T.C

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FRANSIZ ORYANTALİZMİNDE KELÂM ÇALIŞMALARI: İRÂDE VE İMÂMET ÖRNEĞİ

Yavuz Selim ESEN

2501181287

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. Rıdvan ÖZDİNÇ

ISTANBUL-2021

ÖZ

FRANSIZ ORYANTALİZMİNDE KELÂM ÇALIŞMALARI: İRÂDE VE İMÂMET ÖRNEĞİ

YAVUZ SELİM ESEN

Bu tez Fransız oryantalistlerin kelâm alanında gerçekleştirmiş oldukları çalışmaların genel değerlendirmesidir. Çalışmaları iyi kavrayabilmek adına Fransız oryantalizmin hangi evrelerden geçtiğini kısaca sunmak önem arz etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın ilk bölümünde Fransız oryantalizmin tarihçesine kısaca yer verilmiştir. Fransa'nın Doğu politikasına yön veren önemli şahsiyetler üzerinde de kısaca durulmuştur. Bilindiği gibi Fransa'nın sömürgeci târihi bilimsel alana da yansımıştır. Gerçekleşmiş çalışmaları iyice kavrayabilmek için söz konusu sömürgeci zihniyeti göz önünde bulundurmak gerekmiştir. Fransız oryantalistler tarafından kelâm alanında gerçekleşmiş değerli ve kapsamlı çalışmaların Louis Massignon'un yetiştirdiği talebelerin dönemini kapsaması hasebiyle çalışmamız söz konusu dönem ile sınırlandırılmıştır. Böylelikle tezimizde Fransız oryantalizmin kelâm ilmine ciddi katkılar sağladığı ve en üretken olduğu dönem işlenmiştir. Çalışılmış konuların genişliği ve kaynakların yoğunluğu sebebiyle üçüncü ve dördüncü bölümlerde belirli konular işlenmiştir. Söz konusu konular irâde ve imâmet meseleleridir. Fransız oryantalistlerin irâde ve imâmet meseleleri hakkında çok sayıda makale kaleme almış olmaları bu konuların seçimindeki en büyük etken olmuştur. Ayrıca konuların hala güncel olması da seçimimizi etkilemiştir. Böylelikle Fransız oryantalistler tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş olan irâde ve imâmet konularını değerlendirerek genel anlamda kelâm ilmine yaklaşımları, uygulamış oldukları metotlar ve anlayış biçimleri de ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde söz konusu meselelere yönelik kabulleri, itirazları ve farklı yorumları da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimler: Fransa, Oryantalizm, İrâde, Siyâset, Ehli-Sünnet, Mu'tezile, Mâtürîdî, Eş'arî.

ABSTRACT

KALAM STUDIES IN FRENCH ORIENTALISM : EXAMPLES OF WILL AND POLITICS

YAVUZ SELİM ESEN

This thesis is a general review of the works carried out by French Orientalists in the study of Islamic theology. In order to properly understand these works, it's important to recognise how French Orientalism has developed through different stages in history. As a result, we have briefly gone through the history of French Orientalism in the first part of our analysis. In addition, there is a brief overview of the individuals who have influenced France's Eastern foreign policy and as is well-known, France's colonial past has been reflected in the field of science. It is indeed also necessary to recognise this colonial 'mindset' in understanding these works and studies throughout history. Our study is limited to the period which includes the work of students trained by Louis Massignon. This is the period when precious and comprehensive studies are carried out by French orientalists in the field of kalām. As a consequence, in our thesis, the period when French Orientalism made serious contributions to the science of kalam and was most productive is discussed. In the third and fourth parts, there is significant detail in covering the various areas of study and their multiple sources which have contributed to these works. Examples of these areas include 'will' and 'imamate' and the fact that these French orientalists wrote many articles covering these subjects means that they are considered as important concept. Furthermore, the fact that these areas of study are still relevant and discussed today is another reason which influenced our decision in choosing this topic for analysis. Consequently, we have tried to uncover the many different works of French orientalists in these areas, focusing on their general approach, their applied methods, and their understanding of Islamic theology. At the same time, we have attempted to explain how and where these beliefs have been agreed upon or indeed disputed, as well as identifying alternative theories.

Keywords : France, Orientalism, Will, Politics, Ahl-al Sunnah, Muʿtazila, Maturidi, Ash'ari.

