile'de, daha ilk zamanlarda insanın özgürlüğü ve fiillerinin yaratılış problemini ele aldıklarında kendini gösterdi. Onlar, kişinin kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ilân ettiler, bu hususta da problemin gerçekliğinin daha çok, kişinin kendi fiilini yönlendiren niyette ve bundan beklenen sonuçta olduğuna dikkat etmediler. Onlar, benzer düşüncesizliği dînî teşri' gelmeden önce aklın iyi ve kötü olan değeri belirlediğini ileri sürerek ortaya koydular: Akla doğru gelen şeyin, aynı şekilde bunda hiç bir değişiklik yapamayan Tanrı için de gerekli olduğunu kesin olarak ileri sürdüler.

Ne var ki, saygı uyandıran bir mezhep, bu görünümünden dolayı mahkûm edilmemelidir. Ancak, aklın mutlak gücüne hiçbir sınır ileri sürülmediğinde ve aklın eyleminin hiçbir eleştiriye konu olmadığına ortaya çıkan kesin bir sağduyu eksikliğini de belirtmek gerekmektedir. Mu'tezile, aynı zamanda kulun fiillerinin ölçüsünü, kelâmcıların, görülmeyeni analogi yoluyla görülene bakarak belirleme (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) tarzında tanımladıkları yöntemi, Tanrı'nın fiillerine de uygulamak suretiyle oldukça aşırı gittiler. Tüm bu düşünce tarzının gerçekte antropomorfizmi içermiş olmasına rağmen Mu'tezile, tüm gücüyle antropomorfizmi reddeden taraf olmuştur.

Kelâmî bir düzlemde, az sonra sunacağımız delilleri kullanarak onlara karşı bir muhalefetin içine girilmesi mümkündür. İyilik ve kötülüğün, adaletin ölçülerinin daha önceden var olması ve dînî teşri'den önce olması, hiçbir durumda bunların Tanrı'dan önce olmaları ve bunların Tanrı'ya gerekli olabilmesi anlamına gelmemektedir. Gerçekten de bu ölçüleri düzenleyen ve onları ortaya koyan akıl budur ve akıl, Tanrı'nın bir yaratmasıdır. Bundan dolayı bu ölçülerin bizzat kendileri, Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Öyleyse bu ölçüler, tüm dînî yasamadan önce bulunmalarına (dînî teşri'yi öncelemiş olmasına) rağmen Tanrı'ya zorla kabul ettirilmiş olamazlar. Bu şartlarda "şeyler, iyidirler, çünkü akıl onları güzel bulmuştur" önermesinin anlamı şöyle anlaşılabilir: "Şeyler, Tanrı kendilerini bu biçimde yaptığı için böyledirler." Bu farklı anlaşılma şu şekilde de ifade edilebilir: "Şeyler, dînî hüküm ile bu form altında kutsal kabul edilmiş (benimsenmiş) oldukları için iyidirler."

Esasen ortaya koyduğumuz bu istidlâl, aklın ve kişinin özgürlüğünü, iyi ve kötüyü belirlemede bağımsızlığını güvence altına almaktadır. Her şeyin Tanrı'ya dönmesinde olduğu gibi burada da Tanrı'nın gücüyle birlikte bir denge korunmuş olmaktadır. İyi oldukları için bazı fiilleri tavsiye, kötü oldukları için bazı fiilleri yasaklama, dînî teşri'in bildirdiği nasihat bu tür fiillerin kullarda belli sıfatların varlığını gerektirmesi, Tanrı'nın, kendini iradesi zorlanmış olarak görmesi anlamına gelmez. Son tahlilde iyi ve kötünün gerçekliği, bu uygun form altında hem alemlerin hem de aklın Rabbinin yaratmasına ve tabiat ile insanî akıl arasında var olması gereken derin ahenge yeniden kavuşturulmalıdır.

