

## HIRİSTİYAN TEOLOJİSİYLE ETKİLEŞİMİ AÇISINDAN ERKEN DÖNEM KELÂMI

- Early Period Kalam In Terms Of Its Interaction With Christian Theology-

**Dr. İbrahim KAPLAN**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

E-Posta: ikaplan43@hotmail.com

**Abstract** *Christian and Muslim people have interacted and influenced each other beginning from very early historical eras. Appealing to this mere historical fact, some Christian theologians misinterpreted this mutual interaction and reached the conclusion that Islam was a false religion which came into being as a consequence of Christian influence and dominance. As a natural consequence of interpreting Islam as a heretic branch of Christianity, quite a number of orientalist alleged that the Kalam became a discipline growing out of the influences of Christian theology. However, the historically preparatory processes leading to the birth of the Kalam science, the resources of the Kalam, its peculiar issues and its peculiar ways of problem solving rationale show that the extension of this mutual interaction is not as large and permissive as Christian theologians partially construed.*

**Key Words:** *Theological Relationships, Theological Interaction, Muslim Theology (the Kalam), Fate, Free Will, Creation of the Holy Qur'an.*

### Giriş

Fetihlerle birlikte Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi pek çok din, kültür ve inancı içinde barındıran ülkelerin Müslüman coğrafyasına katılması, Müslümanları doğal olarak bu din, kültür ve inanışlarla karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisine sokmuş, bu karşılıklı ilişki, doğrudan ya da dolaylı olarak düşünce hayatına da yansımıştır. Bölgede en çok müntesibi bulunan dinin Hıristiyanlık olması daha çok bu din mensuplarıyla ilişkiyi zorunlu kılmıştır. Hıristiyanların, Kur'an'da, inanç esasları açısından eleştiriye tabi tutulmuş olsalar da, Ehl-i Kitap içerisinde özel bir konumda görülmesi<sup>1</sup> Hıristiyan teolojisine ilgiyi arttırmış, Hıristiyanlarla dostane ilişkiler

---

<sup>1</sup> Hıristiyanların, Hz. İsa'nın tebliğ etmiş olduğu Hak Din'in esaslarını değiştirmiş olduklarını belirten Kur'an, tahrif edilmiş Hıristiyanlığın inançlarını ana hatlarıyla ele alarak hepsini ciddi bir teolojik eleştiriye tabi tutmuştur. Öncelikle, esas İncil'de bulunmadığı halde, Hz. İsa'nın ilah olduğu fikrini İncil'e sokan Hıristiyanlar böylece tevhid ilkesinden sapmışlardır. (4.Nisa/171-172; 5.Maide/14-15, 72-75, 116; 9.Tevbe/30-31; 61.Saf/6) Kur'an'ın Hıristiyan teolojisine yönelik eleştirileri bununla da kalmaz. Kur'an aynı zamanda

kurulmasına sebep olmuştur. Fethedilen ülkelerde yaşayan Hıristiyanlara, diğer din mensuplarıyla birlikte oldukça geniş bir özgürlük alanı tanınmış olması, hatta pek çok Hıristiyanın Emevî ve Abbasi saraylarında doktor, mütercim hatta idareci olarak görev yapması ilişkilerin daha da gelişmesini sağlamıştır. Ancak, kişinin inandığı inanç sistemini savunma ihtiyacı, öteki inançları tenkit ederek kendi haklılığını ortaya koymayı kaçınılmaz kılıyordu. Bu ihtiyaç oldukça erken dönemlerde, İslâm toplumunda yaşayan Hıristiyan din adamlarıyla Müslüman ilahiyatçılar arasında dinî içerikli tartışma ve münazaraların gerçekleşmesine sebep olmuştur<sup>2</sup>. Bu şekilde

---

Hıristiyanlığın, çarımh, kefarete, ruhbanlık gibi pek çok anlayışına ciddi eleştiriler yönelir. (4.Nisa/157-159; 57.Hadid/27; Krş., Matta: 27/27-50; Markos: 15/16-37; Luka: 23/26-46; Yuhanna: 19/17-31; Petrus: 2/22-23) Bu eleştirilere rağmen Kur'an, Hıristiyanları *Ehl-i Kitap* özel statüsünde değerlendirir. Hatta bununla da kalmaz, onları "inanana sevgi bakımından en yakın dini grup" (5.Maide/82) olarak daha da özel bir konuma yerleştirir. Kur'an'ın Hıristiyan teolojisine yönelttiği eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz., Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s. 61-79; Mustafa Ünal, "Kur'an'da Hıristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara, 2004, s. 213-228.

<sup>2</sup> Karşılıklı tartışmalarla ilgili olarak Hıristiyanlara ait en eski yazılı belge, Antakya Yakubî Patriği John I (635-648)'in Mezopotamya Hıristiyanlarına yazdığı Süryanice mektuptur. Mektubun konusu, John I ile Müslüman ordu komutanı arasında yapılan dinî tartışmadır. Patrik, mektubunda, tartışma konuları hakkında diğer Hıristiyanları bilgilendirmektedir. Benzer bir tartışmanın, 643 yılında Amr b. Âs ile Yakubî Patriği Benjamin arasında gerçekleşmiş olduğu belirtilmekle birlikte tartışmanın içeriği hakkında bilgi verilmemektedir. F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *The Early Christian-Muslim Dialogue; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD) Translation with Commentary*, ed. by., N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, ss. 11-46. Bu döneme ait diğer bir örnek de, Halife Mehdî ile Timothy (109-208/727-823) arasında, halifenin davetiyle sarayda gerçekleşen tartışmalardır. Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History*, Rome, 1990, I, s. 14; Tartışma metni için bkz., L. K. Brovne, "The Patriarch Timothy and the Caliph al-Mahdi", *Muslim World*, XXI, no. 1, January 1931, s. 38; R. Casper, "Les Versions Arabes du Dialogue entre le Caht Licos et le Calife al-Mahdi", *Islamochristiana*, 3, (1977), ss. 107-153; Bu döneme ait bir diğer karşılıklı dinî tartışma da, muhtemelen 824 yılında Bağdat'ta Abbasi Halifesi Me'mun'un huzurunda, Theodora Ebû Kurrâ (750-825?) ile dönemin ileri gelen Müslüman âlimleri arasında gerçekleşen dinî içerikli tartışmadır. Geniş bilgi için bkz., A. Guillaume, "Theodora Abu Qurra as Apologist", *Muslim World*, XV, (1925), ss. 42-51.

başlayan teolojik ilişkiler karşılıklı davet mektuplarıyla çeşitlenmiş<sup>3</sup>, daha sonra da, her iki tarafın diğerini eleştirdiği veya kendi inanç sistemine yönelen eleştirilere cevap olarak yazdığı reddiye literatürünün ortaya çıkmamasına zemin hazırlamıştır. Müslüman ilahiyatçılar, hem karşılıklı tartışmalarda hem de davet mektupları ve reddiye tarzı eserlerde Hıristiyanlığın monoteizmle çelişen yönleri üzerinde durmuş, özellikle Hz. İsa'nın uluhiyeti, teslis, inkarnasyon, çarmıh, kefarete ve tebşirat gibi temel meseleleri polemik konusu yapmışlardır<sup>4</sup>. Buna karşın, Hıristiyan ilahiyatçılar, Hz. Muhammed'i Ariuşcu bir keşişten aldığı bilgilerle yeni bir din oluşturan sahte bir peygamber olarak göstererek, Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. İlk olarak, Yuhanna ed-Dimeşki (m. 655-753) tarafından ileri sürülmüş olan bu iddialar<sup>5</sup>, Hıristiyanlar tarafından daha sonraki

<sup>3</sup> Emevî Halifesi mer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ile Bizans İmparatoru III. Leon arasında gerçekteşiği kaydedilen teolojik içerikli mektuplaşma için bkz., Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence Between Umar II and Leo III", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed., N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, ss. 57-131; Harun Reşid'in Konstantinos'a gönderdiği davet mektubu için bkz., Ahmed Ferid Rifi, *Asru'l-Me'mun*, Kahire, 1928, II, ss. 188-236; Casim Avcı, *İşlm-Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s. 134; Abdullah b. İsmail el-Haşim (. 205/850) ile Abdl-Mesih el-Kindî arasındaki mektuplaşma için bkz., Anton Tien, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, ed. by, N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, s. 355-546; Sabire Abay, *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdlmesih el-Kindi'nin Abdullah b. İsmail el-Haşimi'ye Reddiyesi rneği*, (AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002.

<sup>4</sup> Müslümanlar tarafından yazılan reddiyeler için bkz., Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, 1998; Mustafa Sinanoğlu, *İşlm Kaynaklarında Hıristiyanlık; Kelâm Açısından bir Yaklaşım*, İstanbul, 2001.

<sup>5</sup> Saint John of Damascus, *Wrtings*, trans., by., Frederic H. Chase, New York, 1958, s. 153-163; a.mlf., "The Discussion of a Christian and a Saracen", trans., John W. Woorhis, *Muslim World*, XXV, (1935), ss. 266-273; Yuhanna'nın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Leyla Hanecioğlu, *Yuhanna ed-Dimeşki'nin İşlam ve Hıristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri*, (AÜSBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2002; Mustafa Gregen, *Hıristiyan Teolojisinde Yahya Dimeşki'nin Yeri ve nemi*, (MSBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995; Geçmişten günümüze Hıristiyanların İşlm'a ve Müslümanlara bakış açısıyla ilgili değerlendirmeler için bkz., mer Faruk Harman, "Hıristiyanların İşlm'a Bakışı", *Asrımızda Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s. 95-110; Ali Erbaş, "Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İşlm'a ve Müslümanlara Bakışı", *İlam Arş. Der.*, C.III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998), ss. 117-152.

dönemlerde yazılan reddiyelerde de farklı bir üslup ama aynı içerikle tekrarlanmıştır.

Sözü edilen karşılıklı ilişki ve etkileşim tarzı, daha sonra, müsteşrikler tarafından: “İslâm, Hıristiyanlığın etkisiyle oluşmuş sahte bir dindir” iddialarının dayanağı yapılmıştır. İslâm’ı Hıristiyanlığın sapık bir kolu olarak algılamanın tabii bir neticesi olarak, pek çok müsteşrik, Kelâm’ın da Hıristiyan teolojisinden etkilenecek bir disiplin haline geldiğini iddia edegelmiştir. Müslüman Kelâmı üzerindeki Hıristiyanî etkinin özellikle hür irade, kader ve halku’l-Kur’an meseleleri üzerinde görüldüğünü iddia eden müsteşrikler, bu etkinin sadece bazı görüşlerin benimsenmesiyle sınırlı kalmadığını, akaidin oluşturulmasında takip edilen metot üzerinde de açık bir Hıristiyan etkisinin görüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Sözü edilen algılama biçimleri neticesinde İslâm’a özgü bir ilim olan Kelâm’ın kaynağını da Hıristiyan teolojisinin etkisine bağlama çabasında olan bazı Batılı düşünürler, ilk olarak Kelâm teriminin menşeyini tartışma konusu yapmışlardır. Kelâm tarihini erken dönemdeki teolojik etkileşim açısından tartışma konusu yapan bu çalışmayla, Hıristiyan teolojisinin Kelâm üzerindeki etkisinin boyutlarını ortaya koymak suretiyle, Kelâm’ın özgünlüğüyle ilgili iddiaların anlamını ve değerini tespit etmeyi amaçlamaktayız. Buradaki “erken dönem” tabiri ile h. III. asrın sonlarına kadar geçen tarihî süreç, yani Kelâm’ın oluşum dönemi kastedilmektedir.