ÖNSÖZ

Günümüzde Fransa'da İslâm hakkındaki tartışmalarda özellikle de teolojik münakaşalarda 20. Yüzyılın Fransız oryantalistlerinin kelâm alanında kaleme almış oldukları bilgiler fazlasıyla kullanılmaktadır. Hatta bu tartışmaların temelini, söz konusu Fransız oryantalistlerinin bilgileri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Fransız oryantalistlerin kelâm ilmine nasıl yaklaştıkları, İslâm'ın tartışmalı meselelerine ne tür yorumlar getirdikleri önem arz etmektedir. Bu merakı gidermek için hiç şüphesiz ki insanlığın ve kelâm ilminin merkezinde olan irâde-kader meselesini kaleme almak kaçınılmaz olmuştur. Aynı şekilde Fransa'nın gündeminden düşmeyen ve medyalarda uzun tartışmalara neden olan "İslam'ın siyasete yaklaşımı" konusu da doğal olarak bu çalışmada kaleme alınmıştır.

Çalışmamın planlanmasında ve yürütülmesinde ilgi ve desteğini esirgemeyen, bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, bana güvenerek tezime danışmanlık yapmayı kabul eden Doç. Dr. Rıdvan Özdinç'e samimi duygularımla sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam süresince manevi desteklerini eksik etmeyen ilmî tartışmalarıyla tezime katkı sağlayan arkadaşlarıma, Lisans ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca bilgi ve tecrübeleriyle bana destek olan tüm hocalarıma ayrıca müteşekkirim.

Son olarak maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen, bu günlere gelmemde büyük emek sahibi olan aileme, bu sıkıntılı salgın süreci boyunca fazlasıyla sabır gösteren ve desteğini her daim hissettiren eşim Esma Esen'e de teşekkürü borç bilirim.

Yavuz Selim Esen

İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ ii
ABSTRACT iii
ÖNSÖZ iv
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR LİSTESİ viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
FRANSIZ ORYANTALİZMİNİN TÂRİHÎ

1.1 Fransız Oryantalizminin 17. Yüzyılda Doğuşu 6
1.2 Aydınların Oryantalizmi 8
1.3 19. yüzyılın oryantalizmi 9
1.3.1 Ernest Renan (1823-1892) 10
1.4 20. Yüzyıl Oryantalizmi 15
1.4.1 Robert Montagne (1893-1954) 17
1.5 20. yüzyılda Kelâm İlmiyle İlgilenen Bazı Önemli Fransız Oryantalistler 18
1.5.1 Louis Massignon (1883-1962) 18
1.5.2 Louis Gardet (1904-1986) 21
1.5.3 Henri Laoust (1905-1983) 23
1.5.4 Georges Anawati (1905-1994) 26
1.5.5 Georges Vajda (1908-1981) 28
1.5.6 Roger Arnaldez (1911-2006) 29
1.5.7 Charles Pellat (1914-1992) 31
1.5.8 Michel Allard (1924-1976) 33
1.5.9 Daniel Gimaret (D:1933) 34
1.6 Günümüzde Oryantalizmin Durumu 35
1.7 Fransız Oryantalizminin Kurumları 38
1.7.1 Collège de France 38
1.7.2 Institut de France 39
1.7.3 École des langues orientales 40
1.8 Arapça Öğrenimi 42

İKİNCİ BÖLÜM
FRANSIZ ORYANTALİSTLERİNDE KELÂM İLMİ VE TARİHİ

2.1.1 Louis Gardet ve Anawati 45
2.1.1.1 Medine dönemi. 47
2.1.1.2 Fermantasyon Dönemi (veya Hristiyan teolojisiyle karşılaşma donemi). 49
2.1.1.3 Kelâmın Destansı dönemi: Mu'tezile ve Selef Çatışması. 52
2.1.1.4 Eşariliğin Zaferi 54
2.1.1.5 Gazâlî'nin Eklektizmi 57
2.1.1.6 Donmuş Muhafazakârlık Dönemi (Le Conservatisme Figé) 58
2.1.1.7 Reformistler Dönemi 59
2.1.2 Josef van Ess'in Yaklaşımı 61
2.2 Kelâm Alnında Gerçekleşen Çalışmaların Değerlendirilmesi 66
2.2.1 Louis Gardet 66
2.2.2 Daniel Gimaret 69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İRÂDE MESELESİ