Tanrı, iyi olarak ortaya koyduğu şeyi, gösterdiği yasamasında karara bağlamakta ve aklın sayesinde biz onu, nasılsa öylece anlayabilmekteyiz. Bu, bizim, aklın güzel bulduğu basit bir olgudan dolayı bu yasaları Tanrı'ya zorla kabul ettirebileceğimiz anlamına gelmemektedir.

Diğer taraftan bu gelişim, kişinin mutlak bir kudrete bağlı olduğu ve Tanrı tarafından yaratılmış fiil ve aklının kendisine gösterdiği yola göre hareket ettiği sürece kendine hiçbir seçme özgürlüğünün verilmediği düşüncesine götürebilecekti. Mu'tezile'nin ivedilikle çözebileceklerine inanmış oldukları bir problemin karmaşıklık görünümü şimdilik bu kadardır.

Düşünceyi daha ileriye götürerek bir yandan kişinin özgür olduğunu, bu özgürlük durumunu hissettiği ve bildiğini söylemek mümkünken diğer yandan onun, fiilinin sadece akıl ve hiçbir dış zorlamaya boyun eğmeksizin kendi iradesi tarafından hazırlanmış olduğu bilinciyle fiilini işlediğini söylemek mümkündür. Kişi fiil işlediğin-

de hem özgür hem de mecburdur. O, aklının eğilimleri, fiili işlemeye sevk eden nedenleri ve tecrübesine göre fiili yaptığında bir yönden mükreh (zorlanmış)tır. Yine o, yaptığı fiili kendi iradesiyle yaptığının ve bundan başka bir fiili de işleyebileceğinin farkında olduğu sürece de özgürdür. Zira o, bu fiilin, gerçek anlamda kendi öz seçiminin sonucu olduğunu hissetmiştir.

Belli bir durum karşısında, kişinin sadece tek bir fiili gerçekleştirdiği olgusu, onun bu özgürlüğünü tehlikeye düşürmez. Kişinin özgürlüğü ve bağımsızlığıyla en çok ilgili olan muharrik güç akla yeniden dönelim. Kişinin kendisi için iyi ve kötü olanı belirleyen şüphesiz akıldır. Oysa ki dînî öğretiyeye göre akıl, Tanrı'nın bir vergisi ve eseridir. Şu halde akıl, kişiyi bir davranışa Tanrı onu istediği müddetçe itmiş olacaktır. O, Tanrı'nın ortaya koyduğu yargıya, iyi ve kötüye dayanacaktır. Güzel (hasen) ve çirkin (kabih), iyi ve kötü olan şeylerin hepsi Tanrı tarafından belirlenmiş, bunlar dînî teşri' ve akla ait olan iki kanal aracılığıyla kişinin ayırt etme yetisine yüklenmiştir. Buradaki dînî yasama, aklın belirlemesinin önüne geçmiş olmaktadır.

Şu taktirde ilâhî adaleti hak olarak niteliyoruz. Zira aklın kanunlarına uygun olduğu ortaya çıkmıştır. Temel ilkenin kendinde bulunduğu ilâhî akıl işte budur. O, karar verir ve düzenler; insanî akıl, ilâhî aklın karar verdiği şeyin uygulamasında kendi seçiminde tamamen özgür birisi olarak onu kabul eder ve benimser. İnsanî akıl, şayet onu uygulamazsa bizzat kendisinin hazırladığı cezaya layık olmuş olur; böylece adalet, kendi akli olmuş olur. Ona uygulanacak olan ceza, mantikî olarak kendi yasalarından ileri gelmektedir. Tüm olay, iyi olmayan bir fiilin yapılmasını onaylayan ve ona karar veren aklın tek ve küllî olması karşısında kişinin cezayı hak etmesi etrafında dönüp dolaşmaktadır; şayet olumlu fiil onun tarafından uygulanmışsa mükâfatını da alacaktır. Burada ne adaletsizlik, ne tutarsızlık, ne tam cebir, ne de tam bir özgürlük vardır. Vaktinden önce bir karar verme ve yargılama olgusu, ilahi adalet açısından bir çelişki gibi gözükse de, fiilin bizzat kul tarafından işlenişi belli başlı hiçbir anlaşılma- mazlığı içermemektedir.