### 1. Müslüman Teolojisine Özgü Bir İsimlendirme: Kelâm

Kur’an’daki inanç esaslarını ispat ve izah ederek, bunları aklî yollarla temellendirmeyi amaç edinen Kelâm, isim ve tariflerinin çeşitliliğiyle diğer İslami ilimlerden farklılık arz eder<sup>6</sup>. Bu adı alıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçmiş olan Kelâm, kendi gelişim süreci içerisinde çeşitli isimlerle anılmış, farklı şekillerde tarif edilmiştir. İnanç ilkelerini konu edindiği için *Akaid*<sup>7</sup> denilen bu ilme, dinin temel öğretilerini saptama çabası nedeniyle *Usulu’d-Din*<sup>8</sup>, Allah’ın birliği ve sıfatları

<sup>6</sup> Ömer Aydın, “Kelâm-Mantık İlişkisi”, *İstanbul Ü. İlahiyat Fak. Der.*, S. 7 (2003), s. 1.

<sup>7</sup> Akaid, “dinin pratik değil, teorik hükümlerini içeren ve bunlardan bahseden bir ilimdir” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, itikadî hükümlerden bahsederken hem selef metodu hem de Kelâmcıların metoduyla yazılan eserler göz önünde bulundurularak yapılmıştır. O halde Akaid, hangi devirde ve hangi metotla olursa olsun iman esaslarından bahseden ilimdir. Hususi manada ise Akaid, iman esaslarından muhtasar olarak bahseden bir ilmin adı olmuştur. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 1988, s. 45.

<sup>8</sup> İslâm’ın iman esaslarından, ister selef yoluyla isterse Kelâm metoduyla olsun, bahseden ilme *usulü’-d-din*, meselelerine de *ahkam-ı asliyye* denir. Topaloğlu, a.g.e., s. 45; Dini akidelerin esasları ve temel kuralları konusunda kuramsal olarak düşünmeyi içeren bu isim, dinin uygulamalı yönü üzerinde duran fıkha karşılık gelmektedir. Ş. Ali Düzgün-Muammer Esen-Mahmut Ay, *Sistematik Kelâm*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara, 2005, s. 15; *Usulü’-d-Din*

üzerinde yoğunlaştığı için *Tevhid ve Sıfat İlmi*<sup>9</sup>, İslâm Dini'ni doğru anlama ve yorumlama faaliyetlerinin en ciddi anlamında *Fıkhu'l-Ekber*<sup>10</sup>, temel yöntem olarak düşünme ve akıl yürütmeyi benimsediği için de *Nazar ve İstidlal İlmi* (Düşünme ve Akıl Yürütme İlmi) adları verilmiştir<sup>11</sup>.

“Konuşmak” ya da “anlaşılır söz söylemek” anlamlarına gelen<sup>12</sup> bir mastar veya isim fiil olan *Kelâm*'ın teknik bir terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında kesin bir bilgiye sahip olmasak da, kelimenin ilk kez Abbasiler devrinin başlarında (m. 757'den sonra)<sup>13</sup> ya da Me'mun zamanında (m. 813-833) Mutezile tarafından kullanılmaya başlandığı kabul edilmektedir<sup>14</sup>. *Kelâm* kelimesi, Kur'an ve hadislerde geçmiş olsa da buralardaki kullanımlarının *Kelâm İlmi*'ne karşılık olmadığı ortadadır<sup>15</sup>. Ancak, “bir konu hakkında konuşmak, fikir beyan etmek veya akıl yürütmek” anlamındaki *kelâm fi...* veya *tekelleme fi...* şeklindeki kullanımları oldukça erken dönemlere kadar götürmek mümkündür. Mutezile'den önce, Mürcie mezhebi tarafından ortaya atılan İslâm'da büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili problemi tartışan kimselere işaret etmek için İbn Sa'd (ö. 845)'ın *müttekellimun* terimini kullandığından, İbn Kuteybe (ö. 828-829)'nin Gaylan'ın (ö. 719) cüz'i irade hakkında tartışmasıyla ilgili olarak *yetekellem* terimini kullandığından söz edilmektedir<sup>16</sup>. Bütün bunlar Kelâm ve türevlerinin ilk kez ne

---

kavramı hakkında geniş bilgi için bkz., Sinan Öge, “Usulü'd-Din Kavramının Tanımı ve Kapsam Problemi”, *Ekev Akademi Der.*, 11:31 (Bahar 2007), 107-124.

<sup>9</sup> Selef metoduyla Allah'ın tevhidinden ve sıfatlarından bahseden ilmin adıdır. Topaloğlu, a.g.e., s. 46.

<sup>10</sup> Düzgün-Esen-Ay, a.g.e., s. 5; İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin; “Kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir” şeklindeki Fıkıh tanımı, İslâm'ın itikadî, fikhî, ahlakî ve tasavvufî konularını kapsayan bir tanımdır. Ebu Hanife, bunların içinden itikatla ilgili olanlarına *Fıkh-ı Ekber* özel ismini uygun görmüştür. İmam-ı Azam, selefiyyenin çağdaşı olmakla birlikte akaitte selefın metodunu benimsememiştir. O akait alanında da akla önem vermiştir. Bu sebeple Fıkh-ı Ekber için, “selef yolundan Kelâm metoduna intikal özelliği taşıyan bir metot” ifadesi kullanılabilir. Topaloğlu, a.g.e., s. 47.

<sup>11</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev., M. Saim Yeprem, İstanbul, 1994, s. 134; Düzgün-Esen-Ay, a.g.e., s. 5.

<sup>12</sup> Richard M. Frank, “The Science of Kalam”, *Arabic Science and Philosophy*, 2:1, March 1992, s. 9; A. Hadi Adanalı, “Kelâm: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, *İslâmiyât*, 3:1 (2000), s. 55.

<sup>13</sup> şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996, s. 29.

<sup>14</sup> Mehmet Bayrakdar, “İslâm Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi”, *İslâmiyât* 7:2 (2004), s. 24.

<sup>15</sup> Adanalı, a.g.m., s. 55.

<sup>16</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev., Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 4.

zaman kullanıldığıyla ilgili bir tespit yapmamız için yeterli olmasa da, bu ilme Kelâm denilmesinde sözü edilen kullanımların önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Kısacası, *kelâm fi...* veya *tekelleme fi...* oldukça erken dönemlerde kullanılmaya başlanmış, Kelâm veya İlmü'l-Kelâm da zamanla diğer bazı terimlerle eşanlamli hale gelmiştir. Mesela, *bakmak*, *dikkate almak* anlamında *nazar*, teknik bir terim olarak *fikir*, *tefekkür*, *teemmül* ve *istidlâl* anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda, *Kelâm fi...* veya *nazar fi...*, Kelâmcıların kullandığı şekliyle, belirli kurallar dahilinde gerçekleştirilen ve şüpheye yer bırakmayan bilgiye götüren akıl yürütme anlamına gelir<sup>17</sup>.

Bu türden kullanımların İslâm'ın inanç esaslarından bahseden ilme Kelâm denilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, bu ilme Kelâm adının verilmesinde etkili olan başka sebeplerden de söz edilmektedir. Kelâm'ın bu isimle anılmasının başlıca sebeplerinden biri olarak, Allah'ın *Kelâm* sıfatı ve bunun Kur'an'la olan bağlantısının bu ilimle uğraşanlar tarafından sistemli bir şekilde tartışılmış olması zikredilir. *Kelâm*'ın dinî konularda söz söyleme ve söylenenleri aklî ve naklî olarak temellendirebilmenin aracı olarak görülmesi Kelâm ismiyle anılmanın bir başka sebebi olarak gösterilir. Bundan başka, Kelâm'ın temel metin olarak *Allah'ın Kelâmı*'nı, yani Kur'an'ı hareket noktası olarak belirlemesi de bu isimlendirmede önemli bir etkiye sahip görünmektedir. Yine, "söz yalnız bu ilmin sözüdür, hasmın sözü değil. Çünkü bu ilim akılla teyit edilmiş nakli delillere dayanır" anlamında bu ilme Kelâm denilmiştir. *Kelâm* ve *Mantık* kelimeleri arasındaki anlam benzerliğinin de bu ilme Kelâm denilmesinde etkili olduğu söylenir. Şöyle ki, bu ilmin en çok müracaat ettiği cedel ve münazara ikna etmeye dayalı olduğu için söze fazlasıyla ihtiyaç duyar. Nasıl ki Mantık İlmi, felsefi konularda söz söyleme yeteneği kazandırıyor, Kelâm İlmi de din esaslarını araştırırken ve karşıt görüşte olanları sustururken söz söyleme sanatı kazandırır. Bu ilim, dinin esaslarını araştırırken takip ettiği akıl yürütme yollarında, felsefedeki hüccet yollarını açıklayan Mantık İlmi'ne benzemektedir. Bu sebeple, bu ilme Kelâm denmiştir<sup>18</sup>. Ayrıca, selefin sustuğu konularda Kelâmcıların söz söylemesi

<sup>17</sup> Frank, a.g.m., s. 9; Adanalı, a.g.m., s. 55-56.

<sup>18</sup> Kelâm-Mantık ilişkisi için bkz., Ö. Aydın, a.g.m., s. 1-14.

sebebiyle<sup>19</sup> bu ilmin Kelâm adını aldığından bahsedilir. Bu sebeplerden biri veya birkaçı dolayısıyla bu ilme Kelâm denilmiştir<sup>20</sup>.

Kelâm ismini almadan önce bu ilim dalı için kullanılan, *Akaid, Din Usulü, Tevhid ve Sıfat İlmi, Nazar ve İstidlal İlmi ve Fıkh-ı Ekber* gibi isimler, bu isimlendirmelerin tartışılan problematikten ve Kelâmi problemleri çözerken takip ettiği metottan hareketle yapıldığını göstermektedir. Bu ilmin Kelâm ismini almasında etkili olan sebepler irdelendiğinde de aynı hareket noktasının esas alındığı görülecektir. Bu anlamda Kelâm, İslâm toplumu için hayati öneme sahip zihniyet problemleriyle uğraştığı ve bunları temellendirmeye çalıştığı için bu adı almıştır. Bu zihniyet problemlerini Allah'ın Kelâmı olan Kur'an'a bağılı kalarak temellendirmeye çalışması bu isimlendirmenin en önemli sebeplerindendir<sup>21</sup>. Bütün bunlar, aynı zamanda, Kelâm'ın menşei itibariyle özgün bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir.

Buna karşın, *Kelâm* teriminin Yunan filozoflarının Arapçaya yapılan tercümelerinde *logos* teriminin karşılığı olarak; “kelime, akıl ve delil” anlamlarında<sup>22</sup> kullanıldığını iddia eden Wolfson, bu tercümelerden aktarılan

<sup>19</sup> Nitekim, “Selefiyye'nin düşünce koordinatlarını oluşturan takdis, tasdik, acz-i itiraf, sükut, imsak, kef ve teslim gibi kavramların tümü düşünceyi dondurmak ve yeni bilgiler üretilmesinin önüne geçmek için konulmuş engellerdi. Bu engeller ilk dönemler Kelâm ilminin kendini geliştirmesine ve yeni durumlarda yeni metotlar benimsemesine engel olmadı.” İlyas Çelebi, “Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2: 1 (2004), s. 25.

