

“İSLAM KELAMI”NIN BAŞLANGICI*

Terc. Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Josef van ESS

Kelam (Teoloji), İslam’da, Hristiyanlıktaki kadar, temel bir olgu değildir. Müslümanların Orta Çağdaki eğitim sistemi fıkıh ve hadiste yoğunlaşmıştı; medrese ve camiler kelam değil fıkıh kürsülerine sahipti. İlk haçlı seferlerinden bir kaç yıl önce vezir Nizamülmülk tarafından kurulan vakıf üniversitesi niteliğindeki meşhur Nizamiye medresesi bile, Eş’arî 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 ⁽¹⁾. 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 önkabulleri 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,

* J.E. Murdoch ve E.D. Sylla (ed.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, 87-111 (Dordrecht-Hollanda, 1975).

1. 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’Arabisans et d’Islamisans, Bruxelles 1970*, (Brussels, 1971: Correspondance d’Orient n. 11), ss.329-337 (özellikle sayfa 33).

fıkhın daha güvenli bir bilim dalı olarak görüldüğü hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında, idarenin başlattığı takibattan (mihne) sonra, otokratik/istibdatçı entellektüellerin tehlikeli bir oyun olarak algıladıkları *kalam* git-tikçe gölgelenmeye başladı.

Avrupa'da İslam'a dair şu ana kadar yapılan araştırmaların o kadar da anlamsız olmadıklarını 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 bazan da neden böyle bir çıkışın vücut bulduğunu anlatır. Tarihte hiçbir şey kendinde zorunlu değildir; bir olayın olduğundan başka türlü olma ihtimali olmadığını biz ancak o olay olup bittikten sonra fark edebiliriz. Neredeyse bütün tarihi boyunca İslam'da *kalam* varolmasına rağmen, İslam'ın *kalam*'sız yapamayacağını söyleyemeyiz. Birçok açıdan İslam'a benzetilebilecek özellikler taşıyan Yahudilik böyle geniş çaplı bir *kalam* sistemi geliştirememiş ve bunu başarabilme noktasına geldiğinde de (Sa'adya örneğinde olduğu gibi) sadece İslam'ın etkisini taşıyan bir yapıya sahip olabiliyordu. Ve biz bizzat İslam'da da, sonraları, sayıları git-tikçe artan bir grup insanın, İslam'ın da *kalam* sistemi olmayan bir din olmasını temenni ettiklerine şahit oluyoruz.

O halde İslam'da neden bir *kalam* 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 düşünürlere göndermede bulunurlar⁽²⁾. Bu da bizi hicri II. asra götürecektir: Vasil b. Ata 131'de öldü, Amr İbn 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⁽³⁾. Dırar zaten bir sistemciydi, ama muhtemelen Vasil'in böyle bir özelliği yoktu. Şayet Vasil'in, Safvan el-Ensari tarafından bir şiirde anılan⁽⁴⁾ *du'at*'ı hakkında daha fazla bilgiye sahip olsaydık, bu düşünürün esas niyetlerini de keşfetmiş olurduk. Bunlar Müslüman hakimiyetindeki (oekumene) şehirlerde ve daha çok da kırsal ke-

2. Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'İslam)*, (Beirut, 1956)

3. Krş. J. van Ess, 'Dırar 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 inümal dahilindedir (Krş. *Festschrift A. Abel* s. 108 vd. çıkacak olan makaleme bkz).

4. Krş. Cahız, *el-Beyan ve t'Tebyin*, tahk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire, 1380/1960) I 25, 6; İbn el-Murtazâ *Tabâkatu 'l-Mu'tezile*, tahk. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden-Beyrut, 1961) 32, 4 vd.

simde yaşayan gayr-i Müslimleri İslam’a döndürmek için gönderilen misyonerler miydi? Vasıl apoletikle* çok ilgiliydi; daha sonraki nesiller de bu düşünürün “*Maniheistlere karşı bin soru*”⁽⁵⁾ 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 Vâsıl ve Mu’tezile, bizim yukarıda sorduğumuz soru için o kadar da önem taşıyor. Mu’tezile’den önce de, hicri I. asırda İslam Kelamı vardı; Emevilerin ilk dönemlerindeki entellektüel yaşamın ayrılıkçı hareketleri özelliği taşıyan grupların -Harıcîler, Kaderîler, Mürçie- herhangi bir teolojik “üst yapı”ya sahip olmadan, sadece siyasal bazı gelişmelere angaje olduklarını söylemek mümkün değildir. Hatta bunun tersini ispat edebiliriz: Hicri 75 yıllarında halife Abdülmelik Basra’daki İbadîlerle, Haricî bir kaynaktan hala muhafaza edilen, bir yazışma başlatmıştı⁽⁶⁾. Ve yine yaklaşık olarak aynı dönemde, en azından hicri 80’den önce, Abdülmelik’in Hasan Basrî’ye, kaderi doktrinini prensiplerini ortaya koyup, delillerini serdetmesini istediği bir mektup yazmıştır. Hasan Basrî’nin buna cevap olarak yazdığı *Risâle* 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 biraraya getirdiğimizde bu sorgulamanın imkansız olduğu kanaatini taşı-maktayım⁽⁷⁾.

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 almış değil, tersine argümantasyon/tartışma tarzından dolayı bu ismi almıştır: kişi bu tarzda muhalifine sorular sorarak ve onu zora sokarak konuşuyordu⁽⁸⁾. Bu tartışma tarzı, kişinin kendini başka

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

5. Krş. İbn el-Murtazâ (not 4), 1 vd.

6. Krş. E. Sachau, “Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner”, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, II, Abt. 2 (1889), 52 vd.; R. Rubinacci, II califfo ‘Abd al-Malik b. Marwan e gli Ibâditi’, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* n. s. 5 (1952), 99-121; J. Schacht, ‘sur l’expression “Sunna du Prophète”, *Mélanges d’Orientalisme offerts à Henri Massé* (Teheran, 1963), ss. 361-365.

