

## İSLAM KELAMI'NİN BAŞLANGICI\*

Josef Van Ess

Terc. Prof.Dr.Şaban Ali Düzgün

Kelam (Teoloji), İslam'da, Hıristiyanlıktaki kadar, temel bir olgu değildir. Müslümanların Orta Çağdaki eğitim sistemi fıkıh ve hadiste yoğunlaşmıştı; medrese ve camiler Kelam değil Fıkıh kürsülerine sahipti. İlk haclı seferlerinden bir kaç yıl önce vezir Nizamülmülk tarafından kurulan vakıf üniversitesi niteliğindeki meşhur Nizamiye medresesi bile, Eş'ari kelamının bir zaferi olacak şekilde o ana kadar süregelen eğilimin aksi bir yön tutmuş gibi görünse de, bu durumu değiştirecek kadar fazla bir katkı sağlayamamıştır.<sup>1</sup> Ve günümüzde çağdaş dünyanın taleplerini karşılamaya çalıştığında İslam, yeni felsefi ve Kelami nosyonları kullanarak bir katkı koymanın yerine, eskiden tamamen dinin yönlendirdiği bir toplumun hukuki problemlerine yeni yorumlar getirmeye çalışmak suretiyle bu eğilimini devam ettirmektedir. Bununla birlikte, Batılı müsteşrikler kendi değer sistemlerini göz önünde bulundurarak, Müslümanların "Düşünce Tarihlerini-Geistesgeschichte" bir fıkıh tarihi değil de Kelam ve Felsefe tarihi olarak ele alırlar.

Fakat, özel kabullerimizi değiştirmek istemiyorsak en azından bu kabullerimizi haklı gösterecek gerekçelere sahip olmalıyız. Bu konuyla ilgili elimizdeki malzememiz, entelektüel yaşamın henüz tam anlamıyla kurumsallaşmadığı İslam'ın ilk dönemlerinde, Kelamın insanların zihinlerini cezbedtiğini göstermektedir. Fıkhi ön kabülleri hakkında çok az şey bildiğimiz kelamcılar yeni kurulan başkent Bağdat'da ilk dönemlerinde Abbasi sarayında önemli rol oynadılar. Çok geçmeden, özellikle de fıkıh konusundaki fikir ayrılıkları idarenin takibatını gerektirmediği için, fıkıhın daha güvenli bir bilim dalı olarak görüldüğü hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında, idarenin başlattığı takibattan (mihne olayları) sonra, otokratik, istibdatçı entelektüellerin tehlikeli bir oyun olarak algıladıkları Kelam gittikçe gölgelenmeye başladı.

Avrupa'da İslam'a dair şu ana kadar yapılan araştırmaların o kadar da anlamsız olmadığını tesbit ettikten sonra, yazımızın başlığını oluştururken de ima etmeye çalıştığımız Batı bilimine ait ikinci bir hükmü ortaya koyabiliriz: başlangıçlar her zaman sondan daha ilginç ve önemlidir; Pre-Sokratikler, Plotinus'tan daha cezbedici, Giotto, Titian'dan daha motive edici ve genç bilim adamları da yaşlılardan daha "gelecek vadeden" durumundadırlar. Başlangıçlar en azından bir şeyin nasıl varlık alanına çıktığını ve bazen de neden böyle bir çıkışın vücut bulduğunu anlatır. Tarihte hiçbir şey kendinde zorunlu değildir; bir olayın olduğundan başka türlü olma ihtimali olmadığını biz ancak o

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 41 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 2000.

<sup>1</sup> Bu durum özellikle George Makdisi tarafından irdelenmiştir; krş. "Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), 1-56; "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam" in *Theology and Law in Islam*, ed. G.E. Grunebaum (Wiesbaden, 1971), p. 75-88; ve "The Madrasa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages" in *Actes Ve Congres international d'Arabisants et d'Islamisants, Bruxelles 1970*, (Brussels, 1971: Correspondance d'Orient, n. 11), ss.329-337 (özellikle sayfa 33).

olay olup bittikten sonra fark edebiliriz. Neredeyse bütün tarihi boyunca İslam'da Kelam varolmasına rağmen, İslam'ın Kelam'sız yapamayacağını söyleyemeyiz. Birçok açıdan İslam'a benzetilebilecek özellikler taşıyan Yahudilik böyle geniş çaplı bir kelam sistemi geliştirememiş ve bunu başarabilme noktasına geldiğinde de (Sa'adia örneğinde olduğu gibi) sadece İslam'ın etkisini taşıyan bir yapıya sahip olabilmisti. Ve biz bizzat İslam'da da, sonradan, sayıları gittikçe artan bir grup insanın, İslam'ın da Kelam sistemi olmayan bir din olmasını temenni ettiklerine şahit oluyoruz.

O halde, İslam'da neden bir Kelam sistemi gelişti ve bu nasıl başladı? Genelde bu sorulara cevap bulmak isteyenler, A.N. Nader'in İslam'ın ilk düşünürleri (Premiers Penseurs de l'İslam) dediği Mutezili düşünürlerle göndermede bulunurlar.<sup>2</sup> Bu da bizi hicri II. asra götürecektir: Vasil b. Ata 131'de öldü, Amr b. Ubeyd 144'de; Kelami görüşleri konusunda çok önemli bilgilere sahip olduğumuz ve bu ekolün ilk önemli şahsiyeti olan Dırar b. Amr da 200'de öldü.<sup>3</sup> Dırar zaten bir sistemciydi, ama muhtemelen Vasil'ın böyle bir özelliği yoktu. Şayet Vasil'ın, Safvan el-Ensari tarafından bir şiirde anılan<sup>4</sup> du'at'ı hakkında daha fazla bilgiye sahip olsaydık, bu düşünürün esas niyetini de keşfetmiş olurduk. Bunlar Müslüman hakimiyetindeki şehirlerde ve daha çok da kırsal kesimde yaşayan gayr-ı müslimleri İslam'a döndürmek için gönderilen misyonerler miydi? Vasil apolojetikle\* çok ilgiliydi; daha sonraki nesiller de bu düşünürün "*Maniheistlere karşı bin soru*"<sup>5</sup> adlı eserini hatırlayacaklardır. O halde Kelam, "inanmayanlara" karşı bir savunma mücadelesi olarak başlamış olabilir.

Fakat, bütün bu faaliyetler hakkında daha fazla spekülasyona girmemize gerek yok, zira Vasil ve Mu'tezile, bizim yukarıda sorduğumuz soru için o kadar da önem taşımıyor. Mu'tezile'den önce de, hicri 1. asırda İslam Kelamı vardı; Emevilerin ilk dönemlerindeki entelektüel yaşamın ayrılıkçı hareketleri özelliği taşıyan grupların -Hariciler, Kaderiler, Mürcie- herhangi bir teolojik "üstyapı"ya sahip olmadan, sadece siyasal bazı gelişmelerle ilgilendiklerini söylemek mümkün değildir. Hatta bunun tersini ispat edebiliriz: Hicri 75 yıllarında halife Abdülmelik Basra'daki İbadilerle, Harici bir kaynakta hala muhafaza edilen, bir yazışma başlatmıştı.<sup>6</sup> Ve yine yaklaşık olarak aynı dönemde, en azından hicri

---

<sup>2</sup> Albert N. Nader, *Le Systeme philosophique des Mu'tazila, Premiers Penseurs de l'İslam*, (Beirut, 1956).

<sup>3</sup> Krş. J. van Ess, 'Dirar b. Amr und die Cahmiya', *Der Islam* 43 (1967), 241-279 ve 44 (1968) 1-70; Louis Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées* (Paris, 1972) 102 vd. Bunun eserlerinden bir kısmının İbn Hişam'ın *Kitab al-tican* adlı eserinde muhafaza edilmiş olması ya da en azından bu eserde kendini yansıtmış olması ihtimal dahilindedir (Krş. *Festschrift A. Abel* s.108 vd. çıkacak olan makaleme bkz).

<sup>4</sup> Krş. Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk. Abdüselam Muhammed Harun, (Kahire, 1380/1960) 125, 6; İbn el-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden-Beyrut, 1961) 32, 4 vd.

\* İtikadi prensiplerin savunmasını yapan alt kelam disiplini (müt.)

<sup>5</sup> Krş. İbn el-Murtaza (not 4), 1 vd.

<sup>6</sup> Krş. E. Sachau, "Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, II, Abt. 2 (1889), 52 vd.; R. Rubinacci, *Il califfo 'Abd al-Malik b. Marwan e gli Ibaditi*, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* n. s.5 (1952), 99-121; 3.

80'den önce, Abdülmelik'in Hasan Basri'ye kaderi doktrinin prensiplerini ortaya koyup, delillerini serdetmesini istediği bir mektup yazmıştır. Hasan Basri'nin buna cevap olarak yazdığı *Risale* hala muhafaza edilmektedir. Ritter'in bunun metnini tahkik ettiği 1933'den bu tarafa hiç kimse ciddi olarak bu eserin güvenilirliğini sorgulamamıştır, ve ben de, bütün delilleri bir araya getirdiğimizde bu sorgulamanın imkansız olduğu kanaatini taşımaktayım.<sup>7</sup>

Fakat iki zorluk hala çözülmeyi beklemektedir. Bahsettiğimiz dökümanlara rağmen, metin temeli hala yetersizdir ve Mu'tezile kelamına has form olan soru-cevap diyalektiği, yani kelam denilen olgu yukarıda anılan iki örnekte de göze çarpmıyor. Araplar 'teoloji'nin çerçevesini 'kelam' teriminin temel karakteristiği ile çiziyorlardı. Teoloji, İslam dünyasında, Latin veya Greklerde olduğu gibi, muhtevası belli olduktan sonra (Tanrı hakkında bilgi) ismini kazanmış değil, tersine tartışma tarzından dolayı bu ismi almıştır: kişi bu tarzda muhalifine sorular sorarak ve onu zora sokarak konuşuyordu.<sup>8</sup> Bu tartışma tarzı, kişinin kendini başka türlü ifade etme imkanının olmadığı anlamına gelmez, ama bu özel tarza da özel bir önem veriliyordu; ilk Mu'tezile kelamı kendi formunu tam da bu noktada bulmuştur. Ancak birinci hicri asırda durum farklılık arz etmektedir: İbadilerin ve Hasan Basri'nin mektupları, teolojik problemleri ele aldıkları için teolojidir, ama Kelam değildir.

Bundan, bu dönemde hiçbir şekilde *Kelam*ın olmadığını mı çıkarmalıyız? Bu *argumentum a silentio*'ya dayalı çok acele çıkarılmış bir sonuç olabilir. Andığımız iki metnin 'kelam' terimini kullanmadıklarını unutmamalıyız: Hasan Basri de İbadiler de, daha sonraki kelam metinlerinde muhaliflerle girişilen hayali diyalog örneklerini sergilemezler, tersine sadece fikirlerini izah ederler, yaptıkları şey bu. Bunun yanında, bu söylediklerimizin tersini ima eden metinler ararsak, en az birkaç pasajla karşılaşmamız ihtimal dahilindedir. Şiiilerin beşinci İmamı Muhammed Bâkır (ö. 177/735)'in Kuleynî tarafından *Kâfi*'de muhafaza edilen bir haberde kelam argümanını kullandığı ifade edilmektedir.<sup>9</sup> 99'dan 101'e kadar hüküm süren II. Ömer'in, özellikle Şiiilerle olan tartışmalarıyla ilgili olarak, kelamdaki yeteneğini vurguladığı söylenmektedir.<sup>10</sup> Ahnef b. Kays ve Muaviye (41/661-60/680) yılları arasında hüküm sürmüştür) ile yakın ilişkisi olan ve Peygamber devrinde de yaşadığı söylenen Suhâr el-Abdi'nin Kaderilere şu tavsiyelerde bulunduğu Harici müellif Şemmakî tarafından nakledilmektedir: "İlm-i Kelam hakkında onlarla tartış. Şayet bu

---

Schacht, 'sur l'expression "Sunna du Prophète", *Melanges d'Orientalisme offerts á Henri Massé* (Teheran, 1963), ss.361-365.