<sup>20</sup> Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, thk, Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I, s. 164; a.mlf., *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s. 98.

<sup>21</sup> Düzgün-Esen-Ay, a.g.e., s. 5.

<sup>22</sup> Antik Yunan düşüncesinde, söz, akıl, düşünce, anlam, açıklama gibi anlamlara gelen Logos, Yunan dininde, tanrı ya da Tanrıların insanlara tinsel esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözleridir. Logos kavramı felsefî bir çerçeve içinde ilk kez Heraklitos'ta ortaya çıkmıştır. Miletli filozofların materyalizmine karşı mistik bir tepkiyi temsil eden Heraklitos'a göre, gözle görülen dünya gerçekliği kısmen açığa vurur, kısmen de gizler. Gerçeklik dünyanın bütün bir yaşamı sonsuz bir doğum ve ölüm, oluş ve yenilenme çarkında sergilenen tanrısal ruhtur. Heraklitos işte bu tanrısal ruha, akla logos adını verir. Stoalılarda ise logos, evrendeki rasyonel düzenin ve rasyonel bir biçimde düzenlenmiş faaliyetin yaratıcısı olan kozmik akıl ilkesidir. Stoalılara göre tanrılarda ve insanlarda bulunan bir prensip olan logos, bazen tanrı Hermes'le özdeşleştirilmiştir. Philo'ya göre ise Logos, insanla tanrı arasında aracılık yapan ilahi fikirler toplamıydı. Öte yandan, teslisin ikinci unsuruyla ilişkili olan Logos (Kelâm) doktrini Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Hıristiyanlıkta İsa Mesih bedenlenmiş Logos olarak görülür. Bkz.,

*mütekellim* ve *mütekellimûn* terimlerinin de bu ilim dalıyla uğraşanlara ad yahut sıfat olarak kullanıldığını söylemektedir. Ona göre, Yunanca *tabiat hakkında konuşmalar* (perifuseos logoi) ifadesi *tabiî Kelâm* (el-kelâmü't-tabiî), *tabiatçılar* (fusikoi, fusiplogoi) terimi *tabiî Kelâmcılar* (ashâbü'l-kelâmi'l-tabiî), *teologlar* (teologoi) terimi de *ashâbü'l-kelâmi'l-ilâhî* şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercümelere sonra *Kelâm* ve *Mütekellim* terimlerinin Arap yazarlarca kullanılmaya başlandığını söyleyen Wolfson, bu sebeple Yahya b. Adî'nin *Hıristiyan Mütekellimûndan*<sup>23</sup>, Şehristânî'nin de *insan bedenine girerek kelimenin birleşmesine dair Hıristiyan Kelâmı*'ndan, *Empodoklesin Kelâmı*'ndan ve *Aristo'nun Kelâmı*'ndan söz ettiklerini belirtir<sup>24</sup>. Şayet, Kelâm ve mütekellim terimlerinin bu tercümelere sonra kullanılmaya başlandığı söylenerek, Kelâm'ın logosun Arapçaya tercümesinden sonra ve buna bağlı olarak terimleştiği ve bir disiplinin adı olduğu iddia ya da ima edilmek isteniyorsa, bu iddia ya da ima daha fazla kanıt gerektirmektedir. Çünkü Logos kelimesinin bu tercümelere Kelâm şeklinde çevrilmiş olması Kelâm'ın buna bağlı olarak terimleştiğini ispatlamak için yeterli olmaz. Kaldı ki, Kelâm teriminin hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâm'da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan hususi bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş olduğunu kabul etmekle Wolfson, kendi görüşüne zıt bir görüşü de ortaya koymuştur. Ona göre bu ilmin temsilcilerine, Kindî ile başlayan ve sadece filozoflar denilen kimselere mukabil yalnızca Kelâmcılar/Mütekellimûn denilmiştir<sup>25</sup>.

Bir başka iddiaya göre, Kelâm teriminin kaynağı Süryanicedir. Çünkü Arapçada Kelâm, diyalektik ve teolojinin birleştikleri noktayı temsil eder ve Kelâm, teolojik alandaki diyalektik kanıttır. Yunancada *diyalektik* ve *teoloji* kelimelerinin ortak bir yanı yoktur. Buna karşın Süryanicede diyalektik ve teoloji birbirlerine Yunanca karşılıklarından daha yakındır. Bu yüzden de, Kelâm Süryanice örneğinden hareketle teolojinin karşılığı olarak terimleşmiştir<sup>26</sup>. Başka hiçbir delil göstermeksizin bu kelimenin Yunanca logos teriminin Arapçaya tercümesinden sonra kullanılmaya başlandığı ya da Kelâm'ın Süryanice örneğinden hareketle teolojinin karşılığı olarak terimleştiği iddiaları önyargıların sonucu ortaya çıkmış iddialar gibi görünmemektedir. Buna karşın, Kelâm teriminin herhangi bir konu

Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, s. 664; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 237.

<sup>23</sup> Augustin Périer, *Pettits Tratiés Apologétiques de Yahyâ ben 'Adî*, Paris, 1920, s. 39.

<sup>24</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1992 ,II, s. 245, 384, 444.

<sup>25</sup> Wolfson, a.g.e., s. 1-2; Georges C. Anawati, "Kalam", trans., Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, New York, 1987, s. 231.

<sup>26</sup> Michael A. Cook, "The Origins of Kalam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 43, No. 1 (1980), s. 42-43.



hakkında Müslüman düşünürlerin görüşlerini beyan ederken konuya *Kelâm fi...* şeklinde giriş yapmalarıyla kullanılmaya başladığını, daha sonra da yukarıda zikrettiğimiz sebeplerin Kelâm'ın terimleşmesine katkıda bulunduğunu söylemek Kelâm tarihi açısından daha isabetli görünmektedir. Nitekim Goldziher de, Kelâm teriminin ilk olarak, herhangi bir dogmayı veya tartışmalı teolojik bir problemi diyalektiğin konusu yapıp, argüman şeklinde ortaya koyan ve savunduğu tez için spekülâtif deliller getiren kimseler için kullanıldığını ifade etmektedir. Daha sonra ise, söz konusu terimin anlamı genişletilerek kesin doğrular olarak kabul edilen dinî inançları doktrinler halinde tartışan, düşünen kimselerin kabul edebileceği formüller halinde ortaya koyanlar için kullanılmıştır<sup>27</sup>.

Josef Van Ess ise, Kelâm ile teoloji arasında bir ayrım yapmakta, Kelâm'ın daha çok soru-cevap diyalektiğini içeren ve muhalifine cevap verme, onun delillerini çürütme ya da onu zora sokma gayesinin bir ürünü olarak argümantasyon/tartışma tarzı şeklinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Teoloji ise daha orijinal niteliğe sahiptir ve muhtevası da bellidir. Teolojinin esas gayesi, İslâm'ın itikat esaslarını açıklamaktır. Buna göre, Hasan Basrî (21-110/641-728)'nin mektupları, teolojik problemleri ele aldıkları için teolojidir ama Kelâm değildir. Çünkü her iki metinde de daha sonraki Kelâm metinlerinde görülen muhaliflerle girişilen hayalî diyalog örneklerine rastlanmaz, sadece fikirlerin izahı söz konusudur. Yine bu iki metinde *Kelâm* terimi kullanılmaz<sup>28</sup>. Ne var ki her iki mektupta da Kelâm teriminin kullanılmamış olması bunlara Kelâmî metinler değildir diyebilmemiz için yeterli gerekçeler değildir. Ayrıca bir şeyin Kelâm olabilmesinin ön koşulu argümantasyon tarzını benimsemiş ve kullanmış olması değildir. Kaldı ki, cedel Kelâmın kullandığı tek metot değil, sadece bir tanesidir.

Sonuç olarak, Kelâm'ın ilk ortaya çıkışı ile ilgili değerlendirmeler yapılırken, bu terimin ve türevlerinin ilk kez ne zaman kullanıldığı değil de, Kelâm'ın alanına giren konuların ilk kez ne zaman ve hangi şartlarda tartışıldığı hareket noktası olarak belirlenmelidir. Zira yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi, Kelâm isimlendirmesi bir kelimeye bağlı olarak değil, ele alınan konularla ilintili olarak ve itikada ilişkin sorunları çözme mantığıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır<sup>29</sup>.

## 2. Kelâm'ın Menşei ve Kendine Özgü Kaynakları

Söz konusu Kelâm'ın menşei olduğunda, İslâm'da neden bir Kelâm sistemi geliştirdi ve bu nasıl başladı sorusu gündeme gelmektedir. Bütün insanlığa gönderilen son ilâhi mesajda, insanlar hem kendileri hem de çevrelerindeki diğer varlık ve

<sup>27</sup> Ignaz Goldziher, *Introdoction to Islamic Theology and Law*, trans., Andras and Ruth Hamori, Princeton, 1981, s. 85; Adanah, a.g.m., s. 59.

<sup>28</sup> Van Ess, "İslâm Kelâmının Başlangıcı", çev., Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, XLI, s. 402-403.

<sup>29</sup> Düzgün-Esen-Ay, a.g.e, s. 6.

olaylar hakkında gözlem yapmaya, bu gözlemlere dayalı olarak nesne ve olayları ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlamaya davet edilmişlerdi. Bunları anlama, anlamlandırma ve uygulama konusunda ortaya çıkan sorunlar Müslümanların ilgili ayetler üzerinde zihni çabasını gerekli kılıyordu. Yine pek çok ayette düşünüp akıl yürütmenin doğru bilgiye ulaşmadaki önemine işaret edilmiş, buna karşın atalarından öğrendikleri inançları taklit edenlerin doğru inanç ve davranış bilgisine ulaşamayacakları belirtilmişti. Doğru bilgiye ulaşmak için çaba harcanması gerektiğine vurgu yapan bu ifadeleri ilahi bir emir olarak algılayan Müslümanlar, dini düşüncüyü temellendiren bilgiler üretmeye yönelmişlerdi. Görünen o ki, bu yöneliş Kelâm'ın doğuşuna önemli bir katkı sağlamıştır<sup>30</sup>. Bunun yanı sıra, Kur'an'da Allah, insan, toplum, tarih ve evren gibi çok çeşitli konularda bilgiler verilmişti. Başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere peygamberlik, ahiret hayatı, kader, iman, günah-sevap, iyi ve kötü davranışlar gibi birçok meselenin akli delillerine temas eden Kur'an, bununla da kalmamış bunlara yapılan itirazlara akli ve mantıki cevaplar vermişti. Öteki din ve dünya görüşlerine temas ederek bu sistemleri teolojik eleştiriye tabi tutan Kur'an, peygambere, dolayısıyla da bütün Müslümanlara ötekiyle en uygun biçimde mücadele etmeyi emrediyordu. Bir anlamda "Kelâm inşa etmeyi içeren bu emir"<sup>31</sup> Kelâm'ın doğuşuna önemli bir katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Peygamber hayattayken inançla ilgili olarak ortaya çıkan sorunlar anında çözüme kavuşuyor, inanç parçalanmaları söz konusu olmuyordu. Nitekim bu dönemde vahiy, ortaya çıkan ihtiyaçlara ve hayatın akışına göre inmeye devam ediyor, Hz. Muhammed'in söz ve uygulamaları Müslümanların zihniyetini yönlendiriyordu. Karşılaşılan sorunlar, bazen "Sana soruyorlar, de ki..." şeklinde başlayan ayetlerle bizzat vahiy ile çözüme kavuşturulurken, bazen de Hz. Peygamberin "Siz daha iyi bilirsiniz." şeklindeki yönlendirmesiyle akla, tecrübeye ve uzmanlık bilgisine havale ediliyordu. Yine Hz. Peygamber'in Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel ile mülakatı, karşılaşılan problemlerin çözümünde aklın da otorite olarak kabulü anlamına gelmekteydi. Kısacası bu dönemde Müslümanların düşünce hayatını, Kur'an-Sünnet ve akıl olmak üzere iki temel kaynak yönlendiriyordu<sup>32</sup>.