Burada insanın kendi sorumluluğunu üzerine nasıl almış olduğu görülmektedir. O, aklın kendini cezaya götüren kanunlarını hiçe saymanın ne demek olduğunu iyi bilmektedir. Kişi bu kanunlara aykırı davranma hususunda tam bir özgürlüğe sahiptir, ama eyleminin de sonuçlarını üzerine almalıdır. O, ilk iş olarak kanunları kabul etmektedir ve bundan dolayı adaleti tanımakta, böylelikle bu kurallardan hareket ettiği için özgür olmakta ve kendi aklının telkinini alıp kabul etmektedir. Kişinin özgürlüğünün yerleşip kök saldığı ve aklın kurallarına aykırı davranma ihtimalinin yattığı yer de buradadır. Daha derin bir anlamda özgürlük ancak, bu aklın kurallarına uygun bir eylemde gerçekleşebilir, çünkü bu kurallar bizzat kişinin kendi aklından kaynaklanmaktadır. Üstelik kişi, aklın kurallarına uygun olan eylemlerinde ve Tanrı'nın kararlarına kendini bırakmasında bir huzur bulacaktır. Zira bunu doğrulayan da Tanrı'dır.

Buna göre Tanrı ve aklın karşılıklı işlevi üzerindeki düşüncelerinde Mu'tezililer, öyle görünüyor ki, yöntemlerini metotlu şüphe ve esaslı bir eleştiriye tabi tutmadan kararlarında acelecilik göstermişler ve önyargılı davranmışlardır. Daha derinleştirilmiş ve daha iyi plânlanmış bir araştırma ile yerine daima yenisi konabilecek hakikate yaklaşma girişimi ile yetinen felsefenin geleneksel tutumunun aksine Mu'tezililer, mutlak hakikati yakalayabileceklerine inanıyorlardı. Burada onlar, yetersizce hazırlanmış ancak, çıkan kargaşalar sebebiyle yerine yenisi konulması mümkün, hiçbir şeye taviz vermeyen bir düşünce türünün savunucusu oldular. Hiçbir eleştiriye hoşgörüle karşılamayan, eleştiriye dayanamayan tüm entelektüel sistemler gibi Mu'tezile de kırılğan ve tahammülsüz idi.

Mu'tezilî düşüncüyü kaplayan önyargılı ve hiçbir şeyden ödün vermeyen manzaraya rağmen akla dayalı iradesi, kişiye, vahyedilmiş hakikatin görüş açılarını iyice anlama ve derinleştirmede akla hiçbir ağırlık vermeyen diğer doktrinlerle mukayese edildiğinde çok olumlu bir görünüm kazandırmıştır. Tıpkı Ahmet Emin'in söylediği

gibi "akılın egemenliğini ve irade özgürlüğünü ileri sürmek ve hatta bu konuda ileri gitmiş olmak, bana göre karşıt görüşü aşırı derecede övmeye bakarak daha az bir yanlıştır."

Bunu izleyen bir yazıda az önce ortaya koyduğumuz durumu ve Matüridî ekolünün benimsediğine oldukça yakın bir tarzda, Tanrı ile akıl arasındaki ilişkiler probleminin çözümünü ele alacağız. Matüridî ekolü, Mu'tezile'nin başlattığı akılcı akımın içinde yer almaktadır. Eş'arî ise Cebriye ekolüne daha yakın bir duruşu benimsemiştir.