<sup>7</sup> Krş. H. Ritter, 'Studien sur Islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri', *Der Islam* 21(1933)1-83; 3. Obermann, 'Political theology in early Islam: al-Hasan al-Basri's treatise on qadar', *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 138-162; M. Schwarz, "The letter of al-Hasan al-Basri", *Oriens* 20 (1967) 15-30; J. van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beyrut, 1975).

<sup>8</sup> Krş. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İci* (Wiesbaden, 1966), 56 vd.: "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, ed. G.E. Grunebaum (Wiesbaden, 1970) s.23 vd.

<sup>9</sup> Krş. Kuleynî, *Kâfi*, (Tahran, 1338-9) VIII, 318, 6 vd.

<sup>10</sup> Krş. Ebu Zekeriyya Yezid al-Ezdî, *Tarihu'1-Mavsil*, tahk. Habiba (Kahire, 1387/1967) 5, 5 vd.

söylediğimizi kabul ederlerse, o zaman kendi doktrinleriyle çelişirler;<sup>11</sup> Eğer reddederler ise o zaman da küfre düşerler.<sup>12</sup> Suhâr el-Abdî ünlü İbadi alim Ebu Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme et-Temimî (Hicri ikinci asrın ilk yarısı)nin hocasıydı;<sup>13</sup> onun İbadilerinkine benzer ılımlı bir kader anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. O halde tercümesini verdiğimiz bu pasaj Suhâr gibi birisinden aşağı yukarı, bekleyebileceğimiz şeye denk düşmektedir. Ancak kullandığı ifadelerde ve bu ifadelerin yapısında şaşkıncı bazı unsurlar mevcuttur. Şayet bu metin güvenilir ise, sadece 'kelleme' fiilinin -ve muhtemelen bu fiilin isim hali olan Kelam'ın bu tür teolojik muhakemelerle daha önce de kullanılmakla kalmadığını, aynı zamanda alternatiflerden hareket etmeye dayanan ve 'şayet-şayet değilse' formunu kullanan sonraki diyalektikten ilk dönem kelimcilerinin de haberdar olduklarını göstermektedir.

Fakat bu metinler gerçekten sağlam mı? Mutezili Nazzam'ın şu uyarısını ciddiye almamız gerekiyor: sadece yalanların biriktirilmesi insanı hakikate götürmez.<sup>14</sup> Yahut, hafifçe kendi konumumuza uyarladığımızda, sadece belirsizliklerin toplamı, tarihsel hakikatleri temellendiremez. Bütün bu nakillerin güvenilirliği konusunda şüpheler uyanabilir. Şii imamlar, özellikle babası Muhammed Bâkır'la birlikte Cafer es-Sadık büyük oranda daha sonraki fikirlerin ve ifade şekillerinin sadece birer sözcüsü olma şüphesiyle malüldürler. II. Ömer'in tarihteki portresi, daha sonraki vakanüvislerin onu Emevi hanedanlığının büyük reformcusu ve hatta 'eşek yılı'nın Mehdisi olarak resmetmeye çalışmalarıyla tahrif edilmiştir (H. 100).<sup>15</sup> Ve Suhâr el-Abdî hakkında bizi bilgilendiren kaynak, ifade ettiğimiz üzere, oldukça geç bir döneme aittir (Şemmâkî 928/1522'de vefat etmiştir); İbn Sa'd, Suhâr'dan sadece birkaç kelimeyle bahsetmektedir.<sup>16</sup> Savunmak istediğimiz tez -İslam medeniyetinin yavaşça teoloji sanatını ve özellikle de kelim sanatını geliştirmede, tersine teoloji yahut kelamla birlikte geliştiği - bu soyut terimlerle temellendirilemeyecek kadar radikal görünmektedir. "Çöl" Araplarının, şiir ve dil ustası olan ama teoloji dahil bir şehir toplumunun hiçbir alanıyla ilgili bilgisi olmayan bu insanların kültürlerini bir boşluktan başlatarak adım adım varisi oldukları kabüllerden ayrıldıkları fikrini kabul etmek zor görünmektedir. Emeviler döneminde edebiyat esasen şifahi olarak aktarılmıştır; bu yüzden ani bir teolojik üretimin varlığından bahsetmek zor görünmektedir. Bunun için daha fazla kaynağa ihtiyacımız vardır.

Bu malzeme mevcuttur. Her ne kadar bu malzeme de sorgulanabilir olsa da bizim argümantasyonumuza daha geniş ve bir o kadar da güvenilir temel sağlamaktadır. Zeydi İmamel-Hadî ile'l-Hak Yahyâ (ö. 298/ 911), Yemen'deki Zeydi toplumun kurucusu ve Zeydiyye'nin hür iradeye dönüşünü başlatan kişi olan meşhur Kasım b. İbrahim (ö.246/860)'in torunu olan İbn Hüseyin birçok yazısı arasında Kaderiyye'ye karşı Ali'nin

---

<sup>11</sup> Çünkü daha önceden varolan ilahi bilginin insanın eylemlerini önceden belirlediği varsayılıyordu.

<sup>12</sup> Krş. Ahmet İbn Sa'id eş-Şemmâkî, *Kitâbu's-siyer* (Taşbaskı, Kahire, tarihsiz), 81, 2 vd.; Suhâr el-Abdi ile ilgili biyografik malzeme için şu çalışmamla krş. Anfänge Muslimischer Theologie (not 7).

<sup>13</sup> Krş. *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, III 649 vd. (İbadiye maddesi).

<sup>14</sup> Krş. J. van Ess, *Das Kitab an-Nakd des Nassam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Cahiz* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil. Hist. Ki., 3. Folge, Nr. 79: Göttingen, 1972, ss.114 vd.

<sup>15</sup> "Eşek yılı" için krş T. Nagel, *Untersuchungen zur Enistehung des Abasidischen Kalifates* (Bonn, 1972), s.55; bu kavram Bakara Suresi 259. ayetten çıkarılmıştır.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *Tabakat* (Tahk. Sachau) VII, 61 vd.

torunu ve Muhtar'ın mirasını devralmaya çalışan ve bu mirası sonunda Abbasilere naklettiği söylenen Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye attığı bir risalenin reddiyesini de saymaktadır.<sup>17</sup> Hadî ile'l-Hakk'ın kitabı birkaç el yazması halinde korunmaktadır ve kendileriyle polemige girdiği insanlarla olan tartışmaları içeren birçok eksik parçayı da kendisinde barındırmaktadır.<sup>18</sup> Bu metin bizi yine Hicri 1. asra götürmektedir; Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, kesin olmamakla birlikte, 99/718 ve 101/720 arasında ölmüştür.<sup>19</sup> Burada yine ilgili Kur'an pasajlarının yorumu hakkında Suhâr el-Abdî'nin tavsiyesinde bulduğumuz ayırıcı yapıyla karşılaşıyoruz. Ancak, şu anda bu oldukça yaygın ve şematik bir tarzda kullanılmaktadır. Bir örnek verelim:

(Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye Kaderi muhalifine sesleniyor): "Bize Tanrı'nın (sadece) (insanlarla birlikte) iyiliği isteyip istemediğini ve daha sonra da insanlar için cehennemi yaratıp yaratmadığını, yahut (ta baştan beri) insanlarla birlikte kötülüğü dileyip dilemediğini söyle! Şayet "Onlarla iyiliği istedi, derlerse, onlara şu cevap verilmelidir:

"Allah, cehennemden insanların hiçbir yarar sağlamayacaklarını ve cehennemin onlara sadece zarar vereceğini bildiği halde bu nasıl olur? Ama şayet cehennemi onlara zarar vermek için yaratmıştır, derlerse o zaman da doktrinleri reddedilmiş olur."<sup>20</sup>

Bu argümantasyon/tartışma muhtemelen yorumlanmaya muhtaçtır. Şayet cehennem ta baştan beri yaratılmışsa, müellif demek istiyor ki, o halde Allah kötülüğü önceden belirlemiş ve emretmiş olmalıdır; aksi takdirde bu eylem amaçsız olurdu. Bu delil oldukça eksiktir. En azından iki itiraz gelebilir. Kaderiler Allah'ın kötülüğü önceden emretmediğini, tersine sadece önceden bildiğini ve önceden bilmenin de kader anlamına gelmeyeceğini söyleyerek cevaplayabilirdi. Yahut Cehennemin henüz yaratılmadığını fakat son yargılamadan sonra gerektiği an yaratılacağını da iddia edebilirlerdi. Her iki çözüm de önerilmiştir; ilki Halife Abdülmelik'e yazdığı *Risale'* de Hasan Basri tarafından<sup>21</sup> ve ikincisi de ikinci yüz yılın Mutezili *mütekellimi* Dırar b. Amr tarafından.<sup>22</sup> Bunların bizim metnimizde zikredilmemiş olması, müellifin bunlardan haberdar olmadığını göstermektedir, zira bu risale sadece Kaderilerden gelebilecek tüm argümanlara verilebilecek cevaplar konusunda kadercilere talimatlar vermektedir. Böyle bir bilgilendirmenin onun esas gayesi olduğu ikinci paragrafta görülmektedir:

Allah'ın kendilerine bildirdiği bir şeyi görmezden gelebilirler mi, gelemeler mi? - Şayet: "Hayır", derlerse, doktrinleri reddolur. Ama eğer: "Evet", derlerse, o zaman tartışmaya

---

<sup>17</sup> Ebu Haşim için bkz. *Encyclopaedia of Islam* 3. baskı; bu şahitlik için bkz. T. Nagel, age., (not 15) s.45 vd.

<sup>18</sup> Krş. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums* (Leiden, 1967) c.1, s.595; metni tahkikim için bkz. *Anfänge Muslimischer Theologie* (not 7).

<sup>19</sup> Orijinal metinde verilmemiş.

<sup>20</sup> Benim tahkikimdeki 5 nolu fragman; krş. *Anfänge Muslimischer Theologie* (not 7).

<sup>21</sup> Krş. *Der Islam* 21 (1933) 77, 4 vd. ve M Schwarz *Oriens* 20 içinde (1967) 29 vd.

<sup>22</sup> Krş. 'Abdulkahir el-Bağdadi, *Usûlu'd-Din* (İstanbul, 1346/1928) s.237, -4 f.; *Der Islam* 43 (1967) 279 ve benim makalem, *Festschrift A. Abel*, içinde, p.124 vd.

devam et ve sor: “Tanrı’nın bizzat kendisini görmezden gelebilirler mi, başka bir ifadeyle, O’nun her şeyin yaratıcısı olduğunu göz ardı edebilirler mi? Eğer: “Hayır”, ama bu fitratın gereğidir ve kimse bundan dolayı mükafatlandırılmaz, bütün insanlık O’nun Allah Olduğunu bilir”, derlerse onlara şöyle cevap vermelisin: “O halde onlar Allah’ın gece ve gündüzü, yeri ve göğü, bu dünyayı ve gelecek dünyayı, insanları ve tüm diğer canlıları istediği tarz ve şekilde yarattığını göz ardı edebilirler mi? Eğer: “Evet”, derlerse, yalan söylemiş olurlar ve bütün insanlar da bu yalanlarının şahidi olur. Ama, “Hayır” derlerse, senin fikrine katılırlar (kendi düşüncelerini terk ederler).<sup>23</sup>