7. Krş. H. Ritter, ‘Studien sur islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basrî’, *Der Islam* 21 (1933) 1-83; J. Obermann, ‘Political theology in early Islam: al-Hasan al-Basrî’s treatise on qadar’, *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 138-162; M. Schwarz, ‘The letter of al-Hasan al-Basrî’, *Oriens* 20 (1967) 15-30; J. van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie* (Beirut, 1975).

8. Krş. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddîn al-İcî* (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.

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 *kelamın* olmadığını mı çıkarabiliriz? Bu argumentum a silentio'ya dayalı çok acele çıkarılmış bir sonuç olabilir. Andığımız iki metnin '*kelam*' terimini kullanmadıklarını unutmamalıyız: Hasan Basri de İbâdiler de, daha sonraki kelam metinlerinde muhaliflerle girilen 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. Şiilerin beşinci İmamı Muhammed Bâkir (ö. 177/735)'ın Kulîni tarafından *Kâfi*'de muhafaza edilen bir haberde kelam argümanını kullandığı ifade edilmektedir⁽⁹⁾. 99'dan 101'e kadar hüküm süren II. Ömer'in, özellikle Şiilerle olan tartışmalarıyla ilgili olarak, *kelam*daki yeteneğini vurguladığı söylenmektedir⁽¹⁰⁾. 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-Abdî'nin Kaderilere şu tavsiyelerde bulunduğu Harici müellif Şemmâkî tarafından nakledilmektedir: "İlm-i Kelam hakkında onlarla tartış. Şayet bu söyledikimizi kabul ederlerse, o zaman kendi doktrinleriyle çelişirler; ⁽¹¹⁾ Eğer reddedelerse o zaman da küfre düşerler ⁽¹²⁾. Suhâr el-Abdî ünlü İbadî alim Ebu Ubeyde Müslim b. Ebi Kerîme et-Temîmi (Hicri ikinci asrın ilk yarısı)nin hocasıydı; ⁽¹³⁾ onun İbadîlerinkine benzer ılımlı bir kader anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. O halde tercümesini verdiğimiz bu pasaj Suhâr gibi birisinden aşağı yukarı, bekleyebileceğimiz şeye tekabül etmektedir. Ancak kullandığı ifadelerde ve bu ifadelerin yapısında şaşırtıcı 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 kelamcılarının da haberdar olduklarını göstermektedir.

9. Krş. Kulîni, *Kâfi*, (Tahran, 1338-9) VIII 318, 6 vd.

10. Krş. Abu Zakariyya Yazid al-Azdî, *Tarihu 'l-Mavsil*, tahk. Habiba (Kahire, 1387/1967), 5, 5 vd.

11. Çünkü daha önceden varolan ilahi bilginin insanın eylemlerini önceden belirlediği varsayılıyordu.

12. Krş. Ahmed İbn Sa'id eş-Şemmâkî, *Kitâbu 's-siyer* (Taşbaskı, Kahire, tarihsiz), 81, 2 vd.; Suhâr al-'Abdî'yle ilgili biyografik malzeme için benim şu çalışmamla krş. *Anfänge Muslimischer Theologie* (not 7).

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

Fakat bu metinler gerçekten sağlam mı? Mutezilî Nazzam'ın şu uyarısını ciddiye alalım: sadece yalanların biriktirilmesi hakikate götürmez⁽¹⁴⁾. Yahut, hafifçe kendi konumumuza uyarladığımızda, sadece belirsizliklerin toplamı, tarihsel hakikatleri temellendiremez. Bütün bu nakillerin güvenirliliği 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 malûdürler. 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)⁽¹⁵⁾. Ve Suhâr el-Abdî hakkında bizi bilgilendiren kaynak, ifade ettiğimiz üzere, oldukça geç bir döneme aittir (Şemmâki 928/1522'de vefat etmiştir); İbn Sa'd, Suhâr'dan sadece birkaç kelimeyle bahsetmektedir⁽¹⁶⁾. Savunmak istediğimiz tez -İslam medeniyetinin yavaşça teoloji sanatını ve özellikle de *kelam* sanatını geliştirmedeği, tersine teoloji yahut *kelamla* birlikte geliştiği - bu soyut terimlerle temellendirilemeyecek kadar radikal görünmektedir. “Çöl” Araplarının, şir 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 kabullerden 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 var.

Bu malzeme mevcuttur. Her ne kadar bu malzeme de sorgulanabilir olsa da bizim argumantasyonumuza daha geniş ve bir o kadar da güvenilir temel sağlamaktadır. Zeydî İmam el-Hâdi ile 'l-Hak Yahyâ (ö. 298/911), Yemen'deki Zeydî toplumun kurucusu ve Zeydiyye'nin hür iradeye dönüşünü başlatan kişi olan meşhur Kâsım b. İbrâhim (ö. 246/860)'in torunu olan İbn Hüseyin birçok yazısı arasında Kaderiyye'ye karşı Ali'nin torunu ve Muhtar'ın mirasını devralmaya çalışan ve bu mirası sonunda Abbasilere naklettiği söylenen Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye atfettiği bir risalenin reddiyesini de saymaktadır⁽¹⁷⁾. Hâdi ile 'l-Hakk'ın kitabı birkaç el yazması halinde korunmaktadır ve kendileriyle polemige girdiği insanlarla olan tartışmalarını içeren birçok eksik parçayı da kendisiyle barındırmaktadır⁽¹⁸⁾. Bu metin bizi yine Hicri I. asra götürmektedir;

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

15. “Eşek yılı” için krş T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des Abasidischen Kalifates* (Bonn, 1972), pp.55; bu kavram Bakara Suresi 259. ayetten çıkarılmıştır.

16. İbn Sa'd, *Tabakât* (Tahk. Sachau) VII, 61 vd.

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

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

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, kesin olmamakla birlikte, 99/718 ve 101/720 arasında ölmüştür⁽¹⁹⁾. Burada yine ilgili Kur'an pasajlarının yorumu hakkında Suhâr el-Abdi'nin tavsiyesinde bulunduğumuz ayırıcı yapıyla karşılaşıyoruz. Ancak, şu anda bu oldukça yaygın ve şematik bir tarzda kullanılmaktadır. Bir örnek verelim:

(Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye Kaderî 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 cehennemden onlara sadece zarar vereceğini bildiği halde bu nasıl olur? Ama şayet cehennemi onlara zarar vermek için yaratmıştır, derlerse o zaman da doktrinleri reddedilmiş olur"⁽²⁰⁾.