Başlangıçta itikadî alanda karşılaştıkları sorunları kolayca çözüme kavuşturan Müslümanlar, Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra ciddi toplumsal bunalımlarla karşılaşmışlardı. Siyasi ve toplumsal boyutlu olarak ortaya çıkan problemlerin itikadî alana taşınması fikrî ve itikadî alanda parçalanmayı da beraberinde getirmişti. Hz. Osman'ın h.35 yılında katledilmesi, ardından Cemal

<sup>30</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" mad., *DİA*, XXV, s. 198.

<sup>31</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1997, III, s. 1-2; Yavuz, a.g. mad., s. 198.

<sup>32</sup> Bayraktar, a.g.m., s. 22.

Vakası ve Sıffin Savaşı büyük tesirler ve acı hatıralar bırakmakla kalmamış, bazı inanç problemlerinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Hem ölen hem de öldürülenlerin Müslüman oluşu büyük günah işleyenin iman bakımından durumunun ne olacağı, dolayısıyla imanın tarifi ve sınırı, öldürme filini işleyenin bunu hür iradesiyle mi yoksa ilâhî takdir gereği mi işlediği gibi kelâmî tartışmalara kapı aralamıştır. Bu sürece insanın anlama ve inancını rasyonel temellere oturtma isteği katkıda bulunmuş ve akideye ilişkin problemleri anlama ve açıklama süreci fiilen başlatmıştı<sup>33</sup>.

Emevî idarecilerinin, dini meşruiyet sağlamak için, cebir ideolojisini bilinçli ve sistemli bir şekilde siyasette kullanmaları<sup>34</sup>, başta Mabed el-Cühenî el-Basrî (80/699) olmak üzere; Gaylan b. Müslim ed-Dimeşkî, Ca'd b. Dirhem (124/742) ve Cehm b. Safvan (128/746) gibi Müslüman düşünürlerin sistemli olarak kader meselesinde karşıt bir görüş oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Kısacası, Kelâm'ın en önemli problemlerinden biri olan kader ve kaderle ilgili pek çok mesele Müslüman toplumun kendi dinamikleri sonucunda tartışılmaya başlanmıştır.

Kader, hür irade, imanın tarifi ve sınırı gibi konularda ortaya atılan fikirler, bunun yanında karşıt görüşte olanların fikirlerini çürütme çabası Kur'an'ın bu konularda ne söylediğini araştırmayı kaçınılmaz kılıyordu. Zira bütün Müslümanlar için temel kaynak olan Kur'an bu sorunların çözümleri için vazgeçilmez bir otorite idi. Başka bir ifadeyle Kur'an, güncel sorunların çözümünde müracaat edilen temel bir kaynaktı. Bu anlamda, Kelâm ilmi'nin Kur'an'daki ilkeleri güncel sorunlar bağlamında algılama gayretlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün görünmektedir. Başka bir ifadeyle Kelâm, Tanrısal mesajın güncel meselelere çözüm bulmak için yorumlanması ile ortaya çıkmıştır denilebilir. Nitekim kutsal kitabın aktüelliğinden, insanın psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılaması oranında bahsedilebilir<sup>35</sup>.

Bütün bunların yanında, coğrafyanın genişlemesiyle, farklı kültür ve inançlara sahip insanların İslâm'a davet edilmesi de ayrı bir sorumluluk olarak algılanıyordu. Böylesine bir sorumluluk bilinciyle hareket eden Müslümanlar, Kur'an'ı bir değer olarak kabul etmeyenlere Kur'an ayetlerini okuyarak tebliğin etkili olmayacağının farkında idiler. Bundan dolayı onlar, İslâm'ın ilkelerini ortak payda olan akla hitap edecek biçime çevirmenin önemini kavradılar. Bu nedenle onlar, akılı öncelediler, yani *Kelâm metodunu* kurdular<sup>36</sup>. Başka bir ifadeyle, Kur'an'daki inanç ilkelerini akıl yoluyla temellendirme ve açıklama gayreti Kelâm'ın doğuşunda önemli bir etkiye sahip olmuştur. İslâm'ın ilkelerini akıl ortak paydasına çevirip başka inançları

<sup>33</sup> Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum, 1995, s. 16-17.

<sup>34</sup> İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mut'ezile*, thk., Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961, s. 6.

<sup>35</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998, s. 45.

<sup>36</sup> Ahmet Akbulut, *Sistemik Kelâm*, Editörden, s. XV.

benimseyenlere aktarma ve onları ikna etme şeklinde özetlenebilecek bu yöntem “Müslüman Kelâmı’nın orijinal yöntemi”<sup>37</sup> olarak değerlendirilebilir.

Bu yöntem sayesinde fethedilen bölgelerdeki insanlar kitleler halinde Müslüman oldular. Ancak, kitlesel İslâmlaşma bazı sorunları da beraberinde getirmişti. Bu sorunların en önemlilerinden biri *uyumsuzluk*, bir diğeri de *bölgedeki inanç ve felsefî düşünüş sistemleriyle fikri alanda çatışmaydı*<sup>38</sup>. Başka bir ifadeyle, ilk Müslümanlar için en önemli sorun Tanrının ne olduğunu açıklama olduğu halde, şimdi ne olmadığına açıklanması ayrı bir ihtiyaç ve sorun olarak belirlemekteydi. Sözü edilen dönemde, uyumsuzluk sorunu eğitim yoluyla giderilmeye çalışılırken, yabancı kültürlerle aşına bölge insanının anlayabileceği ve kavrayabileceği bir Tanrı anlayışı ortaya koyabilmek ve tevhid ilkesini zedeleyecek Tanrı anlayışlarının önüne geçebilmek için İslâm dışı inanç ve düşüncelerin ileri sürdükleri iddiaların geçersiz kılınması da bir zorunluluk halini almıştı. İşte ilk Kelâmcılar olan Mutezilî düşünürlerin yabancı din ve düşüncelere karşı yaptıkları mücadele ve yazdıkları reddiyeler, böyle bir faaliyetin fiilen yapıldığının ve büyük ölçüde başarılı olduğunun belgeleri olarak görülebilir<sup>39</sup>. Nitekim bu dönemde, başta Hıristiyanlık olmak üzere, öteki dinlere reddiye yazarların büyük bir çoğunluğunu Mutezilî âlimler oluşturuyordu<sup>40</sup>. Özellikle Kufe ve Basra’daki ilim meclislerinde daha tabii döneminden itibaren bu tür fikrî mukavemetin hazırlıkları başlamıştı. Denilebilir ki, Hasan el Basrî bu tür hareketi ilk ateşleyen düşünür olmuş<sup>41</sup>, öğrencileri olan Vasil b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 143/761) ise onun sistemini kurup geliştirmişlerdi. Muhalifleri tarafından Mutezile olarak isimlendirilen bu hareket kendilerini *Ehlü’t-tevhid ve’l-adt*<sup>42</sup> olarak isimlendiriyor ve böylece ilk gündem maddelerinin “Mutlak anlamda bir olan Tanrı anlayışı” olduğunu ilan ediyorlardı. Bölgenin çok dinli ve kültürlü yapısı sayesinde pek çok din ve Tanrı anlayışıyla karşılaşan Müslümanlar, İslâm’ın esaslarını ve Tanrı anlayışını açıklamak için kaçınılmaz olarak diğer sistemlerle karşılaştırma yapmak zorunda kalmışlardı. Bu anlamda Kelâm, fetihlerle birlikte coğrafi sınırlarının genişlemesi ve kültürel, etnik

<sup>37</sup> Akbulut, a.g.e., s. XVI.

<sup>38</sup> Cağfer Karadaş, *Bakıllânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, s. 80.

<sup>39</sup> Karadaş, a.g.e., s. 82.

<sup>40</sup> David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam; Abu İsâ al-Warraq's Against the Trinity*, Cambridge University Pres, 1992, s. 4.

<sup>41</sup> Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, s. 50; Hasan el-Basrî'nin hayatı ve Kelâmî görüşleri için bkz., Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *DEÜİFD*, II, İzmir, 1985, ss. 135-156; İbn Murtaza ise Mutezile'nin doğuşunu Hz. Peygambere kadar dayandırmaktadır; İbn Murtaza, a.g.e., s. 7.

<sup>42</sup> İlahî adaleti ve Allah’ın gerçek birliğini en iyi şekilde anlayıp ispat ettiklerini düşündükleri için Mutezile'nin en çok beğendiği isim budur; Işık, a.g.e., s. 56.

farklılıkların artması karşısında İslâm'a has değerlerin yeniden yorumlanması ihtiyacını karşılamının gerekliliğine inanmış insanların düşüncelerinin belli bir forma dökülmesiyle ortaya çıkmış bir ilim dalıdır<sup>43</sup>. Nitekim Mutezile'yi harekete geçiren ortak bir ruh vardı; dinî değerlerin savunulmasında aklın değerini kavramış olmak, Allah fikrini her türlü antropomorfizmden arındırma endişesi, Grek düşüncesinin baştan çıkartıcılığına ve zındıkların saldırılarına karşı İslâm itikadını savunma ve haklılığını gösterme<sup>44</sup>.

Kısacası, inanç problemlerine çözüm bulabilme gibi bir iddia ile yola çıkan Kelâm ilmi, Kur'an'da tespit edilen inanç esaslarına aykırı olanları reddedici bir niteliğe sahiptir. Ancak onun, Kur'an'daki inanç esaslarını izah ve ispat edici özelliği daha önde gelmektedir<sup>45</sup>. Zira Kelâmın teşekkülüne katkı sağlamış en önemli unsur, Kur'an'daki metafizik meseleler üzerinde düşünmek ve onları kavramak, Allah'ın emir ve iradesiyle insanın fiilleri arasındaki münasebet gibi meselelere İslâmî çözümler bulmak olmuştur<sup>46</sup>. Bu anlamda Kelâm, yeni bir İslâm ortaya koymak değil, Kur'an'ı temel alarak, doğru bir din anlayışı geliştirmek ve rasyonel ilkeler bağlamında İslâm'ı savunmak<sup>47</sup> endişesinden doğmuştur. Dolayısıyla, Kelâmda asıl olan Kur'an nassıdır. Buna göre, Kur'an başlangıç olmak üzere akli araştırmaya yer veren Kelâm ilmi bir tür *Kur'an Felsefesi* halini almıştır<sup>48</sup> denilebilir. Kur'an'ı esas alan Müslüman Kelâmcılar Kur'an'ın temel ilkelerini evrensel kabul ettiklerinden bütün bu ilkelerin aklen ispat edilebilir olduğuna inanmaktadırlar. Buna karşın, Hıristiyan teolojisinde birey imanının anlaşılabilirliğiyle başlar ve konunun doğasının koyduğu sınırlar dâhilinde akli bir anlama ve açıklamayı hedefler<sup>49</sup>. Bu da Müslüman Kelâmını Hıristiyan teolojisinden ayıran önemli bir özelliktir.