Burada da aynı şema birkaç adımda takip edilmekte ve kitabın yazıldığı anda bilinen bütün karşı delillendirmeler bir arada verilmeye çalışılmaktadır. Argümantasyonun seviyesi, birinci yüzyılın sonlarına uymaktadır; Halife Hişam (105/724-125/743) zamanında idam edilen Gaylan çok komplike spekülasyonlar için *fitrat* kelimesini kullanmaktadır. Bu kavramın kullanımının Kur’an’a ve Ebu Hureyre vasıtasıyla Hz. Muhammed’den rivayet edilen bir hadise dayandığına, dolayısıyla 1. yüzyıla kadar gittiğine dair elimizde yeterince delilimiz mevcuttur.<sup>24</sup> Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye tarafından ileri sürülen delil oldukça yetersiz görünmektedir: Hiçbir Kaderi, bir insana malum olan bir şeyin göz ardı edilemeyeceğini ikrardan çekinmez; fakat Kaderiler fıtrata ilaveten insanın a priori olarak bilemeyeceği, ancak kişinin kendi entelektüel gayretiyile bilebileceği birçok bilinebilir şeyin olduğunu da kabul ederler. Müellif, Kaderilerin pozisyonuna dair spekülatif ihtimallerden pek haberdar değildir. Özgür irade “sapkınlığı”yla en iyi nasıl başa çıkılabileceğine dair bir el kitabı yazma niyetindedir, ama referans olarak kullandığı fikirler ve bunlara dayalı olarak geliştirdiği düşünceleri olgunluğun çok ötesindedir. Bu ilkellik, muhafaza edilen neredeyse tüm eksik dökümanların özelliğidir, ve en iyi şekliyle bu, teolojinin de hala ilkel bir form taşıdığı ve bu haliyle ancak bu ürünleri ortaya koyabildiği varsayımıyla açıklanmaktadır. Hâdî ile’l-Hak tarafından yapılan kırk alıntıda metnin güvenilir olmadığına dair hiçbir ifade bulunulmamıştır. Fakat şüpheliğin üstesinden gelmek zordur. Gerçekten böyle bir eserin, Arap ülkelerinde kağıt yapımının hala bilinmediği veya papürüs ve parşömenlerin çok pahalı olduğu bir dönemde yazıldığı iddia etmek gibi bir cesaret sergileyebilir miyiz? Kaderiyye gerçekten başka alanlarda edebi aktivitenin oldukça sınırlı olduğu zamanlarda bu kadar entelektüel gayret gösteriyor muydu? Ve buna ilave olarak, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye’nin biyografik sözlüklerde adının geçtiği her yerde bizim peşinen kabul ettiğimiz Kaderiye karşıtı eğilime dokunulmadan geçiliyordu. Muhammed b Hanefiyye’nin teolojik sorunlarla ilgilendiğini duyuyoruz, ancak manzara farklı görünmektedir. Onun ilk Mürcii olduğu kabul edilmektedir; hemen hemen hiç bir kaynak onun *Kitabu’l-İrcâ* eserini anmadan geçmez, ilk metin bu hareketle ilişkilidir.<sup>25</sup> Ama bu olumsuz delilin de bir olumlu tarafı var. Eğer gerçekten Muhammed b. Hanefiyye’ye ait bir *Kitabu’l-İrcâ* varsa, o zaman Emevilerin ilk dönemlerinde teolojik üretim ihtimalini düşünmeye gerek duymayız ve aynı yazarın teolojik problemlerle ilgili ikinci bir kitap

<sup>23</sup> Benim tahkimdeki 6 numaralı fragman; karşı. *Anfänge Muslimischer Theologie* (not 7).

<sup>24</sup> *Fitrat* kavramının gelişimi ve *fitrat* hadisinin tarihi için şu eserime bkz. *Zwischen Hadit und Theologie* (Berlin, 1974), s. 101 vd.

<sup>25</sup> Örneğin karşı. İbn Sa’d, *Tabakât*, V 241, 19 (Bu haber, İbn Kesir’e göre, Eyyub el-Sahtiyani’ kadar geri götürülebilir) ve ayrıca aşağıdaki 27 ve 28. notlara bkz.

yazmış olabileceğine inanmaya daha da hazırız demektir. Bir Mürcî olma, insanın bir kaderci olmasını dışlamaz; tersine her iki konunun çoğunlukla birleştirildiği gözlenmiştir.<sup>26</sup>

*Kitabu'l-ircâ'* dan daha geniş açıklamalar Zehebî (ö. 748/1348-753/ 1532-3) tarafından *Tarihü'l-İslam*<sup>27</sup> adlı eserinde ve İbn Hacer (ö.852/1449) tarafından *Tehzîbü't-tehzîb* adlı çalışmasında verilmektedir.<sup>28</sup> Metin böylece ayrı ayrı olarak değil, ama daha önce varolan ikinci el kaynaklar aracılığıyla dokuzuncu/on beşinci yüzyıla kadar biliniyordu. W. Madelung, son zamanlarda bu eksik dökümanları irdelemiş ve güvenilirliklerini tahlil etmiştir:<sup>29</sup> Fakat bu esnada biz de verilerimizi genişletebildik. Şu anda İbn Hacer tarafından kullanılan İbn Ömer el-Edani (ö. 243/ 858)'nin *Kitâbü'l-imân'* ını biliyoruz.<sup>30</sup> Bu kaynakta *Kitabü'l-ircâ'* tam metnini hemen hemen üç varakta elde etmiş durumdayız. Ama bu risale kelamın örneklerini arama konusunda bize yardımcı olmuyor; bu risale Irak'taki Şiilere hitaben yazılmış bir mektup formundadır ve bu yüzden, Hasan Basri'nin Abdülmelik'e yazdığı *risale* gibi yukarıda andığımız kelam stili konusunda ipucu vermemektedir. Bununla birlikte, bize yazarının bulunduğu nokta konusunda derin bilgiler sunmakta ve bu suretle de yazarının teolojik yaklaşımları konusunda daha iyi yargılara varmamıza imkan sağlamaktadır. Eserden kısa bir pasaj daha aktaralım:

Şayet biri bize konumumuzu ve dünya görüşümüzü sorarsa, bizler yaratıcıları Allah, dinleri İslam, rehberleri Kur'an ve Peygamberleri de Muhammed olan insanlarız. ... İmamlarımız (toplumumuzun önderleri) arasında Ebu Bekir ve Ömer'i tasdik ederiz, bunlara itaat edilmesi gerektiğini savunur ve bunlara karşı gelinmesini de kınarız. Onların düşmanlarının düşmanlarıyız. (Ama) ilk parçalanmalara iştirak edenler (toplumun ileri gelenleri) hakkındaki yargımızı saklı tutuyoruz (nürcî). Ebu Bekir ve Ömer'e sadık kalmaya gayret gösteriyoruz, zira toplum bu ikisi hakkında herhangi bir mücadeleye veya tartışmaya girmemiştir. "Haklarında yargımızı saklı tuttuklarımız", insanlar tarafından kınananlardır, yoksa biz kendi kendimize bir yargıya varıyor değiliz.

Düşmanımız olarak muamele ettiklerimizden biri, ellerinde Kur'an'la çıkıp gelen (onu esas metin olarak kullanan), Emevilere açıkça dil uzatan arzulu Sebeiyye (*es-Sebeiyye el-Mütemenniye*)dir. Bunlar daha sonra fırsatını bulduklarında kendilerinin işleyecekleri günahlar için başkalarını kınarlar; günahtan kurtuluşun yolunu göstermeden (günahın) kendisinden bahsederler. Araplardan asil olan ailelerin mensuplarını kendilerine lider olarak seçerler, sevdikleri şeyleri kendilerinin de sevdiğini, nefret ettiklerinden kendilerinin de nefret ettiğini söyleyerek dinsel görüşlerinden de bu liderleri sorumlu

---

<sup>26</sup> Gaylan ed-Dımeşki gibi "Kaderi Mürciesi" denilenler istisna gibi görünmektedir. Mürciiler bu tasnifleri, kendi ekollerini bu 'öncülerinden' ayırmak isteyen Mutezili heresiyoğraflara borçludurlar (krş. W. Madelung, *Der Islam al-Qasim ibn İbrahim und die Glaubenslehre der Saiditen* (Berlin, 1965, s. 239).

<sup>27</sup> Tahk. Hüsameddin el-Kudsi, (Kahire, 1947) III 359, 1 vd.

<sup>28</sup> Haydarabad, 1325, II, 321, 5 vd.

<sup>29</sup> Yazarın *Qasim İbn İbrahim'i* (not 26) s.228 vd.

<sup>30</sup> Krş. Sezgin, a.g.e, (not 18) c.I, s.111.

tutarlar.<sup>31</sup> Bunlar halk ihlalcilerinin ve kâhinlerin takipçileridirler. Yargılama gününden önceki dirilme anında bir 'karar bozma'<sup>32</sup> ümidini taşırlar; bunlar Allah'ın kitabını tahrif ederler ve yargılamalarında rüşvet alıp verirler... .

Bildiğimiz bu Sebeyye'nin düşmanlıklarını gösterdikleri başka bir özellikleri daha var. Bunlar diyorlar ki: "Biz, tüm diğer insanların mahrum oldukları özel ilahi bir bilgiyle (Allah tarafından) hidayete erdirildik". Peygamberin, Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia ederler. Peygamber, gerçekten Allah'tan vahyolunan Kur'an'dan bir şeyler gizleseydi (oğulluğu) Zeyd'din karısıyla ilgili anlatılanları gizlerdi.<sup>33</sup>

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye bu mektubunu Mekke'de yaşayan ve kendisiyle oldukça samimi olduğu gözlenen mevlası 'Abdulahid b. Eymen'e yazdırmış ve her yerde bunu açıkça okumasını istemişti;<sup>34</sup> ama öte yandan bizzat kendisinin de Kufe'li soy bilimcisi Ebu'l-Sak'ab Cakdeb b. Cer'eb'in halkasında bunun kabülü için mücadele verdiğini bilmekteyiz.<sup>35</sup> Metnin esasen Kufe'deki aşırı Şiilere karşı yazıldığında pek şüphe yok. İbn Hanefiyye'nin hücum ettiği Sebeyye, (67/687) tarihinde patlak veren başarısız isyandan sonra mesihçi ümitleri besleyip, bu ümitlerin Kur'an tarafından hasıraltı edildiğini iddia ederek, veya toplumun diğer kesimlerine değil de kendilerine özel olarak vahyedilen Kur'an'ın gizli bölümlerine işaret ederek bu ümitleri haklılaştırmaya çalışan Muhtar'ın taraftarları idiler. Hüseyin'in cinayetinden sorumlu olanları öldürmek suretiyle günahlarından dolayı insanları cezalandıran, ama daha sonra aynı şeyleri kendisi yapan Muhtar'ın ta kendisiydi; yine asil bir Arap ailesinin (veya Ehl-i Beytin) bir ferdi kendine İmam olarak seçen de Muhtar idi. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, Muhtar'ın babasına olan bağlılığının bir istismar ve sahtekarlıktan başka bir şey olmadığını ima ediyordu. Bu dönemde kendisi, bir kabile reisi ve Ali taraftarı olmasına rağmen, şaşkırtıcı bir şekilde ılımlı bir tavır sergilemiştir. Emevilere karşı girişilen propagandayla kendini özdeşleştirmemiş ve Ebu Bekir ve Ömer'i doğru yolda bulunan halifeler olarak kabul etmiştir. Sadece toplumdaki ayrılıklara iştirak edenlerle ilgili olarak çekimser kalmış ve bunlarla yani Osman ve Ali'yle ilgili herhangi bir yargı beyan etmekten kaçınmıştır.

Bu oldukça şaşkırtıcı görünmektedir, ancak bir dereceye kadar Sünnilerle Şiiler arasındaki mesafenin kapanmaz olarak görüldüğü sonraki yüz yılların kategorileriyle bakmaktan vazgeçersek bu durum şaşkırtıcı olmaktan çıkar. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye bir Ali yanlısıdır, ama bu durum onu zorunlu olarak Şii yapmaz; Ali'nin torunları arasında bile Ali taraftarı olan ama Emevilere karşı muhalefeti aklından bile geçirmeyen, sessizce kendi köşelerine çekilen insanlar vardır. Ebu Bekir ve Osman'ın tasdik edilme tavrı, uzaktan amcası olan müellifimizi tanıyan Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından devralınmıştır. Kaynaklarımız, sadece bu yakınlık sebebiyle el-Hanefiyye'nin, Kufe'li

---

<sup>31</sup> Kelime anlamı olarak: dinlerini boyunlarına astılar" (*qalladûhum dinahum*).