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 eksik. En azından iki itiraz gelebilir. Kaderîler Allah'ın kötülüğü önceden emretmediğini, tersine sadece önceden bildiğini ve önceden bilmenin de kader anlamına gelmeyeceğini söyleyerek cevaplayabilirdi. Yahut Cehennemden henüz yaratılmadığını fakat son yargılamadan sonra gerektiği an yaratılacağını da iddia edebilirlerdi. Her iki çözüm de önerilmiştir; ilki Halife Abdülmelik'e yazdığı *risâle*'de Hasan Basrî tarafından⁽²¹⁾ ve ikincisi de İkinci yüzyılın Mutezilî *mütekellimi* Dırar b. Amr tarafından⁽²²⁾. Bunların bizim metnimizde zikredilmemiş olması, müellifin bunlardan haberdar olmadığını göstermektedir, zira bu *risâle* sadece Kaderîlerden gelebilecek tüm argümanlara verilebilecek cevaplar konusunda kadercilere talimatlar vermektedir. Böyle bir bilgilendirmenin onun esas gayesi olduğu ikinci paragrafta görülmektedir:

Allah'ın kendilerine bildirdiği birşeyi görmezden gelebilirler mi, gelemezler mi? - Şayet: "Hayır", derlerse, doktrinleri reddolur. Ama eğer: "Evet", derlerse, o zaman tartışmaya devam et ve sor: "Tanrı'nın bizzat kendisini görmezden gelebilirler mi, başka bir ifadeyle, O'nun herşeyin yaratıcısı olduğunu gözardı edebilirler mi? Eğer: "Hayır", ama bu *fitratın* gereğidir ve kimse bundan dolayı mükafatlandırılmaz, bütün insanlık

19. Orijinal metinde verilmemiş.

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

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

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

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 yarat- tığını gözardı edebilirler mi? Eğer: “Evet”, derlerse, yalan söylemiş olu- lar ve bütün insanlar da bu yalanlarının şahidi olur. Ama, “Hayır” derlerse, senin fikrine katılırlar (kendi düşüncelerini terkederler)⁽²³⁾.

Burada da aynı şema birkaç adımda takip edilmekte ve kitabın yazıl- dığı anda bilinen bütün karşı delillendirmeler bir arada verilmeye çalışıl- maktadır. Argümantasyonun seviyesi, birinci yüzyılın sonlarına uymakta- dır; Halife Hişam (105/724-125/743) zamanında idam edilen Gaylan çok komplike spekülasyonlar için *fitrat* kelimesini kullanmaktadır. Bu kavra- mın kullanımının Kur'an'a ve Ebu Hüreyre vasıtasıyla Hz. Muham- med'den rivayet edilen bir hadise dayandığına, dolayısıyla I. yüzyıla kadar gittiğine dair elimizde yeterince delilimiz mevcuttur⁽²⁴⁾. Hasn b. Muhammed el Hanefiyye tarafından ileri sürülen delil oldukça yetersiz görünmektedir: Hiçbir Kaderî, bir insana malum olan birşeyin gözardı edilemeyeceğini ikrardan çekinmez; fakat Kaderîler *fitrata* ilaveten insa- nın a priori olarak bilemeyeceği, ancak kişinin kendi entellektüel gayre- tiyle bilebileceği birçok bilinebilir şeyin olduğunu da kabul ederler. Mü- ellif, Kaderîlerin 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 fikir- ler ve bunlara dayalı olarak geliştirdiği düşünceleri olgunluğun çok öte- sindedir. 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 açıklan- maktadır. Hâdi ile 'I-Hak tarafından yapılan kırk alıntıda metnin güvenilir olmadığına dair hiçbir ifadeye bulunulmamıştır. Fakat şüphecilikğin üste- sinden gelmek zordur. Gerçekten böyle bir eserin, Arap ülkelerinde kağıt yapımının hala bilinmediği veya papürüs ve parşömenlerin çok pahalı ol- duğu bir dönemde yazıldığını iddia etmek gibi bir cesaret sergileyebilir miyiz? Kaderiyye gerçekten başka alanlarda edebi aktivitenin oldukça sı- nırlı olduğu zamanlarda bu kadar entellektüel gayret gösteriyor muydu? Ve buna ilave olarak, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin biyografik sözlüklerde adının geçtiği her yerde bizim peşinen kabul ettiğimiz Kade- riye karşıtı eğilime dokunulmadan geçiliyordu. Muhammed b. Hanefiyye'nin teolojik sorunlarla ilgilendiğini duyuyoruz, ancak manzara farklı görünmektedir. Onun ilk Mürcii olduğu kabul edilmektedir; hemen

23. Benim tahkikimdeki 6 numaralı fragman; karşı. *Anfänge Muslimischer Theologie* (not 7).

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

hemen hiç bir kaynak onun *Kitabu'l-İrcâ* eserini anmadan geçmez, ilk metin bu hareketle ilişkilidir⁽²⁵⁾. 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 yazmış olabileceğine inanmaya da daha hazırız demektir. Bir Mürcîî olma, insanın bir kaderci olmasını dışlamaz; tersine her iki konunun çoğunlukla birleştirildiği gözlenmiştir⁽²⁶⁾.