<sup>43</sup> Karadaş, a.g.e., s. 65.

<sup>44</sup> Louis Gardet, "Din ve Kültür", çev., İlhan Kutluer, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1997, s. 134.

<sup>45</sup> Kelâm'ın bu özelliği konusuna ve gayesine göre yapılan tariflerinde de özellikle vurgulanmaktadır: "Kelâm, kesin deliller getirerek ve şüpheleri gidererek dinî akideleri ispat etmeye daima kendisiyle güç yetirilen bir ilimdir." Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, thk., Abdurahman Umeyra, Beyrut, 1987, s. 236; "Kelâm, Allah'ın zatından, sıfatlarından mebd ve mead (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve ahiret) itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir." Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1239, s. 12.

<sup>46</sup> S. Pines, "Felsefe", çev., İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 361.

<sup>47</sup> Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, s. 13.

<sup>48</sup> Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul, 200, s. 23.

<sup>49</sup> Frank, a.g.m., s. 18-19.

Öyleyse, kaynağı Kur'an olmak üzere tedricen İslâm bünyesinde doğmuş olan<sup>50</sup> Kelâm, İslâm'a özgü bir ilimdir<sup>51</sup> ve klasik kullanımı itibariyle teolojii de içine alacak bir kapsama sahiptir. Zira teoloji, politik teoloji, tabii teoloji, doktrinel teoloji, vs gibi alt başlıklarla ifadelendirilmediği sürece bu alanları kapsamaz. Sadece Tanrı doktrini ve Tanrı'nın kurtarıcılığı, kefareti gibi Tanrı doktriniyle ilgili konularla ilgilenir. Buna karşın Kelâm terimi, hiçbir başlıklandırmaya gerek duymadan bütün bu alanları içine alan bir kullanım genişliğine sahiptir<sup>52</sup>. Bu da, aynı zamanda, Kelâm ile Hıristiyan teolojisini birbirinden ayıran önemli bir özelliktir.

### 3. Tartışılan Konular Açısından Teolojik Etkileşim

#### a) Hür İrade ve Kader

Kelâmcılar, doğrudan doğruya dinî akideleri teşkil eden hususları bu ilmin temel konuları *mesâil ve makâsıd*, bu konuların ele alınış tarzını ise *vesâil* olarak isimlendirmişlerdir. İtikada ilişkin problemlerin neticesinde ortaya çıkan Kelâm ilmi, İslâm dininin pratik değil nazarı yönünü ele aldığından meselelerin çoğu nazarıdır, yani akıl ve tefekkürle hitap edicidir. Bu özelliği ile Kelâmın temel konuları daima aynı kalmakla birlikte, vesileler, yani konuların ele alınış tarzı, her asırda, o asrın yaygın kültür ve bilimsel gelişimini dikkate alarak değişebilmektedir<sup>53</sup>. Bu da Kelâm ilmini daima dinamik yapan bir unsur olarak göze çarpmaktadır.

Kelâm ilmini dinamik yapan başka bir unsur da, daha önce de değindiğimiz gibi, itikatla ilgili güncel sorunlar üzerinde yoğunlaşmasıdır. Mesela, erken dönemde meydana gelen siyasi olaylar Kelâm'ın en çetin konularından olan kader, hür irade, insanın fiilleri ve sorumluluğu gibi Kelâmi problemleri gündeme getirmişti. Fakat hemen belirtelim ki, İslam dünyasında, bu sorunlar sadece gündemdeki bir konu olduğu için değil, aynı zamanda Kur'an'ın bu konularda ne söylediğini öğrenme gayesiyle de araştırılmaya başlanmıştır. Buna mukabil, bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, Kur'an'da hür iradeyi ifade eden ibareler bulunduğunu kabul etseler de bunların yorumlanmasında, hatta hür irade hakkındaki tartışmaların başlamasında, Yuhanna ve Theodora Ebu Kura gibi Hıristiyan teologların önemli bir etkisi olduğunu iddia etmektedirler<sup>54</sup>. Esasen, bu tür iddiaların kaynağı da Yuhanna'nın bizzat kendisidir.

<sup>50</sup> Gölcük, a.g.e., s. 27.

<sup>51</sup> Gardet, a.g.m., s. 133.

<sup>52</sup> Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara, 2005, s. 15.

<sup>53</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339-1341, s. 7.

<sup>54</sup> Bu görüşler, Kremer, Becker, Guillume, Gardet, Sweetman ve Anawati tarafından da savunulur. Bkz., Wolfson, a.g.e., s. 45; J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1947, I, s. 174-180; Ramazan Biçer, "Georges Anawati'nin Kelâm İlmine Katkısı",

Yuhanna'ya göre, Müslümanlarda determinizm, Hıristiyanlarda ise zgr irade düşüncesi hakimdir<sup>55</sup>. Buradan hareketle, Hıristiyan ilahiyatçılar, Müslüman düşüncesindeki hür irade anlayışının kaynağının Yuhanna ve Theodora Ebu Kura gibi kilise babaları vasıtasıyla Hıristiyan teolojisi olduğunu söylemektedirler. Hâlbuki ilk olarak, Yuhanna'nın eserini Arapça yazmadığını hatırdada tutmak gerekir. İkinci olarak, Yuhanna 124/741 ya da 135/752 yılında ölmüştür. Bundan çok önce, muhtemelen 86/705 yılından önce Hasan Basrı kader meselesine dair görüşlerini yazmıştı<sup>56</sup>. Yine Kaderiye limlerinin Yuhanna ya da onun öğrencileriyle temasa geçtiğine dair hiçbir tarihi kanıt yoktur<sup>57</sup>. Kaldı ki, Hıristiyanlıkta zgr irade hakimdir hükmü de tamamen doğru değildir. Nitekim Hıristiyan ekollerden Nesturiler hür irade görüşünü savunurken, Yakubiler cebir görüşünü benimsemişlerdir<sup>58</sup>.

Kader ve hür irade gibi konulardaki Müslüman düşüncesinin şekillenmesinde Hıristiyanlığın etkisinden, daha doğrusu belirleyiciliğinden, bahseden müsteşrikler, bu iddialarını ispatlayabilmek için iki düşünce arasındaki paralelliklere ve Müslüman fetihlerinin başladığı dönemlerde irade hürriyeti meselesinin Doğu Hıristiyanlarının en temel tartışma konusu olduğuna, Müslümanların da Hıristiyanlarla yakın ilişki içerisinde olduğuna dikkat çekmektedirler. Her şeyden önce, Müslüman fetihlerinin başladığı dönemlerde hiçbir yerde ve hiçbir dönemde görülmedik şekilde irade meselesinin Doğu Hıristiyanları arasında münakaşa ediliyor olmasından hareketle, bu mesele üzerinde konuşan ilk Müslümanların bunu Hıristiyan ilhiyatılardan aldıkları<sup>59</sup> söylemek, tarihsel süreci göz ardı eden, subjektif bir yaklaşım gibi görünmektedir. Kur'an'da irade hürriyeti ve cebir konusunda zahiren birbirine zıt gibi görünen ayetlerin yer aldığını göz önünde

---

*Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm alışmaları Sempozyumu*, Ankara, 2003, s. 428.

<sup>55</sup> Damascus, "a.g.m.", s. 66.

<sup>56</sup> Yaşar Kutluay, *İslâm'da Felsefe Tarihi* evirisi, s. 32; "şu andaki bilgilerimize göre bu mektup, Allah'ın ezeli bilgisi ve kader kavramları hakkındaki Kur'ani fikirler dikkate alınarak insanın ahlaki sorumluluğu problemini sistematik bir şekilde ele alan ilk belgelerdendir." Michael Schwaz, "Hasan Basrı'nın Kader Risalesi zerine Bir İnceleme", ev., Muhit Mert, Gazi nv. orum İlahiyat Fak. Der., 2:3, s. 124; Hasan Basrı'nın Kader Risalesi Arapça metin ve tercümesi için bkz., Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8:1, Ocak-şubat-Mart 2008, s. 351-387.

<sup>57</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, ev., Osman Tunç, İstanbul, 1999, II, s. 214.

<sup>58</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesi'nin İlahi Yn*, ev., Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 103.

<sup>59</sup> T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, ev., Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 32.

bulundurduğumuzda nassların karakterinin bu tartışmalara zemin hazırlamış olabileceğini söyleyebiliriz<sup>60</sup>. Şam ve Irak'ın fethi Kur'an'ın nüzulünden sonra gerçekleştiğine göre bu iddianın tarihsel olarak temelsiz olduğu ortaya çıkmış olur. Buna ilave olarak, peygamber döneminde de ilk dört halife zamanında da bu konuların tartışıldığına dair rivayetler<sup>61</sup> bu iddianın tarihsel dayanaktan yoksun olduğunun bir başka kanıtıdır. Kaldı ki, bu tür konuları Hıristiyan ya da diğer din mensuplarının tartışmış olması, bu konuların Müslümanlar tarafından da tartışılmayacağı anlamına gelmez<sup>62</sup>. Yalnızca Hıristiyanlığın değil, insanlığın ortak bir sorunu olan ve insan zihnini her zaman meşgul ede gelen kader ve ilgili diğer konular tüm dinlerin çözmeye çalıştığı, insanın insan olmasından kaynaklanan evrensel bir sorundur<sup>63</sup>. Özelleştirerek söyleyecek olursak, kader meselesi üzerindeki tartışmalar, Müslüman ve Hıristiyan çevreyi aynı şekilde etkileyen teolojik bir sorundur<sup>64</sup>.

Bu konuda iki düşünce sisteminin ortaya koyduğu anlayışlar arasında sözü edilen paralellikleri göz ardı edemeyiz. Ancak, Watt'ın da dediği gibi, "Müslümanlar irade hürriyeti akidesini, Hıristiyanların onu açıkladıklarını duydukları ve fikren sağlam buldukları için almış değillerdir." Watt, bu konulardaki tartışmaların başlamasında siyasi ve sosyal etkilere dikkat çekmekle birlikte, Mutezile'nin hür irade anlayışının oluşmasında, dolaylı olarak, Hıristiyan düşüncesinin tesirine de vurgu yapmaktadır. O, yukarıda alıntı yaptığımız cümlelerin hemen devamında, hür iradeyi savunan Müslümanların, muarızlarını yenmek için tesirli birer vasıta olduklarını gördükleri zaman, bir takım Hıristiyan fikir ve esaslarını, kullanmakta tereddüt göstermemişlerdir<sup>65</sup> şeklinde görüş belirtmektedir. Oysaki Mutezile'nin bu konudaki görüşleri, Hıristiyan ya da

<sup>60</sup> Ahmed Emin, a.g.e., I, s. 363-364.