Genellikle kelâm ilmini benimsemeyenler, Mu'tezile'ye ve metinlerin aklî yorumuna karşı gelmektedirler. Bunlar, sadece literal (lafızcı) anlamı benimseyen ve nakli, sadece nakille yorumlayan yani sahih bir biçimde nakledilmiş metni, sahih olarak nakledilmiş diğer metinlerle veya sahih nakle eşit bir yorumla kabul eden Hanbelîler ile Selefîlerdir.

Hiç kuşkusuz, literalist dîni görüşün savunucuları tarafından –ki bunlara göre de akıl, tam bir eylem özgürlüğü içinde diğer alanlardaki bilimsel araştırmalardan yararlanabilir- akılcı düşünce için dinde bir hareket alanı bulmanın yasak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte felsefî olarak özellikle bu çağda tamamen ortaklaşa olmasa da araştırılacak konular vardı, en azından kelâmcıların zihinlerini meşgul eden konulara çok yakın konular vardı. Böyle bir yasağa karşı felsefe asla tahammül edemezdi. Öte yandan Hanbelî ve Selefîlerce felsefenin izlenecek bir amacının olmamasından dolayı bu şekilde bırakılmış olması da muhtemeldir.

Mu'tezilî düşüncenin etkisi tüm engellere rağmen devam edip yayıldı. Orijinal, tam ve İslâm mührü vurulu Arap'a ait felsefî bir düşünce Mu'tezilîler sayesinde gelişme fırsatı bulabilecekti. Gerçekten de kelâm ilmi ortaya çıktığı zaman tüm şartlar böyle bir düşünce sisteminin yayılmasına elverişliydi. Kindî, Fârâbî ve diğerleri tarafından kurulmuş olan entelektüel harekete gelince, bunu Araplara ait otantik bir İslâm felsefesi hareketi olarak nitelenebilir. İslâmî düşüncenin ilk gelişmelerinin aksine bu hareket, Arap entelektüel çevrelerini derinden etkileyen Yunan düşünce hareketinden doğmuştu. Bundan dolayı bu hareketin etkisi dar bir alanla sınırlı olmuştur ve toplumda büyük ölçüde yayılıp etkili olamamıştır. Bu felsefe, çağın problemlerine bir açıklama getirmemişti. Karşılaşılan durum, Müslümanların daha genel olarak doğuların Yunan felsefesine karşı elde ettikleri bir keşif ve bu felsefenin sindirilmesi girişimi olarak nitelenebilir. Ama tersine, ilk kelâmcıları ve Mu'tezilîleri harekete geçiren problemler, özellikle ilk ortaya çıkışları esnasında günlük sıkıntıları içindeki Arap toplumunu ilgilendiriyordu. Din hayatın tüm alanlarını kuşatıyordu ve öteki dünya ile bu dünya arasında kesin bir ayırım da yoktu.

ES'ARİLİK VE MATÜRİDİLİK

Daha sonraları Ebü'l-Hasen el-Eş'arî kendini gösterdi. O, Mu'tezile saflarından ayrılmış ve selefî düşünceyi savunacağını açıkça ilân ederek onların aleyhine dönmüş ve onlara meydan okumuştur. Bu çağda Mu'tezile'nin etkisi, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerine halku'l-Kur'ân konusu nedeniyle yaptıkları eziyetler (mihne) ve bunların görüşlerini benimseyenlerin son derece duyarlı davranmaları nedeniyle oldukça azdı.

Eş'arî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki tezlerini kabul ederek Hanbelîleri kendi görüşüne çekmeye çalıştı. Mu'tezile'ye ait düşünsel mirasın Şiîler tarafından yeniden ele alındığı sırada Eş'arî'nin görüşleri geleneksel Sünnîliğe hitap eden gruplardan biri haline geldi. Eş'arîlik, gerçekte yenilikçi bir düşünce getirmede. O, kendinden önce ele alınan inanç konularını eksiksiz olarak yeni bir form altında tekrar ele