Kitab u'l-İrcâ' dan daha geniş açıklamalar Zehebî (ö. 748/1348-753/1532-3) tarafından *Tarih ü'l-İslam*⁽²⁷⁾ adlı eserinde ve İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından *Tehzîb ü't-Tehzîb* adlı çalışmasında verilmektedir⁽²⁸⁾. Metin böylece ayrı ayrı olarak değil, ama daha önce varolan ikinci el kaynakların aracılığıyla dokuzuncu/onbeşinci yüzyıla kadar biliniyordu. W. Madelung, son zamanlarda bu eksik dökümanları irdelemiş ve güvenilirliklerini tahlil etmiştir⁽²⁹⁾. Fakat bu esnada biz de verilerimizi genişletibildik. Şu anda İbn Hacer tarafından kullanılan İbn Ömer el-Edânî (ö. 243/858)'nin *Kitâb ü'l-İmâmî*ni biliyoruz.⁽³⁰⁾ Bu kaynakta *Kitâb ü'l-İrcân*ın tam metnini hemen hemen üç varakta elde etmiş durumdayız. Ama bu risale kelâmın örneklerini arama konusunda bize yardımcı olmuyor; bu risale Irak'aki Şiilere hitaben yazılmış bir mektup formundadır ve bu yüzden, Hasan Basri'nin Abdülmelik'e yazdığı *risale* gibi yukarıda andığımız kelâm stili konusunda ipucu vermez. Fakat 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 (*nurcî*). Ebu Bekir ve Ömer'e sadık kalmaya gayret gösteriyoruz, zira toplum bu ikisi hakkında herhangi bir mücadeleye ya da tartışmaya girmemiştir. "Haklarında yargı-

25. Örneğin krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, V 241, 19 (Bu haber, İbn Kesir'e göre, Eyyub el-Sahiyânî'ye kadar geri götürülebilir) ve ayrıca aşağıdaki 27 ve 28. notlara bkz.

26. Gaylan ed-Dimeşkî gibi "Kaderî Mürciesi" denilenler istisna gibi görünmektedir. Mürciiler bu tasnifleri, kendi ekollerini bu 'öncülerinden' ayırmak isteyen Mutezîlî heresiyoğraflara borçludurlar (krş. W. Madelung, *Der Islam al-Qâsim ibn İbrâhîm und die Glaubenslehre der Saiditen* (Berlin, 1965, s. 239).

27. Tahk. Hüsameddin el-Kudsî, (Kahire, 1947) III 359, 1 vd.

28. Haydarabad, 1325, II 321, 5 vd.

29. Yazarın *Qasim Ibn Ibrahim*'i (not 26), s.228 vd.

30. Krş. Sezgin, a.g.e., (not 18), c.1, s.111.

mızı 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 tutarlar⁽³¹⁾. Bunlar halk ihlalcilerinin ve kahinlerin takipçileridirler. Yargılama gününden önceki dirilme anında bir ‘karar bozma’⁽³²⁾ ümidini taşırlar; bunlar Allah’ın kitabını tahrif ederler ve yargılamalarında rüşvet alıp verirler..

Bildiğimiz bu Sebeiyye’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 ondadokuzunu gizlediğini iddia ederler. Peygamber, gerçekten Allah’tan vahyolunan Kur’an’dan birşeyler gizleydi (oğulluğu) Zeyd’ din karısıyla ilgili anlatılanları gizledi.⁽³³⁾

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye bu mektubunu Mekke’de yaşayan ve kendisiyle oldukça samimi olduğu gözlenen mevlası ‘Abdulvâhid b. Eymen’e yazdırmış ve her yerde bunu açıkça okumasını istemişti;⁽³⁴⁾ ama öte yandan bizzat kendisinin de Kufe’li soy bilimcisi Ebu ‘l-Sak’ab Cakdeb b. Cer’eb’in halkasında bunun kabulü için mücadele verdiğini bilmekteyiz⁽³⁵⁾. Metnin esasen Kufe’deki aşırı Şiiilere karşı yazıldığından pek şüphe yok. İbn Hanefiyye’nin hücum ettiği Sebeiyye, (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 işret 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 ferdini kendine İmam olarak seçen

31. Kelime anlamı olarak: “dinlerini boyunlarına astılar” (*qalladühum dīnahum*).

32. *Dawla*. Kelimenin bu anlamda kullanıldığı en erken döneme ait pasaj budur.

33. 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, *Muhammed at Medina* (Oxford, 1956) 329 vd.

34. Krş. İbn Hacer, *Tehzibü’l-Tehzib* II 321, 4 vd.

35. Krş. *İbn Asâkir*, Tarihu Dimaşk, Tehzib, Abdulkadir Bedrân (Şam, 1329/1911), IV 246, -7 ff.

de Muhtar'dı. 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, şaşırtıcı 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 çekimsiz kalmış ve bunlarla yani Osman ve Ali'yle ilgili herhangi bir yargı beyan etmekten kaçınmıştır.

Bu oldukça şaşırtıcı görünmektedir, ancak bir dereceye kadar Sünnilerle Şiiiler arasındaki mesafenin kapanmaz olarak görüldüğü sonraki yüzyılların kategorileriyle bakmaktan vazgeçersek bu durum şaşırtıcı 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 taraftarlarını kaybettiğini yazmaktadır. Osmanlı ve Ali'ye yönelik takınılan bu *ircâ* tavrı ilk Mutezilîler tarafından onaylanmış ve daha ileri bir forma kavuşturulmuştur⁽³⁶⁾, halbuki daha sonra Mürcie bu terimi farklı anlamaya başlamıştır⁽³⁷⁾. 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 katlıyoruz⁽³⁸⁾.

Fakat durum gerçekten bu mihverdeyse, bir adım daha ileri atıp bir başka soru sormalıyız: Neden Hasan kendini 'Muhtar'ın bu durumunu ifşa etme durumunda hissetti ve onun aşırılık-karşıtı ve devrim karşıtlığı tutumuna karşı böyle açık bir düşmanlık geliştirdi? Bu tutumun arkasında bazı politik baskıların veya en azından ıknanın yattığını düşünüyoruz. Hasan'ın üvey kardeşi Ebu Haşim açıkça bu dönemde Sebeiyye olarak bilinen daha sonra ise Keysâniyye olarak adlandırılacak olan Muhtar'ın takipçileriyle yakın ilişki içinde idi⁽³⁹⁾. 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

36. Krş. Benim *Arabica*'daki makalem 21 (1974), 52.

37. Krş. Madelung, *Qâsim ibn İbrahim* (not 26), s. 231 vd.

38. Krş. Madelung, *age.*, (not. 26), s.229.

39. *Arabica 21*'deki makalemle krş. (1974), 34. Ebu Haşim'in "Sebeiyye"yi desteklemek için hadis topladığı söylenmektedir (Ebu Haşimin biyografisi için bkz. İbn Asâkir, *Tarihü Dimâşk*, el yazması Damat İbrahim Paşa 877, varak 17b-19bs.

tarafından tutuklanıp hapsedildi (40). *Kitab u'l-ircâ*, Madelung'un ikna edici delillerle ileri sürdüğü gibi Abdümelik'in İbn Zübeyr'i yenilgiye uğratarak geçmişin merkezkaç eğilimleriyle yorgun düşüp, parçalanmış imparatorluğunu ihtiyatlı bir dinsel uyum politikasıyla yeniden toparlamaya çalıştığı 73/692'den sonra yazılmıştır (41). Hicri 73 senesinde Hasan'ın babası Muhammed b. el-Hanefiyye politik gerçekleri görüp kabullendi ve halifeye biat etti. Oğlunun da bu realist tavrı benimsediği gözlenmektedir.