<sup>32</sup> *Dawla*. Kelimenin bu anlamda kullanıldığı en erken döneme ait metin budur.

<sup>33</sup> Benim metni tahkik ve yorumlamamla krş. Arabica 21 (1974), 20 vd. özellikle 5. bölüm vd.; Muhammed'in oğulluğunun karısıyla olan problem için bkz. Sure 33/37 ve W.M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956) 329 vd.

<sup>34</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzip*, II, 321, 4 vd.

<sup>35</sup> Krş. İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, Tehzib, Abdulkadir Bedran (Şam, 1329/1911),



taftalarını kaybettiğini yazmaktadır. Osman'a ve Ali'ye yönelik takınılan bu irca tavrı ilk Mutezililer tarafından onaylanmış ve daha ileri bir forma kavuşturulmuştur,<sup>36</sup> halbuki daha sonra Mürcie bu terimi farklı anlamaya başlamıştır.<sup>37</sup> Bütün bunlar ve mektubun taşıdığı özel 'koku' ve 'havayı tam anlamıyla koklaması' dökümanın sağlam olduğu sonucuna götürmektedir. Bu deklarasyona bakarak, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin "Emevi rejimi"yle barış yaptığı yolunda Madelung'un ileri sürdüğü düşünceye katılıyoruz.<sup>38</sup>

Fakat durum gerçekten bu merkezde ise, bir adım daha ileri gidip bir başka soru sormalıyız: Neden Hasan kendini 'Muhtar'ın bu durumunu ifşa etme durumunda hissetti ve onun aşırılık ve devrim karşıtlığı tutumuna karşı böyle açık bir düşmanlık geliştirdi? Bu tutumun arkasında bazı politik baskıların veya en azından iknanın yattığını düşünüyoruz. Hasan'ın üvey kardeşi Ebu Haşim açıkça bu dönemde Sebeiyye olarak bilinen daha sonra ise Keysaniyye olarak adlandırılacak olan Muhtar'ın takipçileriyle yakın ilişki içinde idi.<sup>39</sup> Muhtar'ın Irak'taki durumu ümitsizlik gösterince, Hasan bile ona katılmaya gayret göstermiş, fakat Kufe'ye ancak onun ölümünden sonra ulaşabilmişti. Nisibis'de bir direniş çekirdeği yaratmaya teşebbüs ettikten sonra Abdullah b. Zübeyr'in birlikleri tarafından tutuklanıp hapsedildi.<sup>40</sup> *Kitabu'l-irca*, Madelung'un ikna edici delillerle ileri sürdüğü gibi Abdülmelik'in İbn Zübeyr'i yenilgiye uğratıp geçmişin merkezkaç eğilimleriyle yorgun düşüp, parçalanmış imparatorluğunu ihtiyatlı bir dinsel uyum politikasıyla yeniden toparlamaya çalıştığı 73/692'den sonra yazılmıştır.<sup>41</sup> Hicri 73 senesinde Hasan'ın babası Muhammed b. el-Hanefiyye politik gerçekleri görüp kabüllendi ve halifeye biat etti. Oğlunun da bu realist tavrı benimsediği gözlenmektedir.

Bundan başka bir şey daha ortaya çıkmaktadır. Abdülmelik'in Ali taraftarlarının kronik mali zayıflıklarından istifade etmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Çok iyi bilindiği gibi, Hasan b. Ali, Muaviye tarafından satın alınmış ve Hüseyin Mervan'dan 4000 dinar istemiştir.<sup>42</sup> Zeynelabidin, Muhtar'dan para kabul etmiş ve bu parayı alıkoymasına Abdülmelik izin verdiğinde de büyük mutluluk duymuştu.<sup>43</sup> Aynı şekilde, Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisine medyunu şükran olduğunu ifade etmek için Şam'da Abdülmelik'i ziyaret etmiştir. Bundan sonra Halife onun tüm giderlerini üstlenmiştir. Sadece Muhammed b. Hanefiyye'nin mevalisi ile ilgili bazı çekinceler koymuştur.<sup>44</sup> Bu da göstermektedir ki, Ali ailesinin lideri, sadece kendi adına değil, fakat aynı zamanda

---

<sup>36</sup> Krş. Benim Arabica'daki makalem 21(1974), 52.

<sup>37</sup> Krş. Madelung, Qasim ibn İbrahim (not 26), s. 231 vd.

<sup>38</sup> Krş. Madelung, *age.*, (not. 26), s.229.

<sup>39</sup> Arabica 21'deki makalemlerle krş. (1974), 34. Ebu Haşim'in "Sebeiyye"yi desteklemek için hadis topladığı söylenmektedir (Ebu Haşimin biyografisi için bkz. İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, el yazması Damat İbrahim Paşa 877, varak 17b-19bs.

<sup>40</sup> Krş. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 111 359, 12 ve Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, tahk. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861) V, 176.

<sup>41</sup> Krş. Madelung, Qasim ibn İbrahim (not 26) s.229.

<sup>42</sup> Krş. İbn Sa'd, *Tabakat*, V 159, 5 vd.

<sup>43</sup> Krş. İbn Sa'd, *Tabakat*, V, 82,24 vd.

<sup>44</sup> Krş. İbn Sa'd, *Tabakat*, V, 83, 15 vd.

kendisine bağı olan ve kendileri için sorumluluk duyduğu kişiler adına da konuşuyordu. Beni Haşim'in liderleri İslam-öncesi kabile reisliğine benzer bir rolde buldular kendilerini; onların code d'honneur'u bazen yapabileceklerinden daha büyük bir cömertlik yapmalarını gerektiriyordu. Fakat her zaman zengin olan ve valiliklere ve daha başka önemli görevlere gelmek suretiyle zenginlikleri daha da artan Beni Kureys'den ihtiyaç duydukları parayı almışlarsa buna bir bedel ödemek zorundaydılar. (Bunun bedeli olarak) Muhammed b. el-Hanefiyye bi'atı tamamladı ve Halifeyi Şam'da son ziyareti esnasında Halifeden gördüğü küçük bir baskıyı sinesine çekerek o ana kadar kendi ailesinin mülkiyetinde olan Peygamberin kılıcını halifeye teslim etti.<sup>45</sup> Oğlu Hasan'ın *Kitabu'l-irca'yı* bir minnettarlık göstergesi olarak yazmış olması ihtimal dışı değildir.

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Taberi tefsirinde aktarılan bir yorumunun da bu mali sorunlar etrafında odaklanması ve pragmatik bir çözüm önermesi önemli görünmektedir. Hasan, ganimetlerin dağıtımından bahseden Enfal Suresi (8), 41. ayetini yorumlamaktadır. Metne göre, savaşanlara verilmeyen beşte biri, aralarında, Allah, Peygamberi ve "akrabalarının (*zu'l-kurbâ*, genel anlamda tekil olarak anlaşılmıştır) da bulunduğu, altı ayrı alıcı grup için ayrılmaktadır. Bu paylaşım Allah'a karşı oldukça cimri davranılmıştır; Allah payına, Kabe'nin bakım ve onarımı için büyük bir miktar ayrılmıştır. Fakat anılan diğer iki alıcı grupla ve Peygamberle ilgili sorun çıkmıştır, zira peygamber ölmüştü. Akrabalarla ilgili de sorun çıkmıştı, çünkü bu kavramın içine kimlerin girdiğinin tanımlanması gerekiyordu. Bu konudaki fikirler mantar gibi çoğaldı ve bunların çoğu da şahsi çıkarlara göre yapılan yorumları yansıtıyordu. Hasan'ın çağdaşı olan Ali taraftarı Zeynelabidin, 'akrabalar' kavramını Beni Haşim'le özdeşleştirmeye çalıştı. Ama başka rivayetler bu yorumların idare tarafından dikkate alınmadığını göstermektedir. Bunlara göre 'akrabalar' genel olarak Beni Kureys idi ve Katade (ö. 117/735 118/736) bunu daha genel bir tarzda formüle etmiştir: "zu'l-kurba, peygamberden sonra iktidarı ellerinde bulduranlardır," Hasan b. Muhammed el Hanefiyye peygamberin payının, şimdi onun akrabalarına, başka bir ifadeyle Beni Haşim'e, zu'l-Kurba'nın payının ise halifenin akrabalarına verilmesi gerektiğini savunuyordu.<sup>46</sup> Bu meselenin Ebu Bekir ve Ömer döneminde de tartışma yarattığı biliniyordu; ve getirdiği çözümle realist bir çıkış yolu arayarak Emevilerin yönettiği paradan ailesine de bir miktar aktarmada bulunmayı garantilemek istiyordu. Bu fetvanın Taberi ve kaynakları tarafından Abdülmelik tarafından tatbik edilen bir dağıtım uygulaması olduğu için aktarılmış olması da ihtimal dahilindedir.

Bu uzun dolambaçlı anlatım *Kirabu'l-irca'nın* güvenilirliği konusunda bazı deliller getirerek başarı sağlamışsa, o halde Hasan'ın *er-Reddü ale'l-Kaderiyye* eseri için de bazı ipuçları verebilir. 'Abdülmelik kaderci fikirleri destekliyordu. Reayasının, iktidarın (melikliğin) kendisine ve ailesine Allah'ın iradesiyle verildiğine inanmasını istiyordu. Şair Farazdak'ın ifadesiyle, hilafet hidayet (*hüda*)tir. Buna karşı çıkan da dalalettendir.<sup>47</sup> Diğer taraftan,

---

<sup>45</sup> Krş. İbn Sa'd, *Tabakat*, V, 83, 15 vd.

<sup>46</sup> Krş. *Taberi Tefsiri*, tahk. Mahmut Muhammed Şakir ve Ahmet Muhammed Şakir (Kahire, 1960) XIIII 548 vd., özellikle 550.

<sup>47</sup> Krş. W.M. Watt, 'God's caliph, Qur'anic Interpretations and Umayyad claims', *Iran and Islam, Minorsky Memorial Volume* (Edinburg, 1971) 565-574, özellikle s. 568 vd.; benim *Zwischen Hadit und Theologie* (not. 4) çalışmam.

devrimci faaliyetler kaderci ideolojiyle her zaman haklılaştırılabilirdi. Emevilerin son dönemlerine doğru III. Yezid ve Muhtemelen Hişam dönemlerinde,<sup>48</sup> bu daha net bir hal almaya başladı, bu durum Amr b. Sa'id el-Asdak tarafından Şam'da Abdülmelik'e karşı 69/ 689'da planladığı ayaklanmada yaptığı konuşmada da ifadesini bulmuştur.<sup>49</sup> Burada da Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye halifenin niyetlerine ve belki de beklentilerine göndermede bulunmuştu; onun gerçekten kaderilerden nefret ettiğini gösteren oldukça bağımsız kaynaklara sahibiz.<sup>50</sup> Fakat *Kitabu'l-ircâ'*nın tersine, Kaderiyye'ye yazılan bu reddiye daha sonraki biyografik ve bibliyografik çalışmalarda göz ardı edilmiştir. Bu durum muhtemelen, daha sonra Hasan'ın ilk iki halifeye karşı takındığı yumuşak tavrı benimseyen ve kaderci görüşlerini bir kaç nesil paylaşan Zeydilerin bu tutumundan kaynaklanmış olabilir. Üçüncü asrın ortalarına doğru Zeydi toplum fikrini değiştirdiğinde, o ana kadar saygı gören metin de merdud sayılacaktır. Bu sebeple metin bize el-Hadi ile'l-Hakk'ın düzeltilmesiyle ulaşmıştır.

Bu netice birkaç sonucu içinde taşımaktadır. Başlangıçta sorduğumuz ve şüphelerimizin uyanmasına sebep olan soru şimdi olumlu bir şekilde cevaplanmalıdır. İslam'ın ilk yüzyılında yazılı bir edebiyat vardı, ve bu dönemde, her ne kadar kaba formda işlese de, kelam tekniği ile bir tanışıklık mevcuttu. 'Kelam' terimi hiç olmazsa 'yolda' gözükmektedir; Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye bir keresinde 'tekelleme' ve Suhâr el Abdî'den bahsederken de 'kelleme' terimlerini kullanmaktadır ve bunların her ikisi de kelimenin kökünün teknik anlamını öngörmektedir.