aldı.¹¹ Eş'arî'nin katkıları araştırılırken onun, bir çok etkili delili kullanmaktan kaçındığı ya da kaygıyla karşıladığı görülebilir. Ancak o, Mu'tezile'nin aksine yeni bir şey getirmemiştir. Zira Mu'tezile ilk çıkışı itibarıyla otantik ve güçlü bir düşünceye sahipti. Onlar, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini kabul etmek suretiyle Aristo'nun üçüncü halin imkânsızlığı prensibini reddetmiş oldular. Aynı şekilde onlar, iki zıt teori arasında orta bir teoriyi; ilâhî özden sonra olup, sıfatlar anlamına gelen ve ne yokluğa ne de varlığa benzeyen ahvâl teorisini ileri sürdüler.

Eş'arî, Mu'tezile'nin aleyhine olarak ilân ettiği mücadeleye, açıkça ifade ederek işe başladığı doktrinine rağmen akla dayanan delilleri kullanmaktan tamamen vazgeçmemiştir. Basitçe o, bu doktrine olan itirazı en aza indirgemeye, her şeyden önce metnin lafzına ve buradan görünen anlama dayanmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Eş'arî ve ekolü, başlangıçta Hanbelîlerin sempatisini kazanmıştır. Sonra bu sempati, yavaş yavaş azaldı ve sonuçta Hanbelîlerin açık düşmanlığına dönüştü. Gerçekten de Eş'arîlerin sonraki gelenleri Mu'tezile ve Matürîdîlerin etkisi altında akfî delillere yeniden dönmüşler ve bundan dolayı Hanbelîler tarafından ağır eleştirilere uğramışlardır.

Eş'arî okulu genellikle İslâm dünyasının batı kısmında hâkim oldu.¹² Hiç kimse açıkça ona karşı gelmeye cesaret edemedi. Eş'arî okulu, Sünnî kelâmın alışılmış ifadesi haline gelmişti.

Eş'arî ile hemen hemen aynı zaman biriminde yaşayan Ebu Mansur el-Matürîdî, doğu illerinde Sünniliğe yardım etmeye girişti. Fakat Matürîdî, Hanefî usûlü üzerindeydi, yani Şâfiî olan Eş'arî'den akfî istidlâlleri kullanmaya daha fazla meyilli idi. Hanefîlerin çoğunluğu kelâmda Matürîdîliği benimsedi. O derecede ki, daha sonraları Matürîdîlik ve Hanefîlik aynı anlamda kullanıldı.

Matürîdîlik de Eş'arîlik gibi aralarında önemli farklılıklar olmasına rağmen sünnî kelâmın temsil ettiğini ileri sürdü. Matürîdîlik akla daha fazla dayanmaktadır ve Eş'arîlikten daha çok Mu'tezilî öğretiyeye yaklaşmaktadır. Gelecek makalemizde bu farklılıkları ve her ekolün diğerine nazaran kendi konumunu detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Eş'arîler zamanla, artan bir şekilde akla başvurmaya başladılar. Bu durum, önce Kâdî Bâkılânî, sonra da Cüveynî aracılığıyla gerçekleşti. Bu dönemde felsefe, özellikle Aristo mantığı kelâma girdi.¹³ Yunan tarzı felsefenin kelâm ilminde kullanılışı özellikle Gazzâlî ile gelişim gösterdi. Bunun ardından kelâmcılar tezlerini dayandırmak için Aristo mantığına çekinmeden başvurdu- lar. Daha önceki kelâmcılar, fukahânın yöntemine yakın, kendilerine özgü bir mantık kullanmışlardır. Onlar konuşmaya dayalı delillere daha fazla dayanıyorlardı. Çünkü fukahâ, ispat edilip ortaya konmuş şeyden ziyade düşünceye daha fazla önem veriyordu. Onlar farklı aşınların dışlanması hususuna da pek itibar etmiyorlardı. Analoji yoluyla yaptıkları gâibin şâhide kıyas edilmesi şeklinde kıyas, onlar için kesin bilgi arz ediyordu. Gazzâlî sonrası işler değişti ve Aristocu kıyas, delil getirmede doğruluğun ölçütü oldu. Mantık, artık sadece felsefeye özgü bir şey değildi. Mantığın kabulüyle birlikte delilin batıl oluşu, medlûlün bâtil oluşu anlamına gelmeyecektir.¹⁴