Bundan başka bir şey daha ortaya çıkmaktadır. Abdümelik'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 (42). Zeynelabidin, Muhtar'dan para kabul etmiş ve bu parayı alkoymasına Abdümelik izin verdiğinde de büyük mutluluk duymuştu (43). Aynı şekilde, Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisine medyunu şükran olduğunu ifade etmek için Şam'da Abdümelik'i ziyaret etmiştir. Bundan sonra Halife onun tüm giderlerini üstlenmiştir. Sadece Muhammed b. Hanefiyye'nin *mevalisi* ile ilgili bazı çekinceler koymuştur (44). Bu da ortaya koymaktadır ki, Ali ailesinin lideri, sadece kendi adına değil, fakat aynı zamanda kendisine bağlı 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* bazan 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 Kureyş'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 (45). Oğlu Hasan'ın *Kitab u'l-İrcâ'yı* bir minnettarlık göstergesi olarak yazmış olması ihtimal dışı değildir.

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Taberî 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-Kurba, genel anlamda tekil olarak anlaşılmıştır) da bulunduğu, altı ayrı alıcı grup için ayrılmaktadır. Bu paylaşımda Allah'a

40. Krş. Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, III 359, 12 ve Mes'udi, *Murûcu'z-Zeheb*, tahk. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861) V 176.

41. Krş. Madelung, *Qâsim ibn İbrahim* (not 26), s.229.

42. Krş. İbn Sa'd, *Tabakât* V 159, 5 vd.

43. Krş. İbn Sa'd, *Tabakât* V, 82, 24 vd.

45. Krş. İbn Sa'd, *Tabakât* V 83, 15 vd.

karşı oldukça cimri davranılmıştır; Allah payına, Kabe'nin bakım ve onanımı için büyük bir miktar ayrılmıştır. Fakat anılan diğer iki alıcı grupla ilgili sorunlar çıkmıştır. Peygamberle ilgili sorun çıkmıştır, zira o ölmüştü. Akrabalarla ilgili 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 Kureyş idi ve Katâde (ö. 117/735 118/736) bunu daha genel bir tarzda formüle etmiştir: "zu'l-Kurba, peygamberden sonra iktidarı ellerinde bulunduranlardır." 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⁽⁴⁶⁾. 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 *fetvanı* Taberi ve kaynakları tarafından Abdülmelik tarafından tatbik edilen bir dağıtım uygulaması olduğu için aktarılmış olması da ihtimal dahilindedir.

Bu uzun dolambaşlı anlatım *Kitab u'l-İrcâ'*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 delalette-dir⁽⁴⁷⁾. Diğer taraftan, devrimci faaliyetler kaderci ideolojiyle her zaman haklılaştırılabilirdi. Emevilerin son dönemlerine doğru III. Yezid ve Muhtemelen Hişam dönemlerinde,⁽⁴⁸⁾ 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⁽⁴⁹⁾. Burada da Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye halifenin niyetlerine ve belki de beklentilerine göndermede bulunmuştu; onun gerçekten kaderlerden nefret ettiğini gösteren oldukça bağımsız kaynaklara sahibiz⁽⁵⁰⁾. Fakat *Kitab u'l-İrcâ'*nın tersine, Kaderiyye'ye yazılan bu reddiye daha

46. Krş. Taberî *Tefsîr*, tahk. Mahmut Muhammed Şakir ve Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, 1960) XIII 548 vd., özellikle 550.

47. 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).

48. Krş. J. van Ess, 'Les Qadaraties et la Gailanniya de Yazid III', *Studia Islamica* 31 (1970), 269-286.

49. Krş. Taberi, *Tarih* II 784.

50. Krş. İbn Battâ, *İbâne* tak. H. Laoust (*La progression de foi d'Ibn Battâ*; Şam, 1958) 32, 4 vd.

sonraki biyografik ve bibliyografik çalışmalarda gözardı edilmiştir. Bu durum muhtemelen, daha sonra Hasan'ın ilk iki halifeye karşı takındığı yumuşak tavrı benimseyen ve kaderci görüşlerini bir kaç nesil paylaşan Zeydîlerin bu tutumundan kaynaklanmış olabilir. Üçüncü asrın ortalarına doğru Zeydî toplum fikrini değiştirdiğinde, o ana kadar saygı gören metin de merdud sayılacaktır. Bu sebeple metin bize el-Hâdi ile 'İ-Hakk'ın düzeltmesiyle 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' gözükmemektedir; 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, Ebi Sarya ve Vehb İbn Münebbih'in eserlerine işaret etmektedir⁽⁵¹⁾. Hasan Basrî'nin *risâle*'sini ve Abdülmelik'le İbadîler arasındaki yazışmayı andık. Buna Salim b. Hukay'a (?)'nın tarihle ilgili bir eserini - bu eserden Harici müellif Berrâdî'nin *Cevârihiü 'l-Müntekât* adlı eserinde sıkça bahsedilmektedir - ve İbadi müellif Cabir b. - Zeyd - el-Ezdî (ö. 93/711)'nin son zamanlarda keşfedilen mektuplarını da ekleyebiliriz⁽⁵²⁾. Tabii ki, bunların sahte olma tehlikesini hep aklımızda tutmalıyız; zira sonraki yüzyılların epeyce belgesine ilk dönemlerin tarihlerinin düşüldüğünü biliyoruz. Fakat bu herşeyin uydurulduğu veya hiçkimsenin 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 olagelmişlerdi. Papirüs ve Parşömen belki pahalıydı, ama Yunan ve Süryani edebiyatı bu realiteden fazla etkilenenmedi. 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. Osmân'ın bir devlet arşivine sahip olduğunu gösteren belgeler ortaya koymuştur⁽⁵³⁾. 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

51. R. Blachère, 'Regards sur la littérature narrative en arabe au Ier siècle de l'Hégire (VIIe s.J.V.)', *Semitica* 6 (1956), 75-86. Vehb ibn Münebbih için ayrıca bkzs. G.K.Khoury, Vehb b. Münebbih, 1-2 (Wiesbaden, 1972).