Birincisi, kabul edilmesi en kolay olan sonuçtur. Emeviler döneminde yazılan başka eserler de mevcuttur. Bu konudaki bir makalede R. Blachere, Ebu Sarya ve Vehb ibn Münebbih'in eserlerine işaret etmektedir.<sup>51</sup> Hasan Basri'nin *Risale'sini* ve Abdülmelik'le İbadiler arasındaki yazışmayı anmıştık. Buna Salim b. Hukay'a (?)'nin tarihle ilgili bir eserini - bu eserden Harici müellif Berradî'nin *Cevârihü'l-Münteka* adlı eserinde sıkça bahsedilmektedir - ve İbadi müellif Cabir b. Zeyd el-Ezdi'(ö. 93/ 711 )nin son zamanlarda keşfedilen mektuplarını da ekleyebiliriz.<sup>52</sup> Tabii ki, bunların sahte olma tehlikesini hep aklımızda tutmalıyız; zira sonraki yüzyılların epeyce belgesine ilk dönemlerin tarihlerinin düşüldüğünü biliyoruz. Fakat bu her şeyin uydurulduğu veya hiç kimsenin bu ilk dönemlerde bir şey yazmadığı anlamına gelmez. Arap kültürü bir boşluktan doğmadı; hayat daha önce olduğu gibi devam ediyordu ve Suriye ve Mısır her zaman birer medeni ülke olagelmışlerdi. Papirüs ve Parşömen belki pahalıydı, ama Yunan ve Süryani edebiyatı

---

<sup>48</sup> Krş. J. van Ess, 'Les Qadaraties et la Gailanniya de Yazid III', *Studia Islamica*

31(1970) 269-286.

<sup>49</sup> Krş. Taberi, *Tarih II*, 784.

<sup>50</sup> Krş. İbn Batta, *İbane*, tahk. H. Laoust (*La progression de foi d'Ibn Battâ, Şam*,

1958) 32, 4 vd.

<sup>51</sup> R. Blachère 'Regards sur la litterature narrative en arabe au Ier siècle de l'Hégire

(VIIe s.J.V.)", *Semitica* 6 (1956), 75-86. Vehb ibn Münebbih için ayrıca bkz. G.K.Khoury, Vehb b. Münebbih, 1-2 (Wiesbaden, 1972).

<sup>52</sup> Krş. R. Rubinacci *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 4 (1952), 104 vd.; ve *Ennami Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 65 içinde.

bu realiteden fazla etkilenmedi. Bu sadece fakirlerin kendilerini yazılı olarak ifade edemedikleri anlamına gelebilir, ama bunu başka şartlar altında da yapacak değillerdi. Devlet her zaman dökümanlara, yazılı belgelere ihtiyaç duymuştur. M. Bravmann, Medine’de Hz. Osman’ın bir devlet arşivine sahip olduğunu gösteren belgeler ortaya koymuştur.<sup>53</sup> Bu açıdan bakıldığında, Hasan b. Muhammed el- Hanefiyye’nin kitabını Medine’de yazmış olması artık şaşırtıcı olmaktan çıkar. Medine bir “çöl” değildi; Abdullah b. Zübeyr’in döneminin sonuna kadar bu şehir İslam imparatorluğunun merkeziydi. Papirüs ve parşömen, dünyanın bu köşesinde yeni bir şey değildi ve Hasan, şayet bunları hilafet arşivinden karşılıksız temin etmemiş ise bile, bu malzemeyi temin edecek kadar maddi imkana sahipti.

Aynı karşılıksız desteğin, bazı teolojik yardım ve destekler için kullanıldığını varsayabilir miyiz? Bu bize Kelam’ın beklenmedik bir şekilde çok erken bir tarihte kullanılmasının sebebini açıklamada yardımcı olabilir. Zira, çarpıcı olan bu ayrıntıdır; bu noktada tarihi bir eşik hemen hemen bir yüzyıl geriye taşınmaktadır. Ama gerçekten böyle bir varsayıma ihtiyacımız var mı? Soru-cevap tarzının ve kurgusal diyalogların hakim olduğu diyalektik tarz, Hıristiyan kelamının öteden beri bildiği bir şeydi; Yuhanna ed-Dımeşki bu konudaki eserini Emeviler döneminde yazmıştı.<sup>54</sup> Ve Hasan sadece Medine’de yaşamamış, Hıristiyan kelamının yüzyıllarca yeşerip geliştiği Irak’a da seyahatlerde bulunmuştu. Gençliğinde ünlü Nasturi akademisi sayesinde en parlak beyinleri kendine çeken Nisibis’de<sup>55</sup> de bulunmuştur.<sup>56</sup> Burada Hıristiyan “etkisini” iddia ediyor değiliz. Sadece, insanların daha önce de yaptıkları şeyleri yapmaya devam ettiklerini ve bunu daha önce yapmamış olsalar da gittikçe genişleyen dünyanın kendilerine sunduğu imkânlarla bunu yapma fırsatını yakalamalarının mümkün olduğunu vurgulamak istiyorum. Tabiri caizse bir fikir borsası vardı<sup>57</sup>, ama Müslümanların belli bir problemle ilgili olarak karşıt Hıristiyan argümanlarla uyandırıldığı ve bu fikri tecavüzden kurtulmak ve kendi konumlarını düzeltmek için bilinçli bir tavır takınmaları yönünde kendilerini etkileyen bir Hıristiyan “etkisi”nden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Yuhanna ed-Dımeşki tarafından temsil edilen Hıristiyan polemikçiler Kaderi hareketi etkilememiştir veya C.H. Becker’in düşündüğü gibi, ortaya çıkmasına sebep olmamıştır: bunların her ikisi de sadece Müslüman ve Hıristiyan çevreyi aynı şekilde etkileyen teolojik tartışma ortamının iki çehresidir. Tabii ki,

---

<sup>53</sup> *Arabica* 15 (1968), 87-89’deki makalesiyle krş. [*Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972) 311 vd.]

<sup>54</sup> Bu diyalogun güvenilirliği konusunda bazı sıkıntılar mevcuttur; metin oldukça bozuk ve metnin başka bir versiyonu Yuhanna’nın öğrencisi Theodorus Ebu Kurra’ya atfedilmektedir. Ama genellikle Yuhanna’nın eserleri arasında sayılmaktadır (Örneğin, krş. H.G. Beck, *Kirsche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Münih, 1953), 478 ve D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972) s. 99 vd. Bu çalışmalarda Teodorus’un bu eseri istinsah edip, nakletmiş olabileceği ifade edilmektedir. Bu dönemdeki çağdaş Müslüman kelamının gelişme derecesine ilişkin olarak buradan hareket ederek çok fazla ilerlediği gibi bir sonuç çıkarmamak gerekir. Hıristiyan müellif, Müslüman muhalifine kendi tartışma geleneği içinde kurguladığı diyalektik argümanlar atfetmiş olabilir (Krş. Sahas, 114. Bu çalışmada daha bu dönemde gündeme gelmeyen Halku’l-Kur’an’la ilgili bir irtibat noktası kurulmaya çalışılmaktadır). Muhammed b. Hasan el-Hanefiyye’nin risalesindeki ‘kelam’ yapısıyla karşılaştırılabilecek bir örnek için bkz., Sahas, 151.

<sup>55</sup> Yukarıda geçen kısımla krş.

<sup>56</sup> Krş. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (not 56) p. 260.

<sup>57</sup> Bu açıklamayı Profesör A. Udovitch’le Princeton’da yaptığım bir tartışmaya borçluyum.

Hıristiyanlar, Hıristiyanlık İslam' dan daha önce varolduğu için bu problemleri daha uzun süredir yaşıyorlardı. Kaderiler, bir insanın işlediği zina suçundan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağını söylediklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henâhâ (ö. 610)'nın determinizmine karşı polemige girişen Nesturi Babâi söylediklerinin tekrarından başka bir şey yapmıyorlardı.<sup>58</sup> Fakat bu tekrarı Hıristiyan etkisiyle yapıyor değillerdi. Sadece ortak argüman hazinesinden yararlanıyorlardı.

Bizzat Yuhanna ed-Dımeşki'den etkilenme ihtimalleri daha da azdır. Babası Sergius ve dedesi gibi, onun da Müslümanlarla ilişkide olması ve en azından Müslümanların sarayında yaşamasına rağmen,<sup>59</sup> Müslümanlardaki üstünlük duygusu, teolojik konularda onun çok fazla - ya da her hangi bir- etkide bulunmasını engellemiştir. Abbasi halifesi Mansur'un, sarayında Müslümanlarla - Zerdüştlar arasında düzenlediği tartışmaların benzerlerinin, Muaviye, Abdülmelik ve Velid'in saraylarında Hıristiyanlarla-Müslümanlar arasında düzenlendiğine dair elimizde hiçbir bilgi yoktur. Yuhanna ilgili eserini Emevi sarayından emekli olup St. Sabas manastırına çekildikten sonra yazmıştır. Ve insanın işlediği zina eyleminde Tanrı'nın sorumluluğunun irdelendiği meselede kullandığı argümanlar oldukça karmaşık ve kendine hasır.<sup>60</sup> Bu şekilleriyle kullandığı argümanlar hiçbir İslami kaynakta görülmez.<sup>61</sup>

Müslümanlar hala Hıristiyan çoğunluk arasında yaşıyorlardı, ancak buna rağmen dini ilişkiler zayıftı. Hıristiyanlara ihtiyaç duyup da onlara bir değer atfeden bir örnek olarak Ahtal anılabilir. Ama kimse onlardan teolojik konularda fikirlerini sormamıştır. Yeni dine giren insanlar, sahip oldukları tecrübeyle bu problemi çözecek güce sahiptiler. Hıristiyanlar idari işlerle ve vergi toplamayla meşguldüler. I. Ömer'e yanlış olarak atfedilen ünlü hükmün aksine, kiliselerini yapmalarına bile izin verilmişti. Ama başından beri bu insanlara Kur'an'ı öğretme konusunda bile bir antipati duyulduğu hissedilmektedir.<sup>62</sup> Bu durumu, günümüzde Beyrut gibi "levanten" bir şehre benzetebiliriz. Farklı toplumlar bir arada yaşamakta, birbirleriyle ilişkilerde bulunmakta,

---

<sup>58</sup> Krş., Vööbus, *School of Nisibis* (not 56) s.260.

<sup>59</sup> Dedesi Mansur b Sarcun Muaviye döneminde yüksek bir mevkide bulunuyordu. Babasının, Arap kaynakların meşhur Sarcun'un, Abdülmelik üzerinde büyük bir etkisinin olduğu bilinmektedir; muhtemelen Suriye ve Mısır'daki bütün vergi toplama işi bu zatın sorumluluğuna verilmişti. Yuhanna saraydan emekli olup, Kudüs yakınlarındaki St. Sabas manastırına çekildi; bu kararının gerekçeleri ve tarihi tam net değildir (Hişam'ın tahta çıkışından sonra ve Hıristiyan tebaanın Müslüman idaresinde gittikçe kötüleşen durumu sebebiyle böyle bir karar almış olabilir). Bizans'ta ailesi ve kendisi "Ouisling" (istilacıların aleti olarak memleketini yöneten vatan haini. çeviren.) olarak kabul ediliyorlardı. Bu konudaki son yayınlar için (bu yayınlar genellikle Lammens ve Nasrallah veya P. Khoury tarafından ulaşılan sonuçları tekrarlar) bkz. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (not 54), özellikle 26 vd. ve 44 vd.

<sup>60</sup> Krş. Sahas (not 54) p. 145.

<sup>61</sup> Bu özel problemin tarihi için şu çalışmama bkz. *Zwischen Hadit und Theologie* (Berlin, 1974) s. 95 vd.