Şaşırtıcı olan durum, kelâma mantığı girdiren Gazzâlî'nin, Eş'arîlerin ileri gelenlerinden biri olmasıydı. Filozoflara karşı ileri sürdüğü eleştirilere rağmen kendisi de onlardan biriydi. Fakat o, dinin özünü ilgilendiren meselelerde ve metafizik problemlerde aklın müdahalesine bir son vermek istiyordu.

¹¹ Makrizî, *Hitat*, c. IV, s. 484.

¹² Aynı yer.

¹³ Gardet-Anawati, *el-Fikru'd-dînî*, c. I, s. 281.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, s. 326, 326; Gardet-Anawati, *el-Fikru'd-dînî*, c. I, s. 128.

Gazzâlî'den sonra bir taraftan mantık ve felsefenin etkisi, diğer taraftan kelâmın etkisi o derece yoğunlaştı ki, daha sonra gelen kelâmcılar eserlerinin büyük bir kısmını bilgi, bilginin eleştirisi ve ilimde yakîne ulaşma derecelerini araştırmaya hasretmişlerdir.

Bu yüzden kelâm ilmi, tek başına meşrû bir felsefe olarak telakkî edildi. Özellikle tüm aklî ilimleri kendi içinde bir araya getirmek için gösterdiği çabadan sonra kelâmın temel görevi, dînî akîdeleri savunma, bunu derinleştirme ve yabancı unsurları reddetme bağlamında değişmiş oldu. Kelâm, otantik ve orijinal felsefe eğiliminden uzaklaştı; İslâmî problematikle iç içe girmiş Yunan felsefesi konularına fazlaca dalmaya başladı. Bazı kelâmcılar, literalist bir tutumla ortaya koydukları inanç esasları konusunda felsefî düşüncenin öncüllerinden yararlandılar. Onlar, inanç esaslarını savunma ve derinleştirmekle yetinselerdi, her defasında hem felsefe hem kelâma yaranı olmayan bu karışıma göre daha verimli olmuş olacaktı.

Daha sonra kelâm, katı ve donuk izah tarzları, dar metotlara göre ele alınmış ve tekrarlanıp duran bölümleriyle git gide işlevsiz kaldı. Kelâm kitapları, hep aynı problemleri ele alarak ve onlara hep aynı cevapları vererek birbirine benzemeye başladı. Oysa bu problemler, müminlerin gerçek sıkıntılarına uygun düşmüyorlardı. Kelâm ilmi, günlük hayata ilişkin gerçeklerden uzaklaşıyordu. O artık, ne çağın ihtiyaçlarına, ne de anlamlı ve yerinde sorulara cevap verebiliyordu.

Kısaca şöyle söylenebilir: İslâm kelâmı, ilk zamanlarında çağın ve ortamın, otantik ve orijinal felsefî açıklamasını yapmak için gerekli imkânı kendi içinde taşıyordu. Bu imkânlar, Batı felsefesi tarafından bastırılmadıkça kelâmın gelişiminin tüm aşamalarında görülmüştür. Fakat olmuş bitmiş olan bu şey, sonuçta heterojen bir karışım oldu ve kelâm, izlemesi gereken yoldan ayrıldı. O, felsefe, mantık, fıkıh gibi aklî ve dînî tüm disiplinleri ilgi alanına kattı.¹⁵ Hepsinden bahsetmeyi isteyerek o, bunların hepsini kaybetti ve kendisi de kayboldu.

¹⁵ bk. Mesela, Saduddin Taftazanî, *Kitabu şerhi'l-akâid en-Nesefiyye*, Damas, 1974.