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

53. *Arabica* 15 (1968), 87-89'daki makalesiyle krş. [=The Spiritual Background of Early Islam (Leiden, 1972), 311 vd.]

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 varsayım ihtiyacımız var mı? Soru-cevap tarzının ve kurgusal diyalogların hakim olduğu diyalektik tarz, hristiyan kelamının öteden beri bildiği bir şeydi; Yuhannâ ed-Dimeşkî bu konudaki eserini Emeviler döneminde yazmıştı⁽⁵⁴⁾. Ve Hasan sadece Medine'de yaşamamış, Hristiyan kelamının yüzyıllarca yeşerip geliştiği Irak'a da seyahatlerde bulunmuştu. Gençliğinde ünlü Nasturî akademisi sayesinde en parlak beyinleri kendine çeken Nisibis'⁽⁵⁵⁾ de de bulunmuştur⁽⁵⁶⁾. Burada Hristiyan "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 imkanlarla bunu yapma fırsatını yakalamalarının mümkün olduğunu vurgulamak istiyorum. Tabiri caizse bir fikir borsası vardı⁽⁵⁷⁾, ama Müslümanların belli bir problemle ilgili olarak karşı Hristiyanı argümanlarla uyandırıldığı ve bu fikri tecavüzdten kurtulmak ve kendi konularını düzeltmek için bilinçli bir tavır takınmaları yönünde kendilerini etkileyen bir Hristiyan "etkisi"nden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Yuhanna ed-Dimeşkî tarafından temsil edilen Hristiyan polemikçiler Kaderî hareketi etkilememiştir veya C.H. Becker'in düşündüğü gibi, ortaya çıkmasına sebep olmamıştır: bunların her ikisi de sadece Müslüman ve Hristiyan çevreyi aynı şekilde etkileyen teolojik tartışma ortamının iki çehresidir. Tabii ki, Hristiyanlar, Hristiyanlık

54. 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 Theodorus'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. Hristiyan 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'ânla ilgili bir irtibat noktası kurulmaya çalışılmaktadır). Muhammed b. Hasan el-Hanefiyyenin risalesindeki '*kelam*' yapısıyla karşılaştırılabilecek bir örnek için bkz., Sahas, 151.

55. Yukarıda geçen kısım la krş.

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

57. Bu açıklamayı Profesör A. Udovitch'le Princeton'da yaptığım bir tartışmaya borçluyum.

İslam'dan daha önce varolduğu için bu problemleri daha uzun süredir yaşıyorlardı. Kaderîler, bir insanın işlediği zina suçundan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağını söylediklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henâhâ (ö. 610)'nın determinizmine karşı polemige girişen Nesturi Bâbai'nin söylediklerinin tekrarından başka birşey yapmıyorlardı⁽⁵⁸⁾. Fakat bu tekrarı Hristiyan etkisiyle yapmıyorlardı. Sadece ortak argüman hazinesinden istifade ediyorlardı.

Bizzat Yuhanna ed-Dîmeşki'den etkilenme ihtimalleri daha da azdır. Babası Sergius ve dedesi gibi, onun da müslümanlarla ilişkide olması ve en azından müslümanların sarayında yaşamasına rağmen⁽⁵⁹⁾ Müslümanlardaki üstünlük duygusu, teolojik konularda onun çok fazla - ya da herhaşığı bir- etkide bulunmasını engellemiştir. Abbasi halifesi Mansur'un, sarayında Müslümanlarla - Zerdüştler arasında düzenlediği tartışmaların benzerlerinin, Muaviye, Abdümelik ve Velid'in saraylarında Hristiyanlarla - Müslümanlar arasında düzenlendiğine dair elimizde hiçbir bilgi yok. 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 komplike ve kendine hastır⁽⁶⁰⁾. Bu şekilleriyle kullandığı argümanlar hiçbir İslami kaynaktan görülmez⁽⁶¹⁾.

Müslümanlar hala Hristiyan çoğunluk arasında yaşıyorlardı, ancak buna rağmen dini ilişkiler zayıftı. Hristiyanlara 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. Hristiyanlar 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 anti-pati duyulduğu hissedilmektedir⁽⁶²⁾. Bu durumu, günümüzde Beyrut gibi

58. Krş., Vööbus, *School of Nisibis* (not 56), p. 260.

59. Dedesi Mansur b Sarcün Muaviye döneminde yüksek bir mevkiye bulunuyordu. Babasının, Arap kaynakların meşhur Sarcün'u, Abdümelik 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 (Hişâm'ın tahta çıkışından sonra ve Hristiyan 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. müt.) olarak kabul ediliyorlardı. Bu konudaki son yayınlar için (bu yayınlar genellikle Lammens ve Nasrallah veya P. Khoury tarafından ulaşılan sonuçları tekrarlarlar) bkz. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (not 54), özellikle 26 vd. ve 44 vd.

60. Krş. Sahas (not 54), p. 145.

61. Bu özel problemin tarihi için şu çalışmama bkz. *Zwischen Hadit und Theologie* (Berlin, 1974), p. 95 vd.

62. 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'Islam* (Louvain, 1969), s. 30 vd.