<sup>61</sup> Söz konusu rivayetlere göre, bu konudaki tartışmalara Peygamber de katılmış ve cebrî kaderciliğe karşı çıkarak insanın özgürlüğü ve serbestliğinden yana tavır almıştır. Yine ilk dört halife zamanında da bu tür tartışmalar gündeme gelmiş ve halifeler de, tıpkı peygamber gibi, özgür iradede yana olmuşlardır. Bu konudaki rivayetlerin kaynakları ve bu rivayetler hakkında bir değerlendirme için bkz., Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev., Vahdettin İnce, İstanbul, 1998, s. 30-36.

<sup>62</sup> Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasi İktidarın Etkisi*, (AÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002, s. 82.

<sup>63</sup> Ahmed Emin, a.g.e., I, s. 364; Behiy, a.g.e., s. 107; Abdülhamid, a.g.e., s. 269; Ammara, a.g.e., s. 91; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, s. 304; Öztürk, a.g.e., s. 85.

<sup>64</sup> Van Ess, a.g.m., s. 412.

<sup>65</sup> W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., E. Ruhi Fıçlalı, İstanbul, 1998, s. 119.



herhangi bir sistemin etkisiyle değil, onların temel prensiplerinden biri olan ‘‘Adalet’’ ilkesiyle doğrudan bağlantılı bir şekilde, Kur’an referans alınarak gelişmiştir. Kur’an’da onların görüşünü destekleyebilecek pek çok ayetin yer alıyor olması, Watt’ın bu yaklaşımının isabetli olmadığının en somut kanıtıdır.

Yine, iyi fiillerin Allah’tan, kötü fiillerin de kullardan olduğu şeklindeki ilkenin Hıristiyanlar tarafından da savunulduğuna dikkat çeken Watt, bu delili Emevlere karşı kullananların Hıristiyan mühtedilerin olabileceğini belirtmekte, böylece Hıristiyan tesirini ima etmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, Mutezile’nin hür irade ya da kadere ilişkin görüşleri tamamıyla mühtediler vasıtasıyla şekillenmiş değildir. Hıristiyanlık İşlm’dan daha önce var olduğu için, elbette Hıristiyanlar bu problemlerle daha uzun süredir meşgul olmaktadır. Kaderler, bir insanın işlediği zina suçundan Tanrı’nın sorumlu tutulamayacağını söylediklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henh’nin determinizmine karşı polemige girişen Nestur Bbai’nin söylediklerini tekrardan başka bir şey yapmıyordu. Fakat bu tekrarın Hıristiyanların etkisiyle yapıldığını söyleyemeyiz. Onlar sadece ortak argüman hazinesinden istifade ediyorlardı<sup>66</sup>. Kaldı ki, ‘‘İşlam düşünce tarihinin doğuşunda, Müslümanların Hıristiyan ya da Yunan felsefesine ihtiya ve cebir konusunda öğrencilik yaptığını gösterir hiçbir emare yoktur. Aksine bu olup bitenlerin kendi toplumları içinde cereyan ettiğine dair açık deliller vardır. Bu hareket sadece Beni Ümeyye’ye karşı siyasi bir muaraza idi. Tartışmalarında akla dayanan zgr iradeciler, Kur’an ve Hadis nasslarını akli yoruma tabi tuttular.’’<sup>67</sup>

Hıristiyanı etkinin iddia edilen boyutta olmadığının somut bir delili de İşlam düşüncesinde zgr irade söylemini dillendirenlerin ulaştıkları sonuçlardır. Neşşar, haklı olarak, bu konuda ilk görüş belirten kişiler olarak bilinen Ma’bed el-Cheni, Gaylan ed-Dımeşki’nin bıraktıkları eserlerde Hıristiyanlıktan kaynaklanan tesire rastlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir<sup>68</sup>.

Bütün bunlardan sonra, kader ve hür irade probleminin İşlm’ın erken dönemlerinde zuhur eden siyasi hadiselerin ardından ortaya çıktığını, sosyal yapının bu konudaki tartışmaların başlamasında ve şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını, bu konuda ortaya çıkan görüşlerin Kur’an ile temellendirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Tarihi ve sosyolojik yönleriyle olaya bakıldığında, bu konudaki Hıristiyan etkisinin oldukça abartılı olduğu görülecektir.<sup>69</sup> Bununla birlikte, fethedilen bölgelerde aynı konuların tartışılıyor olmasının teşvik edici bir rol oynamış<sup>70</sup> olabileceğini doğal karşılamak gerekir. Kısacası, hür irade ve kader

<sup>66</sup> Van Ess, a.g.m., s. 413.

<sup>67</sup> Neşşr, a.g.e., II, s. 65.

<sup>68</sup> Neşşr, a.g.e., II, s. 214.

<sup>69</sup> ztrk, a.g.e., s. 90.

<sup>70</sup> A. S. Tritton, *İşlm Kelmı*, ev., Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s. 20.

gibi konularda farklı fikirlerin ortaya çıkmasında dâhilî tesirlerin harici tesirlere göre daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

#### **b) Sıfatlar ve Halku'l-Kur'an Meselesi**

Teolojik etkileşimle ilgili olarak müsteşriklerin üzerinde durduğu konulardan birisi de sıfatlar ve buna bağlı olarak da halku'l-Kur'an meselesidir. Wensinck sıfatların hem inkârında hem de tasdikinde bir Hıristiyan kaynağı bulunduğunu düşünmektedir<sup>71</sup>. Wolfson da, “Mutezile'nin gerçeklikleri bulunmayan sıfat anlayışı Râfîzî Hıristiyan düşüncesinin, Sünnî İslâm'ın sıfat anlayışı da Ortodoks Hıristiyanlığın tesiriyle şekillenmiştir”<sup>72</sup> diyerek aynı görüşe katılmaktadır. Yine, Becker, Gardet ve Anawati Mutezile'nin sıfat anlayışının Kutsal Kitaptaki teşbihi ifadelerin zahiri anlamıyla alınamayacağını söyleyen Hıristiyanî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışırken,<sup>73</sup> Macdonald, sıfatları inkar etmenin kaynağı Grek ilahiyatçılarla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da bu net değildir<sup>74</sup> görüşünü öne sürmektedir.

Müsteşrikler, Halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerin oluşmasında da Hıristiyan düşüncesinin etkisinden bahsetmektedirler. İslâm'ın Kur'an anlayışıyla Hıristiyanlığın logos problemi arasında benzerlikler olduğunu söyleyen Becker'e göre, bu konudaki tartışmalar ilk kez Yuhanna'nın sorduğu soruyla başlamıştır<sup>75</sup>. Macdonald, Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin, açıkça Hıristiyanî logostan kaynaklandığını, Grek Kilisesi'nin, Yuhanna, daha sonra da onun öğrencisi Theodora Ebu Kurra vasıtasıyla, bu konuda teşkil edici bir rol oynadığını düşünmektedir. Ona göre, Baba'nın sinesindeki semavi ve yaratılmamış Logos'a karşılık Allah'ın yaratılmamış ezeli Kelâmı, İsa'nın dünyevi tezahürüne karşılık da Allah'ın okunan Kelâmı yani Kur'an yer almıştır<sup>76</sup>. Wensinck Tevrat'ın,

<sup>71</sup> Wolfson, a.g.e., s. 46.

<sup>72</sup> Wolfson, a.g.e., s. 105-106.

<sup>73</sup> Wolfson, a.g.e., s. 46.

<sup>74</sup> D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1985, s. 131-132.

<sup>75</sup> Yuhanna, Hıristiyanların muhalifleriyle tartışmaları esnasında kendilerine yöneltilebilecek sorulara ne tür cevaplar verilmesi gerektiğine dair hayali bir diyalog örneği kaleme almıştır. Yuhanna, bu diyalogda dindaşlarına şu tavsiyede bulunur: “Hz. İsa'nın kim olduğu sorulduğunda; “Allah'ın Kelâmı” deyin. Tanrı Kelâmının mahlûk olup olmadığı sorusunu “Mahlûk olmadığı gibi gayr-ı mahlûk da değildir” şeklinde cevaplandırabilirsiniz. Damascus, “The Discussion of a Christian and a Saracan”, ss. 266-273.

<sup>76</sup> Macdonald, a.g.e., s. 146; krş., De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev., Y. Kutluay-H. Yurdaydın, İstanbul, 2003, s. 192-194; Anawati, a.g.mad., s. 233; Morris S.

Hıristiyanlıkta logos'un ezeli olduğunu hatırlatarak, bu konudaki Sünni inancın, yani Kur'an'ın ezeliiliği inancının, doğunun eski ezelilik anlayışından kaynaklandığını iddia eder. Ona göre, Mutezile'nin Kur'an'ın ezeli olduğunu inkâr etmesi *yalnızca Allah ezeldir* inancının tabii bir sonucudur. Sweetnam ise, Mutezile'nin halku'l-Kur'an anlayışının bu konudaki Hıristiyan inanışına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını savunur<sup>77</sup>.

Müsteşriklerin bu ifadelerinden, gerek sıfatlarla ilgili konular gerekse buna bağlı olarak tartışılan halku'l-Kur'an meselesinin, Hıristiyanların tekelindeymiş gibi bir anlayış sezilmektedir. Hâlbuki Tanrı'nın varlığı ve birliğini, hiçbir şeye benzemezliğini esas alan her teolojik sistem zorunlu olarak bu konularda benzer bazı görüşler ortaya çıkarabilir. Sırf benzerliklerden ve aynı meselelerin daha önce tartışılıyor olmasından hareketle teolojik etkileşimin boyutlarını olduğundan fazla göstermek sübjektif bir yaklaşımdır. Ayrıca, bu konularda ortaya konulan görüşlerin ne kadar benzer olduğu bir yana, her iki dinin Tanrı anlayışlarındaki çok derin farklılıklar da göz önünde bulundurulursa belki doğru değerlendirme yapma şansı daha da artar. İsa hakkındaki farklı algılama tarzlarını hatırlamak bile Hıristiyanlıkla İşlâmiyet, dolayısıyla da Hıristiyan Teolojisi ile Kelâm arasındaki derin görüş ayrılıklarını ortaya koymak için yeterli olacaktır. Ayrıca, Hıristiyanlığı redde yönelik olarak kaleme alınmış reddiyeler Hıristiyanlıktaki bazı görüşlerin benimsenmesi şöyle dursun, Hıristiyanlığın batıllığını, rasyonel bir inanç olmadığını ortaya koyma çabasıdır. Herhalde hiç kimse, hem bir düşünceenin batıl ve irrasyonel olduğunu söyleyip hem de o düşünceyi benimseme gibi bir çelişki içine girmez. Kaldı ki, Mutezile'nin, sıfat anlayışını oluştururken Hıristiyanların düşmüş oldukları teolojik yanılığlara düşmeme konusunda oldukça hassas davrandığı görülmektedir. Bir anlamda, Mutezile'nin, teaddüd-i kudema anlayışına yol açabilecek Tanrı anlayışlarından uzak durmasının, Hıristiyanların düşmüş oldukları teolojik yanılığları baştan engelleme gayretleriyle yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hıristiyanlar, Allah'ın sıfatlarını müşahhas bir varlık olarak gördüklerinden şirk görünlü bir Tanrı anlayışına ulaşmışlardı. Kadı Abdülcabbar'ın, "Mutezile âlimleri Allah'ın bir olduğunu açıkladılar. Onların bu görüşleri iki kadim ispat eden Seneviye ve üç kadim ispat eden Hıristiyanların dedikleri gibi değildi." sözü bu kaygıyı yansıtmaktadır<sup>78</sup>. Gariptir ki, Hıristiyan düşüncesinden uzak durmaya çalışan Mutezile, sadece Hıristiyan ilahiyatçılar

---

Seale, *Muslim Theology, A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London, 1980, s. 68-69.