<sup>62</sup> Kr. A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 2. baskı, (Londra, 1970), ss. 6, 18, 43 vd., 167. Yine bkz. A.T. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'İslam* (Louvain, 1969) s. 30 vd.

alış-veriş yapmakta, ama dinleri hakkında birbirleriyle konuşmamakta ve cahillik derecesinde komşularının nasıl bir dini inanç taşıdığına bilgisine bile sahip olmamaktadırlar. Bütün sadakate rağmen, karşılıklı bir mesafe ve bir diğerine tepeden bakma söz konusu. Dini ilişkiler olsaydı, bu ihtilaf sebebi olurdu; ama buna işaret eden bir metne sahip değiliz. Cl. Cahen, Hicri 1. asır İslam'ı hakkındaki Hıristiyani görüşlerin saldırganlıktan tamamen uzak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>63</sup> Bu dönemde, daha sonraki kaynaklarda kullanılan polemik klişelerini henüz kullanmazlar. Hıristiyanların, İslam'ı uzun zamandan beri alışık oldukları bir tür sapkın mezhep olarak algıladıkları gözlenmiştir. Bu algılamının yanlış olduğu daha sonra ortaya çıkmıştır, ama bu İslam'ın itikadi yapısıyla henüz tanımlanmadığı bir dönemde olmuştur. Ve Müslümanlar sadece dinlerinin bu tanımlanmamış statüsü sebebiyle, henüz bir fikri saldırı başlatacak durumda değillerdi. Ayrıca kendilerini her halükarda üstün görüyorlardı. İslam'da teoloji kafirlere karşı bir polemik olarak başlamamıştır. Hatta kelam tarzı, Mu'tezilenin misyonerlik faaliyetlerinde kelam'ın orijini görülüp böyle inanma eğilimini girilse bile, gayr-ı müslimleri özellikle Maniheistleri reddetmek için geliştirilmiş değildir. Teoloji, özellikle siyasi gelişmelere paralel olarak ilk dönemdeki kendine güven naifliğinin adım adım erozyona uğramasıyla İslam'ın kendi içindeki tartışmalarla başlamıştır. Bu tartışmaları edebi bir seviyeye yükseltme girişiminin Halife Abdülmelik'ten geldiğini görüyoruz. Abdülmelik mevcut gerilimi düşürmek yahut kendi teolojik-politik görüşlerinin propagandasını yapmak için diyalog arayışlarıyla özel olarak ilgileniyordu ve böyle bir teşebbüsü başlatmak için hem personeli hem de mali gücü vardı.<sup>64</sup> Bu tutumla, başka bir takım olaylarla birlikte, kendisine başkent olarak seçmeye karar verdiği ülkenin mevcut geleneğini takip etti: etkileri yüzlerce yıl Suriye çevresini tek kalıba sokan Bizans imparatorlarının geleneği.

### Kollokyum Tartışması

**J. Van Ess:** Tartışmaya daha uygun hale getirmek ve kollokyumumuzun başlığına biraz daha yaklaştırmak için makalemde kullandığım malzemeyi yeniden düzenlemek isterim. Göstermeye çalıştığım şey, hicri 1. asırda bile İslam teolojisinin var olduğudur. Ancak bu

---

<sup>63</sup> *Revue de l'histoire des Religions* 166 (1964), 51-58'deki makalesiyle krs.

<sup>64</sup> Bu durum, Abdülmelik'in girişiminin, takip eden yüzyıllarda, İslam toplumu için Kelamcıların (mütekellimun) önemini artıran sonuçlar doğurup doğurmadığı ve bu dönemin toplumsal hiyerarşisinde bir kelamcının pozisyonunun ne olduğu gibi sorular ortaya çıkarmaktadır. İlk dönem Abbasilerin üzerinde Kelamcıların büyük etkisi olduğunda hiçbir şüphe yok, ta ki kadılara yönelik mihne olayları başlayana kadar; S. Pines buna işaret eden malzemeleri bize sunmaktadır (*Israel Oriental Studies* (1' 1971), 229 vd) makalesine bkz. Ama ben Pines'in, Mütekellimun'un "İslam'ın temel bir politik ve sosyal kurumu" ve "Emeviler zamanından beri de entellektüel yaşamın olmazsa olmaz unsuru olduğu" yönündeki tezini şu an için yeterince destekleyecek dökümana sahip olduğumuza pek ikna olmadım. (Pines tarafından çok sık olarak anılan, s. 225 vd., Farabi hakiki bir vekil/temsilci değildir: kelamın apolojetik görünümünü vurguladığı zaman o, kelamın toplum için taşıdığı anlamın veya özellikle *mütekellimun*'un belli bir zamanda belli bir fonksiyonunu düşünmüyordu, tersine Farabi, syllogistik (tasımı/kıyası esas alan) metoda yapışmayan herkesin diyalektikçi' olarak algılandıkları Aristotelyen dili kullanmaktadır.

ifade üç açıdan eksiktir. (1) Çünkü Hicri 1. asır bir geçiş dönemiymiş, daha doğrusu İslam Kelamının halife Abdülmelik'in döneminin ikinci yarısında, yaklaşık olarak Hicri 70'de başladığını söylemeliydim. (2) İkinci olarak, teoloji teriminin kendisi de her yönüyle oturmuş bir kavram değil. Şu anki bağlamda, teolojiyle dini hareketleri ya da dini partileri kastetmiyorum. Bu dinsel partizan hareketler daha önce de vardı (Hariciler örneğinde olduğu gibi) ve bunların varlığı dini tartışmaların var olduğunu da ima etmektedir, ancak bu tartışmalar daha çok politik meselelerle ilgiliydi. Makalemde teoloji'yi Kelam'la sınırladım. İki terim özdeş değildir; insanın hemen *kelam* diyemeyeceği başka teoloji türleri, teolojik süreçler mevcuttur. Ancak, benim makalemde konu edilen teoloji, *kelamdır*.

**A. Sabra:** O halde sizin söylediğinizden şu çıkmaktadır. İslam teolojisinin başlangıcından veya orijininin bahsetmek hiçbir şekilde kelamın başlangıcı veya orijini hakkında konuşmak değildir.

**J. Van Ess:** Ben *kelam* teriminin ve *kelami* sürecin başlangıcını araştırıyorum. Örneğin, hür irade konusunda Hasan Basri'nin Abdülmelik'e yazdığı risalede teoloji mevcuttur; ama bu kelam değildir. Burada H. Basri, Halifeye cevap olarak sadece görüşlerini açıklıyordu. Bu bir doktrinin açıklanmasıydı, ama kelimenin tam anlamıyla *kelam* değildi. Kelam başka bir şey. Arapçada kelam, theo-logia, Tanrı hakkında bir şey, Tanrı hakkında bir logos, kelimesi gibi muhtevasına referansla bu adı almamıştır. Tersine *kelam* bir stili, tarzı yani diyalektik tartışma tarzı sebebiyle bu adı almıştır. Kelam'a dışarıdan müdahale ederseniz, konuşmayı etkilersiniz. Örneğin, bir dilem (ikilem)den hareket edebilirsiniz. Şöyle dersiniz: Bir cümlemiz var; eğer bu cümle doğruysa, bundan ya A ya B çıkar; Ben A'nın yanlış olduğunu ispatlayabilirim, aynı şekilde B'nin de yanlış olduğunu ispatlayabilirim. Bundan şu çıkar: cümlenin kendisi de yanlıştır. İşte bu kelamdır.

**A. Sabra:** Bu, kelamın tanımı mı?

**J. Van Ess:** Bu kelamdır, kelamda kullanılan prosedürdür ve kelam dediğimiz şeydir. Bu yüzden kelam, bana göre, burada bir prosedür anlamına gelmektedir. Teolojik bir metinde veya bir başlıkta karşımıza çıkan kelam teriminden kastedilen budur. Böyle bir durumda; soru-cevap formuna göre şekillenen bir meseleyle karşılaşacağız demektir. Çoğunlukla bu hayali bir sorgulamaya benzer: Kişi belli bir insanın şu veya bu görüşleri taşıdığını bilir; sonra başka biri bu kişiye sorar: sen buna inanıyor musun; o da ona cevap vermek zorundadır. Bu soru ve cevap tarzı, karşıdaki kişiyi ikilemde bırakacak tarzda inşa edilir. Ben, bu tarz bir düşünme formunun ilk kez ne zaman kullanıldığını tespit etmeye çalışıyorum. Yapmak istediğim şey, bu dar anlamıyla "kelam" hakkında bilgi sahibi olmaktır. Ve en azından benim için sonuç şudur: bu tür düşünme tarzını Hicri birinci yüzyılda bulabiliriz.

Son olarak, ilk cümlem üçüncü bir anlamda da eksiktir, zira ben sadece yazılı şekliyle teoloji veya kelamla ilgileniyorum. Makalemde, Hicri 70'den bu tarafa yazılı formuyla kelam yapıldığını ispatlamayı amaçladım. Şimdi izninizle, bütün bunlarla ilgili karşılaşacağımız problemlerin sonuçlarını sıralayayım:

İlk olarak, Arap edebiyatı tarihi ve Arap medeniyeti tarihiyle ilgili sonuçları vereyim. Buradaki en önemli problem erken dönem edebiyatıdır. Benim iddiam şu: başlangıçtan beri olmasa da çok erken tarihten bu yana yazılı metinler mevcuttu. Bu, şifahi geleneğin

Arap toplumunda taşıdığı öneme ve Arapların şaşkırtıcı hafızalarına karşıt bir ifade olarak alınmamalıdır. Örneğin, Hicri birinci yüzyılda sadece veya ağırlıklı olarak, şifahi bir geleneğin bulunduğu iddia edilmektedir. Bu fikrin biraz romantik olduğunu düşünüyorum. Buna karşıt olarak, erken dönemlerde edebiyatın varlığı, metinlerin varlığıyla ispatlanmıştır. Tekrar makaleme bakarsanız, dördüncü Halife Ali'nin torunu olan ve yaklaşık H. 100 civarında vefat eden Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından yazılmış olan iki teolojik metnin Hicri birinci yüzyıla ait olduğunu ispatlamaya çalıştığımı göreceksiniz. Ayrıca, başka metinler de var. O halde, bu edebiyat tarihi için bir sonuçtur: Erken döneme ait edebiyata dair kesin bir delil.

İkinci olarak, Kalam tarihi için çıkarılan sonuçlar iki alt gruba bölünmüştür: (1) İslam kelamının orijini meselesi ve (2) toplumda kalamcının rolü meselesi. İlk olarak İslam kelamının orijini ve ikinci olarak da sadece "kelam'ın yapısı," değil, aynı zamanda genel olarak teolojik çabalar. En azından, tespit ettiğim iki metinde, teolojinin Halifenin tahrik ve teşvikiyle ortaya çıktığı gözlenmektedir; Halife, Basileus tarzı bir dinsel politikayı başlatmış olabilir. Başka bir ifadeyle, Halife politik sebeplerle böyle davranmış olabilir - ispat etmeye çalıştığım şey de bu; en azından makalemde bunun ihtimal dahilinde olduğunu göstermeye çalışıyorum. Halifenin devrimci unsurları teskin etmeye çalıştığı görülmektedir; öncelik Şiileri daha sonra da özgür iradeyi savunanları yatıştırmaya daha sonra bunları delillerle reddetmeye çalıştığına şahit oluyoruz. Muhtemelen (açıkça söylemeye cesaret edemiyorum) bu unsurları delillerle reddetmeye daha çok gayret gösteriyordu, zira hür irade sorumluluk demektir ve sorumluluk da başkaları tarafından kontrol edilmek anlamına gelirdi, hatta Halifenin bile kontrol edilmesi. Örneğin, *kader*, politik iktidarın sadece ilahi hidayetle bir insana verilen bir özellik olduğunu göstermek için kullanılabilirken, Kaderiler'in, Halife büyük bir günah işlerse Halifelikten düşürülebilir, fikrini taşıdıklarını metinlerle gösterebiliriz.