"levanten" bir şehre benzetebiliriz. Farklı toplumlar bir arada yaşamakta, birbirleriyle ilişkilerde bulunmakta, 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 I. asır İslamı hakkındaki Hristiyani görüşlerin saldırganlıktan tamamen uzak olduğunu vurgulamaktadır⁶³. Bu dönemde, daha sonraki kaynaklarda kullanılan polemik klişelerini henüz kullanmazlar. Hristiyanların, İslam'ı uzun zamandan beri alışıktı oldukları bir tür heretik 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 herhalukarda üstün görüyorlardı. İslam'da teoloji kafirlere karşı bir polemik olarak başlamamıştır. Hatta *kelam* tarzı bile insanın Mu'tezilenin misyonerlik faaliyetlerinde *kelam*'ın orijinini görüp böyle inanmaya eğilim gösterse de, gayr-ı müslimleri özellikle Maniheistleri reddetmek için geliştirilmiş değildir. Teoloji, özellikle siyasi gelişmelere paralel olarak ilk dönemdeki kendine güven naflığının 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 vardı⁶⁴. 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.

63. *Revue de l'histoire des Religions 166* (1964), 51-58'daki makalesiyle karşılaştırın.

64. Bu durum, Abdülmelik'in girişiminin, takip eden yüzyıllarda, İslam toplumu için Kelamcıların (*mütekellimün*) önemini artıran sonuçlar doğurup doğurmadığı ve bu dönemin toplumsal hiyerarşisinde bir kelamcının pozisyonunun ne olduğu gibi sorular ortaya çıkarmaktadır. İlk dönem Abbasilerin üzerinde Kelamcılarının büyük etkisi olduğunda hiçbir şüphe yok, ta ki kadınlara 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, *Mütekellimün*'ün "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., Farabî hakiki bir vekil/temsilci değildir: kelamın apolojetik görünümünü vurguladığı zaman o, kelamın toplum için taşıdığı anlamın veya özellikle *mütekellimün*'ün belli bir zamanda belli bir fonksiyonunu düşünmüyordu, tersine Farabî, syllogistik (tasımı/kıyası esas alan) metoda yapışmayan herkesin 'diyalektikçi' olarak algılandıkları Aristotelyen dili kullanmaktadır.

Kollokyum Tartışması

J. Van Ess: Tartışmaya daha uygun hale getirmek ve kollokyumumuzun başlığına biraz daha yaklaştırmak için makalemde kullandığım malzemeyi yeniden düzenlemek isterim. İspatlamaya çalıştığım şey, hicri I. asırda bile İslam teolojisinin var olduğudur. Ancak bu ifade üç açıdan eksiktir. (1) Çünkü Hicri I. asır bir geçiş dönemiymi, daha doğrusu İslam teolojisinin 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 kastedmiyorum. 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 prosedürler mevcuttur. Ancak, benim makalemde konu edilen teoloji, *kelamdır*.

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

J. Van Ess: Ben *kelam* teriminin ve *kelam* prosedürünün başlangıcı- nı araştırıyorum. Örneğin, hür irade konusunda Hasan Basri'nin Abdülmelik'e yazdığı *risâle*de 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 argümantasyon/ 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, karşı-

daki kişiyi ikilemede 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 problemleri ve 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 şaşırtıcı hafızalarına karşıt bir ifade olarak alınmalıdır. 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, Kelam tarihi için çıkarılan sonuçlar iki alt gruba bölünmüştür: (1) İslam kelamının orijini meselesi ve (2) toplumda kelamcılarının 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 teşviğiyle 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 makalem de bunun ihtimal dahilinde olduğunu göstermeye çalışıyorum. Halifenin devrimci unsurları teskin etmeye çalıştığı görülmektedir; öncelikle Şiiiler daha sonra da özgür iradeyi savunanları yatıştırmaya daha sonra da bunları delillerle reddetmeye çalıştığına şahit oluyoruz. Muhtemelen (açıkça söylemeye cesaret edemiyorum) bu unsurları delillerle reddetmeye daha çok gayret gösteriyordu, zira hür irade sorumluluk demekti 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 kullanılabiliyordu, Kaderiler’in, Halife büyük bir günah işlerse Halifelikten düşürülebilir, fikrini taşıdıklarını metinlerle gösterebiliriz.

İkinci olarak, *kelamcılar*/teologların toplumdaki rolü problemi var. İlginç ama çok zor bir nokta; bunu irdeleyerek Kollokyumun önemli bir konusuna daha yaklaşmış olacağız. Teolojinin başlangıçtan beri politikayla ilişkili olduğunu ve Halifenin de, Bizansaki *Basileus* tarzında siyasi muhaliflerine karşı, kelamı bir polemik unsuru olarak desteklediğini ortaya koyabilirsek, buradan bu durumun kendisinden sonraki onyıllarda ve hatta ikiyüzyıl zarfında devam ettiğini varsayabiliriz. Müslüman işgalinden önceki son *Basileus* olan Heraclius teolojik tavrı kendi lehine kullanma teşebbüsüyle monotheetismi* ileri sürmüştür; ve müslümanlar Bizans tarih dışına ittikleri için bu doktrin içinde sadece Maruniler kalmıştı. O halde sorun, kelamcılarının imparatorlukla ve de Hilafetle ilişkili olup olmadıklarıdır. Bu konuda kesin bir hükme varmış değilim, sadece bazı muhtemel delillere işaret edebilirim. *Kelamcılar* insanları yeni dine döndermek durumundaydılar. Bunların - Pines'in son makalesinde göstermeye çalıştığı gibi - ordulara eşlik edip etmediklerinden emin değilim, ama *kelamcılar*ın Abbasi sarayına davet edildiklerini ve gayr-i müslimlere elçi olarak gönderildiklerini biliyoruz.

R. Raşid: Çünkü onlar *mütekellimun* idiler?

J. Van Ess: Problem burada. Böyle olduğunu ispat edemiyorum ve bu noktada şüphelerim var. Elimizde sadece kelamcılarının biyografileri var. Bu biyografilerde Harun Reşid tarafından Sümeniyye denen grupla kelami tartışmalarda bulunsunlar diye Hindistana gönderilmeleri sebebiyle övülen Mutezilileri görüyoruz. Tabii ki, bu bir hikaye 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, kelamcılar ve hukukçular, kendilerini Halifelerin dinsel otoritesinden bağımsız algılamaya başlamışlardı. Bu şu anlama gelir: İslam hakkındaki tüm araştırmalarda önümüze konan -İslam kültüründe din-devlet ayrımı olmadığı- yönündeki genel inanç belki ilk iki veya ikibuçuk asır için doğrudur. Ama daha sonrası için değil, zira bu dönemde kadıları bir yanda ve Halifeleri de diğer yanda görüyoruz.