<sup>77</sup> Wolfson, a.g.e., s. 47; Krş., Ammara, a.g.e., s. 89.

<sup>78</sup> Kadı Abdülcabbar, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, (Muhammed Ammara, *Resailü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde), Kahire, 1971, II, s. 199; Karadaş, a.g.e., s. 83-84.

tarafından değil, Müslüman ilahiyatçılar tarafından da teslis benzeri bir düşünceyi ortaya koymakla suçlanmıştır<sup>79</sup>.

Yöntemi isimlendirirken bile tenzih kaygısının ön planda tutulması<sup>80</sup>, bu konuda son derece hassas davranılması bile bu tür iddiaların daha fazla kanıtla

<sup>79</sup> Mutezile ile Nesturîler arasında bir irtibat olduğunu iddia eden Şehristânî, Nestur'un, İncillerde kendi görüşüne dayanarak yaptığı ilaveler gibi, Mutezile'nin de İslâm şeriatında ilaveler yaptığını söyler. Ona göre, Nestur, Allah'ın, vücut, ilim ve hayat olmak üzere üç uknuma sahip bir ilah olduğunu söylemektedir. Bu üç uknum onun zâtının gayrı olmadığı gibi, zâtının kendisi de değildir. Bu görüş Mutezile mezhebinin temelini teşkil eder. Yine o, Ebû Haşim el-Cübbâî'nin ahval nazariyesi ile bu mezhebin teslis anlayışı arasında benzerlikler olduğu kanaatindedir. Şehristânî, a.g.e., II, s. 252-253; Neşşâr'a göre, Eş'âriyye mezhebine muhalif olanların görüşleriyle İslâm'a karşı olanların yahut mühlidlerin mezhepleri arasında irtibat kurmaya çalışmak öteden beri Şehristânî'nin izlemiş olduğu bir yoldur. Fakat o, bu girişimlerinde çoğunlukla hataya düşmüştür. Örneğin, ahvâl nazariyesi ile Nesturî mezhebinin görüşlerinin uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu düşünüş biçimi, mutlak tevhide inanmış bir düşünürün tenzih girişimidir ve Hristiyanlıktaki teslisin unsurlarıyla alakası yoktur. Nasıl ki, Eş'âriiler hasımlarının bu konudaki düşüncelerini Hristiyanlardan aldıklarını söylüyorsa, bazı Mutezililer de Eş'âriilerin Kur'an'ın kadim olduğunu söyleyerek Hristiyanlara uyduğunu söylemiştir. Halbuki, Neşşâr'a göre, ne onlar ne de bunlar düşüncelerini Hristiyanlardan almış değillerdir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki düşünce farklılığının sebebi naslar üzerinde yaptıkları içtihatır. Neşşâr, a.g.e., I, s. 131 ve II, 251.

<sup>80</sup> Mesela Mutezile, Allah'ın sıfatlarını “doğrudan algılanabileni temel alarak, doğrudan algılanamayanın dolaylı olarak çıkarsanması” şeklinde tanımlanan (Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantık Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, AÜSBE Doktora Tezi, Ankara, 2001, s. 154.) *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* yoluyla temellendirmeye çalışmıştır. Mutezile'nin *kıyâsu'l-gâib ale'l-şâhid* (gâibin şâhide kıyas edilmesi) yöntemi yerine, şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek formunu kullanmasının biri dini, diğeri de epistemolojik olmak üzere iki sebebi vardır. Dini açıdan, Kelâmcılar teşbih ifade ettiği için kıyas kavramını kullanmamaya özen gösteriyorlardı. Çünkü gâib Allah, şâhid de insan veya tabiat olunca gâibin şâhide kıyas edilmesi düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesini çağırabilirirdi. Hâlbuki Kelâm İlminin en önemli hedefi Allah'ın mahlûkata her türlü benzeyiştten tenzih edilmesidir. Dolayısıyla bu Kelâmcıların kabul edebileceği bir tanım değildir. Epistemolojik açıdan ise, Kelâmcılar delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt kıyas olarak değil, istidlâl olarak isimlendirmişlerdir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul, 2000, s. 191; Altıntaş, a.g.e., s. 282-286; Ayrıca bu yöntemle ilgili olarak bkz., Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Yöntemi Olarak el-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib”, *Tabula Rasa*, 9, 2003, s. 65-85.

ihtiyaç hissettiğini göstermektedir. Bu noktada, belki de Mutezile'nin sıfat görüşünün Hıristiyan düşüncesine ve düalist anlayışlara bir tepki olarak belirlediğini söylemek ilk iddiaya göre daha tutarlı görünmektedir. Zira Hıristiyanlar logosun ezeli olarak Allah'ta mevcut olduğunu söylüyorlardı. Kelâm anlamındaki logos, Kur'an'ın yaratılmadığı görüşünü pekl harekette geçirmiş olabilir. Nitekim Kur'an'da İsa'dan, *Allah'ın Kelimesi* olarak bahsedildiğinden yola çıkan bir Hıristiyan, Müslüman muhalifine kelimenin yaratılmış olup olmadığını sorabilirdi. Bu soruya müslümanın yaratılmamıştır şeklindeki cevabı kelimenin, yani İsa'nın ezelipliğine kapı aralayabilir. Dolayısıyla bu kaygı onları Kelâmın yaratılmışlığı fikrine götürmüş olabilir<sup>81</sup>. Nitekim, daha önce de belirttiğimiz gibi, Mutezile'nin temel hedeflerinden biri İsa'yı Allah'ın ezeli kelimesi olarak gören Hıristiyanlara karşı nazari bir reddiye oluşturmaktır. Bu yüzden Mutezile, o dönemde Hıristiyan ilahiyatçıların İslam karşıtı söylemlerine cevap verme gibi bir fonksiyonu yerine getirmiştir<sup>82</sup>.

Bütün bunlardan sonra, sıfatlar ve halku'l-Kur'an meselesi özelindeki Hıristiyanı etkinin tartışmaların ortaya çıkışıyla sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Ancak bu kabul, bazı müsteşriklerin iddia ettiği gibi, İslam düşüncesinde sıfat anlayışının tamamen Hıristiyan kaynaklı, ya da Wolfson'un dediği gibi, teslis inancının geliştirilmiş şekli olduğu<sup>83</sup> sonucuna ulaştırmaz. Çünkü iki din'in, dolayısıyla da iki teolojik sistemin Tanrı ve sıfatlar anlayışında yapısal farklılıklar söz konusudur<sup>84</sup>.

Sonuç olarak, müsteşrikler, İslmiyet'teki en eski Kelâm ğretileri ile Hıristiyan akaidi arasında benzerliklerden ve iki din mensubunun karşılıklı ilişkilerinden hareketle Müslümanların doktrinlerini Hıristiyan teolojisinin etkisiyle oluşturduklarını ne sürmektedirler. De Boer'e göre, fethedilen ülkelerde, Zerdüşti ve Maniheist nazariyelerin yanında, tam manasıyla teşekkül etmiş Hıristiyan dogmatığı ile de karşılaşan Müslümanların doktrinel sistemlerinin birçoğu Hıristiyan tesiriyle şekillenmiş ve ifadesini bulmuştur. Ona göre, İslâm Kelâmı şam'da Ortodoks ve monofizit, Basra ve Bağdat'ta Nesturi ve Gnostik tesirlerle şekillenmiştir. Bundan dolayı, Müslümanlar Hıristiyanlara borçlu konumdadırlar<sup>85</sup>.

Her şeyden önce, tamamen Allah'ın mutlak birliği esasını açıklamaya yönelmiş olan Mutezile mezhebinin ilk ğrencileri, Neşşar'ın da dediği gibi, kilise ileri gelenlerinin öğrencileri değillerdi. Onlar Kur'an'ı herhangi bir kitaptan daha

<sup>81</sup> Tritton, a.g.e., s. 59.

<sup>82</sup> Ammara, a.g.e., s. 89; Sinan ge, *İlahi Kelâm'ın Yapısı*, İstanbul, 2008, s. 23.

<sup>83</sup> Wolfson, a.g.e., s. 112.

<sup>84</sup> İslam düşüncesi ve Hıristiyanlıktaki *İlahi Kelâm* anlayışları arasındaki yapısal farklılıklar hakkında bir değerlendirme ve karşılaştırma için bkz., ge, a.g.e., s. 121 vd; 221-249.

<sup>85</sup> De Boer, a.g.e., s. 31-32; Pines, a.g.m., s. 361.

fazla okuyorlar, Kur'an'a herhangi bir kaynaktan daha çok itibar ediyorlardı. İkinci olarak, teslis doktrini ile tevhid ilkesi arasında ciddi farklılıklar söz konusudur. Bu iki sistem arasında meydana gelen en büyük problem; Allah'ın birliği, taaddüdü, ilahi cevherin başkasına intikali tahayyüzü ve araz ile bir araya gelmeyi kabul etmesi gibi meselelerde kendini göstermiştir. İki teolojik sistemden biri, taaddüd eden, şekilden şekle giren, sonra yeniden bire bazen dönüp bazen dönmeyebilen *bir*'den işe başlarken, diğeri değişmez ve *mutlak bir* olandan işe koyulmaktadır. Müslüman düşünürler, tüm diyalektik vasıtalara dayanarak teslis, taaddüd, tahayyüz ve Allah'a araz isnat etmek gibi düşünceleri reddetmişlerdir<sup>86</sup>. Kısacası, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki teolojik ilişkiler tarihi göstermektedir ki, sadece Hıristiyanlara değil öteki dinî geleneklere karşı tavır alıfta, bazı farklılıklar görünse de, Müslümanların düşüncesinin temel konusu ilk dönemlerde ve sonraki dönemlerde çeşitli ilişkiler bakımından *tevhid* yani Allah'ın mutlak manada birliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliği olmuştur. Buna mukabil, bu tartışmalarda Hıristiyan ilahiyatçılar doğal olarak *teslis* doktrinini ve buna bağlı olarak inkarnasyonu temel ve vazgeçilmez kabul etmişlerdir. Bu iki ilkenin de, bu ilkelere dayalı olarak geliştirilen teolojilerin de birbirinden tamamen farklı olduğu ortadadır.

#### 4. Tercüme Yoluyla Teolojik Etkileşim

İslâm düşüncesinin yabancı düşüncelerle etkileşiminde tercüme hareketlerinin hatırı sayılır bir etkisi olmuştur. Hatta İslâm düşüncesinin yabancı kültürlerden gerçek anlamda etkilenmesinin Farsça, Süryanice, özellikle de Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelemlerle olduğunu söyleyebiliriz. Abbasilerin ilk devrinde Me'mun'un yaklaşık 832 yılında Bağdat'ta *Beytü'l-Hikme*'yi kurmasıyla başlayan tercüme hareketleri yoluyla Müslümanlar, Aristo ve Eflatun gibi Yunan filozoflarının felsefelerinden haberdar oldular.