Kelamcıların/teologların toplumdaki rolü meselesine gelince: İlginç ama bu çok zor bir nokta; bunu irdeleyerek kolokyumun önemli bir konusuna daha yaklaşmış olacağız. Teolojinin başlangıçtan beri politikayla ilişkili olduğunu ve Halifenin de, Bizansdaki Basileus tarzında siyasi muhaliflerine karşı, kelamı bir polemik unsur olarak desteklediğini ortaya koyabilirsek, buradan bu durumun kendisinden sonraki on yıllarda ve hatta iki yüzyıl zarfında devam ettiğini varsayabiliriz. Müslüman işgalinden önceki son Basileus olan Heraclius teolojik tavrı kendi lehine kullanma teşebbüsüyle monotheletismi\* ileri sürmüştür; ve Müslümanlar Bizans'ı tarih dışına ittikleri için bu doktrin içinde sadece Maruniler kalmıştı. O halde sorun, kalamcıların imparatorlukla ve de Hilafetle ilişkili olup olmadıklarıdır. Bu konuda kesin bir hükme varmış değilim, sadece bazı muhtemel delillere işaret edebilirim. Kelamcılar insanları yeni dine döndürmek durumundaydılar. Bunların - Pines'in son makalesinde göstermeye çalıştığı gibi - ordulara eşlik edip etmediklerinden emin değilim, ama kalamcıların Abbasi sarayına davet edildiklerini ve gayr-i müslimlere elçi olarak gönderildiklerini biliyoruz.

**R. Raşid:** Çünkü onlar mütekellimun idiler?

---

\* Monofizitliğin bir başka şekli. Bu fikir Monofizitleri uzlaştırma çabasının bir ürünü olarak ileri sürülmüştü (çev.).



**J. Van Ess:** Problem burada. Böyle olduğunu ispat edemiyorum ve bu noktada şüphelerim var. Elimizde sadece kelimcilerin biyografileri var. Bu biyografilerde Harun Reşid tarafından Sümeniyye denen grupta kelami tartışmalarda bulunsunlar diye Hindistana gönderilmeleri sebebiyle övülen Mutezilileri görüyoruz. Tabii ki, bu bir hikâye ve rahatsız edici unsurlar taşıyor. Daha fazla malzemeye ihtiyacımız var ve böyle sosyolojik sorunlara girmek bana zor geliyor. Hakikaten bu metinler tarihi metinler, ama ilgilendiğimiz sorunlarla doğrudan ilgili değiller. Bu yüzden çıkardığımız sonuçları, marjinal gözlemlere dayandırmak zorunda kalıyoruz, ama bu her zaman sıkıntı yaratan bir iş. Bununla birlikte, bu tür sınırlı şartlarda da olsa, şunu söyleyebilirim: Bu erken dönemlerde *mütekellimun* -ve hatta tüm dini gruplar- bağımsız bloklar değildiler. Tersine, devlet *mütekellimun* vasıtasıyla teolojik bir politika kurmaya çalışmıştır. Örneğin, ünlü mihne olayını, Me'mun döneminde Bağdat halkının başına gelenleri hatırlayınız. Bu noktada bir yandan politik iktidarın yahut devletin dinsel eleştirisini, diğer taraftan da kelam'ın, teolojinin eleştirisini yapmalıyız. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Sadece bu dönemde, bana öyle geliyor ki, toplum ve dindar insanlar grubu, kelimciler ve hukukçular, kendilerini Halifelerin dinsel otoritesinden bağımsız algılamaya başlamışlardı. Bu şu anlama gelir: İslam hakkındaki tüm araştırmalarda önümüze konan -İslam kültüründe din-devlet ayırımı olmadığı yönündeki genel inanç belki ilk iki veya iki buçuk asır için doğrudur. Ama daha sonrası için değil, zira bu dönemde kadıları bir yanda, halifeleri ise diğer yanda görüyoruz.

**A. Sabra:** Kelam'ın orijinine dair bu teori ve varsayımınıza dayanarak size, kelam'ın mahiyeti veya karakteristiği konusunda da spekülasyona girmeye cesaret edip edemeyeceğini sormak isterim. Başka bir ifadeyle, bu görüşünüzün bir sonucu olarak, Kelam'ı diğer disiplinlerden ayıran temel özellik olarak bu tarzı mı gösteriyorsunuz, yoksa başka temel özellikler de var mı?

**J. Van Ess:** Bu bir problemdir. Kelam her zaman aynı değildir; kaç yüz yıldır kelam yaptığımızı bilmiyorum. Birkaç yıl önce Kelamın esas itibariyle diyalektik ve polemik gerektiren bir disiplin olduğunu düşünmüştüm; *mütekellimun* her zaman saldıran, yıkan, ama inşa etmeyen bir özellik taşıyorlardı. Şimdi, fikrim değişti. Ama, ben bir sistematikçi değilim, probleme hala bir tarihçi gözüyle bakıyorum. İlk fikre varma hatasına düşmeme neyin sebep olduğunu şu anda görebiliyorum: iki şey. İlk olarak, kelamı bir diyalektik olarak gören Aristocu Musa b. Meymun ve Farabi tarafından yanıltıldım; tabii ki, bu onların sistemlerine sinmişti. Bu bir. İkincisi, başlangıçta kelam çoğunlukla bir polemik karakteri taşıyordu; ama bu o zamanın şartlarının gerektirdiği bir şeydi. Müslümanlar azınlıktaydı. Şehirlerde yaşıyorlardı, ve buralarda birçok Hristiyan, Yahudi, Maniheizt vb. unsurlar vardı. Bu sebeple insanları kendi dinlerine çevirmeye çalışmak, onlara karşı polemiklere girmek, onları ikna etmek zorundaydılar.

**A. Sabra:** Kelamla ilgilenmeye başladığımda, Kelamın polemik unsurunun ağır bastığı bir disiplin olduğu propagandasını yapan otoritelerinin tamamının *kelam* düşmanı olduğunu gördüm. Örneğin, İbn Haldun; kelamı hiç sevmedi ve de kullanmadı, ama Kelam konusunda yeterince bilgi olup olmadığı hiç de net değil. Eminim ki, *Mukaddime*'de bahsettiği kitapların çoğunu görmemiştir. Aynı şekilde Musa b. Meymun ve Farabi'nin durumu da bundan farklı değil.

**R. Frank:** ‘Abdülcebbar bir noktada ayırma gidiyor: Sorulan bir soruya karşı, bu soruyu cevaplarırken diyor ki, bu soruya cevap verirken ilmi bir yolla ya da diyalektik bir tarzla, yani *bi't-tariki'l-ilmi* yahut *bi't-tariki'l-cedeli* cevap verebiliriz. Ve hemen arkasından, sorulan sorunun konuyla ilgisinin olmadığını göstermek ve bu sorudan kurtulmak istiyorsak diyalektik tarzı kullanabiliriz. Ama bunun aksine, eğer soruyu önemli buluyor ve mutlaka cevaplanması gerektiğini düşünüyorsak, o zaman da ilmi yolu kullanabiliriz. Bu yüzden, bir anlamda, bir muhalife karşı çıkarken kullanmamız gereken bir diyalektik argümanla kendi bakış açımızı ortaya koymamıza imkan veren soruya verilecek cevapta kullanılacak ilmi metot arasında bir ayırım yapmaktadır.

**A. Sabra:** Benim sorum hala cevaplanmadı. Kelam, polemik olarak başlamış olsa da, bir polemik değildir. Kelam, teoloji değildir; teoloji, onun bir bölümüdür. Kelam bu diyalektik yapıda değildir, zira diyalektik yapı yalnızca bir formdur ve bu insanlar sadece tartışmak için tartışmaya girişiyor değillerdi. O halde nedir bu?

**J. Van Ess:** Sanırım siz sürekli “ontolojik”, ben ise “nominalistik” bir tarzda tartışıyoruz. Siz Kelamın ne olduğu hakkında birşeyler öğrenmek istiyorsunuz, ben ise kelam kelimesinin nereden geldiğini açıklamaya çalışıyorum.

**A. Sabra:** Evet, ama kelamı araştırmak için biraz vakit harcayan kimseye ne diyeceksin? Bir keresinde onun polemik olduğunu söyledin, şimdi ise bundan vazgeçtiğini söylüyorsun. Neden?

**J. Van Ess:** Bu duruma göre değişir. Kelam budur ya da şudur diyemem; kelam yedi yüzyıllık bir tarih ve bundan daha fazla metin demektir. Önce tüm bu metinleri okumalısınız.

**R. Frank:** Sanırım Ebu Haşim’den sonra onu teoloji olarak adlandırmalıyız.

**A. Sabra:** Buna neden teoloji adını vermek zorundasınız? ‘Theology’ kelimesini lafız karşılığını alarak Arapçaya tercüme edip de arkasından bu kelimeyi mütekelliminin yaptığı işin bir bölümü olan ‘physics’e tatbik ederseniz, bunu kabul etmez. Size, teoloji’nin, kişinin Tanrı hakkında konuşurken ifade ettiği son şeyler için kullanıldığını söyler. O halde, kelamcılar kabul etmeyecekse buna neden teoloji adını verelim?

Fakat, aşağıdaki soruyu sorarak farklı bir yaklaşım getirmeme izin veriniz. Şayet bir Hıristiyan kelamcıya, Tanrı’nın varlığına olan inancını ya da bilgisini tüm insanların dayandığı akıl yürütmenin, başka bir ifadeyle ya tecrübe ya da saf aklın prensipleri ile temellendirmenin dışında başka bir kaynağa dayayıp dayamadığını sorsanız, cevabı ne olurdu?

**R. Mckeon:** Bunu iki türe ayırırlardı. Ve bu durum, St. Augustine kadar dayanır. Teoloji’nin, bir sistemin organizasyon kurallarını belirten (architectonic) bir bilim olduğunu, dolayısıyla, tüm diğer bilimlerin ilk prensiplerini teolojiden almaları gerektiğini söyleyenler olmuştur. Ve Augustine de Tanrı’nın işaretleri, imajları ve izleri hakkında konuşuyordu. Tüm bilimlerin ilkelerini teolojiden almasına ‘hayır’ diyen bir başka grup ise bilimleri ikiye ayırırlardı: teolojik bilimler ve beşeri bilimler ve onlara göre teoloji bu bilimlere temel ilkeler vermiyordu.

**A. Sabra:** Bu soruyu soruş sebebim şu: çünkü bana göre mütekellim bu soruya 'Hayır' diyebilen kimsedir. Başka bir deyişle, bir mütekellim şayet tüm insanlarda varolan prensiplere dayanan akıl yürütme sürecinin dışında Allah'ın bilgisine ulaşmanın hiç bir yolu olmadığını kabul ederse mütekellimdir. Bu prensipler ya tecrübi olur ya da olmaz; mütekellimler buna 'zaruri/zorunlu' kelimesini kullanırlar, zorunlu ise iki şeyi içerir: özdeşlik kanunu gibi bir şeyi veya mantıksal olarak zorunlu bir önermeyi ve tecrübeye dayanan şeyi.

**J. Van Ess:** Bu doğru, en azından Mu'tezile için. Mu'tezili bir mütekellim Kutsal bir metne asla dayanmazdı, zira kutsal metni vahyeden bir Tanrı varsa, Kutsal metin ancak o zaman doğru olur. Bu yüzden, Tanrı'nın varlığını Kutsal metinlerle ispatlarsak, kısır döngüye düşeriz. Bu kısır döngüden kurtulmak için, Tanrı'nın varlığını rasyonaliteye dayanarak ispatlamalıyız, bundan sonra bizim çıkarımlarımızın Kutsal metinlerle tamamen paralellik arz ettiğini söyleyerek ikna oluruz.

**R. Mckeon:** Ama bu Hıristiyan için de doğrudur. Hıristiyan Kutsal metni esas almamalı, tersine önce Allah'ın varlığını ispatlamamızı ve bunu iki yoldan biriyle yapmamız gerektiğini söylemelidir.

**A. Sabra:** Fakat bunlar rasyonel/akli mi? Eğer bu yollar rasyonel ise, bu rasyonel yolların dışında, rasyonel olmayan yollar da var mı?