* Monofizitliğin bir başka şekli. Bu fikir Monofizitleri uzlaşırma çabasının bir ürünü olarak ileri sürülmüştü (müt.).

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 anahtar özelliği taşıyan karakteristikleri 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: İki şey. İlk olarak, *kelamı* bir diyalektik olarak gören Aristocu Musa b. Meymun ve Farabî 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 otoritelerin tamamının *kelam* düşmanı olduğunu gördüm. Örneğin, İbn Haldun; *kelamı* hiç sevmeyi ve de kullanmayı, ama *kelam* konusunda yeterince bilgisi olup olmadığı hiç de net değil. Eminim ki, *Mukaddime*'de bahis konusu ettiği kitapların çoğunu görmemiştir. Aynı şekilde Musa b. Meymûn ve Farabî'nin durumu da bundan farklı değil.

R. Frank: 'Abdulcebbar bir noktada ayırıma gidiyor: Sorulan bir soruya karşı, bu soruyu cevaplarırken diyor ki, bu soruya cevap verirken ya ilmi bir yolla ya da diyalektik bir tarzla, yani *bi 't-tariki 'l-ilmî* 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 vereilecek cevapta kullanılacak ilmi metod 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 yapı da 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 açıklama-ya 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 budan 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? *Teology* kelimesini literal olarak 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 Hristiyan kelamcıya, Tanrı’nın varlığına olan inancını ya da bilgisini tüm insanların dayandığı akıl yürütmenin, başka bir ifadeyle ya tecrübe ya da saf aklın prensiplerine dayamanın dışında başka bir kaynağa dayayıp dayamadığını sorsanız, cevabı ne olurdu?

R. Mckee: 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 ayırıyorlardı: 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 *zarurî* ‘zorunlu’ kelimesini kullanırlar, zorunlu iki şeyi içerir: öz-

deşlik 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'tezilî 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 arzettiğini söyleyerek ikna oluruz.

R. Mckeon: Ama bu Hristiyan için de doğrudur. Hristiyan 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 rasyonedir, 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 sadece çok kolayca gösterilebileceği gibi 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 aldıkları problemler. Ama İbn Teymiye Allah'ın varlığının *fıtrat*'a (zihne doğuştan yerleşen) ait bir olgu olduğuna inanmaktadır.

A. Sabra: Doğru. Bu benim tanımım veya kriterimle paralellik taşıyor. Bu sebeple İbn Teymiye'yi kelamcı saymıyorum. Yine bu sebepten Kelam hakkında yazmış olsa da Gazali'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 sıkıntı-

dadır. Bu tür insanlar için *kelam* faydalı olabilir. Kelamı, araştırmak suretiyle bu sıkıntularından kurtulabilirler. Eğer bu durumda değilsen, o zaman *kelamı* bir kenara bırakabilirsin. O sana göre değildir. Bundan Gazalî'nin *mütekellim* olmadığını çıkarabiliriz. Neden? Çünkü, bir *mütekellim* iman ve bilgi arasında temel bir ayırım yaparak işe başlar; kelamcı sağlam bir imanın eğitim, yetişme 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*un 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. Augustinus'e göre, 'teoloji' kelimesinin, Varron'un verdiği anlamı dışında bir anlamı yoktur: mitoloji. Bu yüzden, St. Augustinus ya da St. Anselm'in teolojisinden söz ederken hiç değilse bu yazarların bu anlamı bilmediklerini gözönünde bulundurarak tedbirli olmak gerekir.

Aynı şekilde İslam medeniyeti sözkonusu olduğunda 'teoloji' yerine 'kelam' demek gerekir. A. Sabra'nın tanımını tamamen kabul edecek olursak, *mütekellim*unun kelimeleri (herbirinin ayrı ayrı kelamı) olduğunu söyleyebiliriz. Tarih ötesi olan birşeyi bireyselleştiremeyiz. örneğin, Batı tarih yazıcılığında, Ortaçağ 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; *mütekellim*unun 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. Hristiyan 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 tanımı, 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 teorisi. 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. Gazalî veya İbn Teymiye gibi bazı alimlerde bulamadığınız ama bir diğer kısmında bulduğunuz bazı özelliklerden hareket ederek, bu külliyyatın 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, *kelam ehli, fukaha, fe-lasife*, vs. Bağlandıkları bazı temel ilkeleri olan gruplardı bunlar. Birbirleriyle çatışma durumunda bulunan bazı prensipleri benimsediler ve buna bağlı olarak hem bu durumu hem de doktrinin kendisini anlamam gerektiğine inanıyorum. Bu ikisinin birbirine paralellik arzettiğini düşünüyorum. Zir 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 tanımlama 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 söylediğim 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 arkaplanla 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 İslamiyatçı olarak çok daha fazlasını bekliyorsunuz. İslami araştırmalar, Latin Ortaçağ araştırmalarının bir yüzyıl gerisindedir; sadece birkaç Arabiyatçı vardır. İslami araştırmalar, İslam hakkında herşey demektir, sadece İslam teolojisi değil, aynı zamanda felsefe, edebiyat, hukuk, hatta müzik ve aklına gelen başka alanlar. Bütün bunlar hakkında hazır bilgi vermek imkansızdır. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllardaki klasik filologlar gibi daha herşeyin başındayız; hümanistler gibi hareket ediyoruz. Bu yüzden toplumsal arkaplanla ilgili sorular sormak iyi olabilir, ama şu anda ya hiç cevap alamazsınız ya da muğlak cevaplar alırsınız.

J. Murdoch: Fakat sanırım, bir ara kelamın orijiniyle ilgili konuşurken, kelimacıları, 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 çor 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.