Mehmet Bayrakdar, bu dönemde gerçekleştirilen tercümelemlerin felsefe adı altında yer alan doğa bilimleri, mantık, matematik ve bugünkü dar anlamıyla felsefeye ait eserlerle sınırlı kaldığına, edebî ve dinî türden eserlerin tercüme edilmediğine dikkat çekmektedir. Bunun tek istisnası doğrudan Sanskritçeden değil de Farsça tercümesinden Arapçaya çevrilen *Kelile ve Dimne* adlı eserdir. Bayrakdar'a göre, tercüme edilecek eserler konusundaki bu türden tercih, o devrin Müslümanlarının bilinçli veya bilinçsiz zihniyet ile zihin arasında bir ayırım yapmalarındandır. Ona göre, "Kamil bir dünya görüşü ve medeniyet kurabilmek için öncelikle zihniyet ve onunla beraber bir zihin gereklidir. Zihniyetin İslâmîsi veya başka türlü olur; fakat zihnin İslâmîsi veya başka türlü olmaz". Zihin ile zihniyet arasındaki ayırımın bilinçli olarak yapıldığını belirten Bayrakdar'a göre zihniyeti, genelde dinî ve edebî türden eserler oluşturur. Müslüman zihniyetinin

<sup>86</sup> Neşşâr, a.g.e., I, s. 135-136.

oluşunu ancak yerli kaynaklarla olabilirdi. Yabancı kaynakların tercümesi bu zihniyeti bozabilirdi. Ancak “zihin, Fârâbî'nin de tanımladığı gibi, akletmenin en üst derecesidir. Dolayısıyla zihin akıl yetisiyle ilgilidir. Akıl yetisi de öncelikle duyulara ve dolayısıyla duyular âlemine bağlı işleyeceği için, ilk devir Müslümanları duyular âlemine ait astronomi, fizik, kimya hatta bir açıdan matematik ve mantık gibi bu âlemi incelemeye yarayan eserleri o zamanlar Arabistan'da bu konularla ilgili neredeyse dikkate değer hiçbir kaynak olmadığı için, isabetli bir şekilde, yabancı kültürlerden tercüme etmekte beis görmek şöyle dursun gerekli bile görmüşlerdir”. İlk devir Müslümanları sağlam bir zihniyete sahip olduklarına inandıkları için dinî ve edebî türden eserlerin tercümesine gerek duymamışlardır. Buna karşın, zihinlerini geliştirmelerini gerekli gördükleri için felsefî disiplinlere ait eserleri tercüme etmişlerdir<sup>87</sup>. Başka bir ifade ile Müslümanlar Grek düşüncesini entelektüel bir faaliyet olarak algılamışlar, bu düşüncenin özellikle bilimsel ve entelektüel boyutunu ön planda tutmuşlardır. Bu düşüncenin dini cephesini ise pagan kökenli olduğu, menşei itibariyle ilahi kaynaklı olmadığı gerekçesiyle önemsememişlerdir. Bundan dolayı, İslâm'ın ulûhiyet anlayışıyla uyuşmayan Yunan mitolojisi politeizmin bir şekli olarak nitelendirilmiş ve Müslümanların ilgisini çekmemiştir. Aynı şekilde Hıristiyan dogmatizminin temel konusu olan inkarnasyon veya Pisagorasçı ya da Budacı ruh göçü inancı da İslâm düşüncesiyle uyuşmadığı için dikkate alınmamışır<sup>88</sup>.

Yine, tercüme hareketlerinin ilk dönemlerinde mantık ilmine özel bir ilginin olduğunu görmekteyiz. Mantık ile daha çok İslam filozofları ilgilenirse de Kelâmcıların da tamamen ilgisiz kalmadığı bilinmektedir. Mantık'ın Kelâmcılar tarafından benimsenmesinin en önemli sebebi, diğer din mensuplarına karşı onların yöntemleriyle mücadele etme gayesiydi denilebilir. Zira, Yunan felsefe ve mantığında dirayet sahibi olan Yahudi ve Hıristiyanlarla mücadele edebilmek için Yunan mantığını bilmek gerekliydi<sup>89</sup>. Nitekim tercüme hareketlerinden sonra Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda Aristo felsefesi ve mantığı ortak bir zemin olmuştur<sup>90</sup>.

O devir Müslümanlarının tercüme stratejisi bu olsa da etkileşim kaçınılmaz olmuştur. Ancak, Yunan düşüncesinin Kelâm üzerinde, felsefe ve tasavvufa nazaran, daha az etki bıraktığını söyleyebiliriz. Buna rağmen, Kelâm'm harici tesirlerden tamamen uzak kaldığını da söyleyemeyiz. Mesela, Mutezile ve Eş'arilikteki atom nazariyesinin oluşumunda, bazılarına göre Sokrat öncesi Yunan filozofları,

<sup>87</sup> Bayrakdar, a.g.m., s. 29.

<sup>88</sup> Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004, s. 234.

<sup>89</sup> Ö. Aydın, a.g.e., s. 5-6.

<sup>90</sup> Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During The Early Abbasid Rule*, Abo, 1993, s. 76.

bazılarına göre de Hint düşüncesi etkili olmuştur. Ebu'l-Huzeyl'in atom fikrini ileri sürerken Yunan felsefesinden bilgisel ve metodik açıdan etkilendiği doğrudur. Ancak onun, atom nazariyesini geliştirirken Kur'an'daki Allah ve alem anlayışına ters düşmemeye de özen gösterdiğini göz ardı etmemek gerekir<sup>91</sup>. Nitekim, Ebu'l-Huzeyl'in atom nazariyesi ile Demokritos'un bu konudaki nazariyeleri arasında benzerlikler bulunmakla birlikte, bu iki nazariye temelde ilahi irade fikri açısından farklılaşmaktadır<sup>92</sup>.

Dönemin ünlü Kelâmcılarından Cahız'ın Aristo'nun Kitabı'l-Hayavan adlı eserine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, aynı adı taşıyan eserinde Aristo'nun görüşlerine yer vermiş, bazen de onun görüşlerini eleştirmiştir. Cahız, bu şekilde "zoolojiyi dini araştırmaların bir dalı haline getirmiş, Allah'ın varlığının kanıtlanması ve Allah'ın yaratmasındaki hikmetin gösterilmesinde kullanmıştır."<sup>93</sup> Bu örnekler göstermektedir ki, o dönemin Kelâmcıları bilimsel bilginin üretilmesini incelemişler, bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağından hareketle Yunan felsefesi ya da İslam dışı din ve kültürlerden yararlanmada sakınca görmemişlerdir<sup>94</sup>. Fakat elde ettikleri her türden bilgi ve yöntemi Kur'an'daki Allah, âlem ve insan anlayışına uygun şekilde yorumlama çabasında olmuşlardır. Öte yandan etkilenmenin alanlarına bakıldığında, bunların itikadın oluşmasına değil ispatlanmasına, yani *makâsıda* değil *vesâile* yönelik olduğu görülür.

### Sonuç

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında gerçekleşen teolojik içerikli tartışmalar her iki sistemin oldukça erken dönemlerde karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisine girdiğini göstermektedir. Bu tartışmalarda her iki teolojik sistem de birbirinden olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenmiştir. Bu türden karşılıklı teolojik etkileşimin varlığını inkâr edemeyiz. Bununla birlikte, iki teolojik sistem arasında büyük anlaşmazlıklar olduğunu da göz ardı edemeyiz. Öncelikle, her iki teolojik sistemin kaynaklarında bir farklılık söz konusudur. Hıristiyan teolojisi inanç esaslarını temellendirirken Kitab-ı Mukaddesi temel kaynak olarak alırken, Müslüman Kelâmının temel kaynağı Kur'an-ı Kerim olmaktadır. Kur'an'a göre de önceki kitaplar tahrif edilmişlerdir. Dolayısıyla bilgi kaynağı olarak önceki kitapların hiçbir değeri yoktur. İkinci olarak, her iki teolojide de birinci gündem maddesi Tanrı ve onun sıfatları olsa da, Tanrı'nın anlaşılma biçimleri farklılaşmaktadır. Her şeyden

<sup>91</sup> Osman Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", Hitit Ü.İ.F.D., 6:11 (2007/1), s. 32.

<sup>92</sup> Ebu'l-Huzeyl'le Yunan atomculuğu arasındaki farklılıklar için bkz., Aydın, a.g.m., s. 25-26.

<sup>93</sup> Aydın, a.g.m., s. 31.

<sup>94</sup> Aydın, a.g.m., s. 32.



önce, Teslis doktrini ile Tevhid ilkesi arasında ciddî farklılıklar söz konusudur. Nitekim Kur'an, tevhid ilkesi dışında hiçbir uzlaşmaya yanaşmayacağını ısrarlı bir şekilde vurgulamaktadır. İki teolojik sistemin kader ve hür irade gibi Kelâm'ın en önemli meseleleri hakkında ortaya koydukları fikirler arasında da, bazı benzerlikler olmakla birlikte, ciddi farklılıklar söz konusudur. Kısacası, her iki teolojik sistem de ortak problemlerle uğraşmış olsalar da ulaştıkları sonuçlar farklıdır. Dolayısıyla, müsteşriklerin Kelâm'ın Hıristiyan teolojisinin etkisiyle oluştuğu ve geliştiği yönündeki iddialar temelsiz kalmaktadır.

Kelâm'ın menşei, kaynaklarını ve gelişim sürecini tamamen yabancı tesirlere bağlama çabaları, Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığını, Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber olduğunu ispatlayabilmenin bir gereği olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü İslâm'ın özgünlükten yoksun olduğu iddiası İslâm'a özgü bir ilim olan Kelâm'ın da tamamen harici tesirlerle ortaya çıktığını ortaya koymayı gerektirmektedir. Fakat Kelâm'ın tarihsel gelişim süreci, kaynakları ve ulaştığı sonuçlar müsteşriklerin iddialarının dayanaksız olduğunu söylemektedir.

Kendine özgü tarihsel gelişim süreci, kendine özgü sorun çözme mantığı ve karşılaşılan farklı durumlara göre geliştirdikleri yöntemleri olan Kelâm, Kur'an esas alınarak Müslümanlar tarafından geliştirilmiş özgün bir bilim dalıdır. Müslüman Kelâmı'nın ortaya koyduğu Tanrı, âlem, insan, tarih ve toplum gibi anlayışlar, bu konulardaki herhangi bir anlayıştan tamamen farklıdır. Sadece ortaya konulan anlayışlar değil, aynı zamanda bunların temellendirilmesinde ve diğer dünya görüşlerine karşı savunma konusunda da Kelâm diğer sistemlerden farklıdır. Kaldı ki, bir anlamda Kelâm, başka sistemlerin etkisi altında oluşması bir yana, tam tersine diğer din ya da dünya görüşlerinin etkisi altında kalarak İslâm'ı kendi özünden koparan, tamamen diğer sistemlerin etki alanında gelişme gösteren aşırı gruplarla mücadelenin ve İslâm'ın özgünlüğünü koruma çabalarının sonucu ortaya çıkmıştır denilebilir.