**R. Mckeon:** A priori ve a posteriori deliller var. Her ikisi de rasyoneldir, fakat a priori delillere sarılanlar, a posteriori delillerin rasyonel olmadığını, a posteriori delillere sarılanlar da a priori delillerin rasyonel olmadığını iddia etmektedirler.

**E. Sylla:** Aynı zamanda vahiy de yok mu?

**A. Sabra:** Evet, istediğim de bu. Bir mütekellim inançlarını vahye dayandıramaz. Ama söylediğim şu: eğer mütekellimi bilgiye karşıt bir konuma yerleştirerek tanımlarsanız, o zaman ben de size kelamcılarının neden, çoğunlukla çok kolayca gösterilebileceği gibi, sadece başka bir bilgi teorisine bağlı olan filozoflara değil aynı zamanda bilgiye bakışları kendilerinininkinden farklılık taşıyan fıkıhçılara ve hatta benzer sebeplerle mistiklere de karşı çıktıklarını açıklayabilirim. Başka bir ifadeyle, durumu daha net görebiliyorum, *kelam* tarihinde bazı şeylerin neden meydana geldiğini bu tanımın yardımıyla daha iyi anlayabiliyorum.

**R. Raşid:** İbn Teymiye gibi birisi, mütekellim mi, değil mi? İbn Teymiye'nin ele aldığı problemler çoğunlukla, kelamcılarının ele aldığı problemlerdir. Ama İbn Teymiye Allah'ın varlığının fıtrat'a (zihne doğuştan yerleşen) ait bir olgu olduğuna inanmaktadır.

**A. Sabra:** Doğru. Bu benim tanımıyla veya kriterimle paralellik taşıyor. Bu sebeple İbn Teymiye'yi kelamcı saymıyorum. Yine bu sebepten Kelam hakkında yazmış olsa da Gazalî'yi de kelamcı saymıyorum. Neden? Kelam hakkındaki görüşlerini okuduğumuzda, gördüğümüz şu:

Kalpleri doğru yolda bulunan, ama zihinsel eğilimleri sebebiyle Allah hakkında şüpheleri olan insanlar vardır, bunun sebebi felsefe veya buna benzer akımlara maruz kalmaları da olabilir. Bu yüzden de başları sıkıntılıdır. Bu tür insanlar için kelam faydalı olabilir. Kelamı, araştırmak suretiyle bu sıkıntılarından kurtulabilirler. Eğer bu durumda değilsen,

o zaman kelamı bir kenara bırakabilirsin. O sana göre değildir. Bu ifadelere dayanarak, Gazali'nin *mütekellim* olmadığını söyleyebiliriz. Neden? Çünkü, bir mütekellim iman ve bilgi arasında temel bir ayırım yaparak işe başlar; kelamcı sağlam bir imanın eğitim, yetiştirme tarzı veya başka sebeplerle başlangıç için bir anlam ifade edebileceğini söyler, ama bu yeterli değildir. Bir *mütekellim* olmak için, bilgiye ulaşmalısınız. Ve bilgiye ulaşmak için imanınızı bilgiye dönüştürmelisiniz. Dikkatli olun. Bu inanca argümanlar üretmek suretiyle inancı bilgiye dönüştürmüyorsunuz. Gerçekte inancınızın yerine başka bir şeyi koyuyorsunuz, çünkü artık bu inançla hiçbir ilgisi olmayan bir akıl yürütme sürecine kendinizi veriyorsunuz. Bir kez bu 'başka bir şey'e, bu aşamaya ulaştınız mı, artık sizin ihtiyaç duyduğunuz şey inanç değil, bilgidir.

**T. Gregory:** A. Sabra tarafından önerilen tanım üzerinde durulması gerektiğini düşünüyorum. Sabra, *mütekellim*unun eseri dışında tanımlanabilecek başka bir kelam olmadığını söylemekte haklıdır. Diğer taraftan İslam teolojisinden söz ederken 'teoloji' kelimesini değil, aksine tamamen farklı ve İslam medeniyetine özgü olan kelam kelimesini kullanmak gerekir. Nitekim St. Augustin'in konumunu belirlemek için 'teoloji' kelimesini kullanan Ortaçağ felsefe tarihçileri olan meslektaşlarımı çoğu defa bu konuda karşımda buldum. St.Agustinus'e göre, 'teoloji' kelimesinin, Varron'un verdiği *mitoloji* anlamı dışında bir anlamı yoktur. Bu yüzden, St.Agustinus ya da St.Anselm'in teolojisinden söz ederken hiç değilse bu yazarların bu anlamı bilmediklerini göz önünde bulundurarak tedbirli olmak gerekir.

Aynı şekilde İslam medeniyeti söz konusu olduğunda 'teoloji' yerine 'kelam' demek gerekir. A. Sabra'nın tanımını tamamen kabul edecek olursak, *mütekellim*unun kelimeleri (her birinin ayrı ayrı kelamı) olduğunu söyleyebiliriz. Tarih ötesi olan bir şeyi bireyselleştiremeyiz. Örneğin, Batı tarih yazıcılığında, Orta Çağ teologlarının teolojisini St.Thomas'nın teolojisiyle olan ilişkilerine göre tanımlayan St.Thomacı bir tarih yazıcılığı uzun zamandan beri ağırlığını hissettirmektedir.

Burada daha tarihsel bir realiteyle karşı karşıyayız; mütekellimunun ortaya koyduğu düşüncenin ürünü olan kelam(larla) karşı karşıyayız. A. Sabra sorunu ortaya koymuştur. İnanç, iman ve akıl arasındaki ilişki nedir? Aralarında daima istikrarsız bir ilişki vardır. Çünkü her mütekellim sorunu kendi açısından çözmüştür. Hıristiyan dininde olduğu gibi İslam'da bir ortodoksi mevcut değildir. Bu bakımdan İslam'da farklı tavırlar almak daha kolaydır. Bu konuda ancak şu söylenebilir: Kelam(lar), kelamcılarının eseridir. Aslında bir disiplinin tanımını, o disiplini uygulamaya koyan kimselerin eserlerinden çıkarmaya çalışmak gerekir.

**A. Sabra:** Gerçekte, özetlediğim bilgi teorisi sadece Mu'tezilenin değil, aynı zamanda ileri gelen Eş'arilerin de bilgi teorisidir. Bu yüzden bir ekole değil, tersine bu iki büyük ekole aittir.

**N. Şihabi:** Sabra, bana öyle görünüyor ki ne 'teoloji' ne de 'kelam' kelimelerini kullanabileceğiz. Zira siz kelamı belli bir yazma tarzıyla sınırlıyorsunuz. Gazali veya İbn Teymiye gibi bazı alimlerde bulamadığınız ama bir diğer kısmında bulduğunuz bazı özelliklerden hareket ederek, bu külliyatın şu ya da bu kısmına kelam derim, iddiasında bulunuyorsunuz.

**A. Sabra:** Aynı anda bir disiplini ve bir insan grubunu tanımlamaya çalışıyorum. Bu insanlar gruplar olarak var idiler, kelim ehli, fukaha, felasife, vs. Bağlandıkları bazı temel ilkeleri olan gruplardı bunlar. Birbirleriyle çatışma durumunda bulunan bazı prensipleri benimsediler. Buna bağlı olarak, hem bu durumu hem de doktrinin kendisini anlamamız gerektiğine inanıyorum. Bu ikisinin birbirine paralellik arz ettiğini düşünüyorum. Zira bana öyle geliyor ki, bazı istisnaları çıkarırsak, bilgiyi bir kriter olarak aldığımızda, bütün bu gruplar arasında olup biteni anlayabilirim.

**R. Raşid:** Bağışlayın, sayın van Ess, kelamın bu tanımına katılıyor musunuz?

**J. Van Ess:** Fazla emin değilim. Sizin ki sistematik bir yaklaşım; bu yüzden, siz olayların tanımlanmasıyla ilgileniyorsunuz. Benimki ise tarihsel bir yaklaşım, benim gayem kelam kelimesinin ilk kez nerede kullanıldığını tespit etmek.

**A. Sabra:** Belki öyle, ama bir tanımlı veya kriteri üretme, bir durumu tarihsel olarak anlama teşebbüsünün bir parçasıdır. Evet, bir şekilde sistematiktir, ama ben tarihsel açıklamalarla ilgileniyorum, tarihsel bir durumu anlamak istiyorum. Ve bu noktada tanımın bize yardım edeceğini düşünüyorum.

**A. Raşid:** Kelamın tanımı konusundaki bütün bu tartışmayı bir başka soruyla sürdürelim: Kelam'ın başlangıcı konusunda herhangi bir sosyolojik açıklama getirmek mümkün mü?

**J. Van Ess:** Daha önce söylediğimin ötesine geçemem. Kelam'ın orijiniyle ilgili söyleyeceğim şey şu: kelamın ilk dönemindeki örneklerini halifenin politik niyetlerine borçluyuz. Ama, tabii ki bu sosyolojik bir açıklama değil. Bu dönemdeki kelamla ve kelamcılarla ilgili söyleyecek fazla bir şeyim yok. Belki daha fazla metne sahip olduğumuz Abbasi dönemindeki toplumsal arka planla ilgili bazı örnekler bulabilirsiniz. Fakat bu zamanda bile, metni okuduğunuzda belli bir ümitsizliğe kapılabilirsiniz.

**A. Raşid:** Bu bana orijin probleminin irdelenmesinin imkansız olduğu düşüncesinden daha ikna edici geliyor.

**J. Van Ess:** Belki bir İslam araştırmacısı olarak çok daha fazlasını bekliyorsun. İslami araştırmalar, Latin Orta Çağ araştırmalarının bir yüzyıl gerisindedir; sadece birkaç Arabiyatçı vardır. İslami araştırmalar, İslam hakkında her şey demektir, sadece İslam teolojisi değil, aynı zamanda felsefe, edebiyat, hukuk, hatta müzik ve aklına gelen başka alanlar. Bütün bunlar hakkında hazır bilgi vermek imkânsızdır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki klasik filologlar gibi daha her şeyin başındayız; hümanistler gibi hareket ediyoruz. Bu yüzden toplumsal arka planla ilgili sorular sormak iyi olabilir, ama şu anda ya hiç cevap alamazsınız ya da kapalı cevaplar alırsınız.

**J. Murdoch:** Fakat sanırım, bir ara *kelamın* orijiniyle ilgili konuşurken, kelamcıları, bazı yerlerde yürüttükleri ihtida faaliyetleriyle birlikte düşünmek gerektiğini söylüyordunuz.

**J. Van Ess:** Belki. Bu sadece bir öneriydi. Elimde sadece iki-üç metin var. Hepsi bu.

**J. Murdoch:** Ama klasikçilerden daha iyi durumdasınız. Örneğin, bu sosyal problemle ilgili olarak söylüyorum. M.Ö. altıncı yüzyıldaki doğa felsefesinin orijiniyle ilgili de hemen hemen hiç metnimiz yoktu.

**J. Van Ess:** Dünyada yaklaşık iki milyon Arapça ve Farsça elyazması mevcut. 500.000'den daha fazlası sadece İstanbul'da. Bu metinlerin sadece küçük bir oranı - muhtemelen yüzde altı veya yedisi- basılmış durumdadır ve bilinmektedir. Bunun geri kalanını, eğer katalogları gözden geçirecek kadar sabrınız varsa, isim başlıklarıyla bilebilirsiniz. Fakat bu başlıkların çoğu da bilinmiyor ve muhtevalarından hiç haberimiz yok. Bu yüzden Arapça kaynaklarla ilgili araştırmalar hem kolay hem de zor. Zor, çünkü Arapça zor bir dil; insanın önce bu dili öğrenmesi gerekiyor. Kolay, çünkü bir defa Arapçayı öğrendiniz mi, geriye sadece İstanbul'a gidip, bir el yazması alıp, okumaya çalışmak ve hakkında bir makale yazmak kalıyor.

**R. Raşid:** İslami ilimlerin tarihiyle ilgili olarak talih size bizden daha fazla gülüyor.