3.1 Allah'ın İradesi 73
3.1.1 Michel Allard'ın Yaklaşımı 73
3.1.2 Louis Gardet'in Yaklaşımı 75
3.1.3 Georges Vajda'nın Yaklaşımı 80
3.1.4 Daniel Gimaret'in Yaklaşımı 83
3.2 İnsan Fiilleri/İradesi: 88
3.2.1 Gardet'nin Yaklaşımı: 88
3.2.2 Daniel Gimaret: Hanbelî Ekolünde İnsan Fiillerinin Teorisi 91
3.2.2.1 İnsan Fiilinin Gerçekliği 94
3.2.2.2 İnsan Fiili Allah Tarafından Yaratılmıştır 95

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İMÂMET VE SİYASET MESELESİ

4.1 Josef van Ess'in Siyaset Meselesine Yaklaşımı 99
4.2 Gardet'nin İmâmet Konusuna Yaklaşımı 105
4.2.1 İlk Dört Halîfenin Meşruiyeti 106
4.2.2 İmamın Müslümanların En İyisi Olması Meselesi 107
4.2.3 Ümmetin Başına Bir İmâmın Geçmesi Zorunlu Mudur? 108
4.2.3.1 İmametin Zorunlu Olmadığı Savunanlar 109
4.2.3.2 Rasyonel Zorunluluk 109
4.2.3.3 Naklî Zorunluluk 109
4.2.4 İmâmda Aranan Şartlar 110
4.2.5 İmâmın Seçilmesi Ve Belirlenmesi 111
4.3 Charles Pellat : Câhiz Doktrininde İmâmet 112
4.3.1 Câhiz'in İmâmet Doktrini 114
4.4 Henri Laoust : Gazâlî'nin Siyaset Yaklaşımı 119
4.4.1 İmâmetin Temelleri 120
4.4.2 İmâm'ın Tayini 121

SONUÇ 123
KAYNAKÇA 129
EKLER 137

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	:	Bin, ibn
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
CİAM	:	Commission İnterministérielle des Affaires Musulmanes (Müslüman İlişkileri Bakanlıklar Komisyonu)
CNRS	:	Centre National de la Recherche Scientifique (Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi)
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
h.	:	Hicri
INALCO	:	Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
ö.	:	Ölüm Tarihi
s.	:	Sayfa
vb.	:	Ve Benzeri

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Vahyin Müslümanlara ulaştığı ilk dönemden itibaren Müslümanlar, Hristiyanlar ile ilişkiler kurmuşlardır. İspanya'nın fethedilmesi ve Haçlı seferleri, bu ilişkileri farklı yönlerde etkilemiştir. Bu olaylardan sonra Batı Hristiyanları bir taraftan düşmanı kötülemek için onlar hakkında çirkin ifadeler kullanılırken diğer taraftan bu gizemli toplumu daha yakından tanımak için adımlar atmışlardır. İlk kademede Müslümanları Hristiyanlığa davet etmek için bu toplumun dili öğrenilmiştir. Sonrasında ise Müslümanların kutsalına yani Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e (s.a.s.) yönelik sözlü saldırılar başlatılmıştır. Müslüman devletleriyle kurulan siyâsî ve ticârî anlaşmalar neticesinde Batı Hristiyanları İslâm hakkında daha vicdanlı değerlendirmelere yer vermeye başlamışlardır. Aynı zamanda Doğu Hristiyanları arasında Yuhannâ ed-Dımaşkī (ö. 749) gibi önemli din adamları İslâm dini hakkında önemli eserler kaleme almışlardır. Bu eserler oryantalistler için vazgeçilmez referanslar olmuşlardır. 19. Yüzyıla geldiğimizde oryantalizm akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmıştır ve Avrupa'nın Doğu toplumlarına karşı hakimiyetini desteklemiştir. Bu dönemde oryantalistler Doğu hakkında oluşturdukları imajı Doğu toplumlarına da kabul ettirmişlerdir. Yine bu dönemde oryantalizmin Akademik kolu İslâm dini hakkında şüpheler uyandırmak istemiştir. Hz. Peygamberin otoritesini zedelemek, İslâm'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnet'in gerçekliği hakkında da şüpheler uyandırmak istemişlerdir. II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile dinler arası diyalog çağrısı doğrultusunda İslâm araştırmaları hızlandırılmıştır. Bu çağrının akabinde birtakım oryantalistler bizzat Müslüman ülkelerine giderek Müslümanlar ile dostluklar kurmuşlardır.

Fransız oryantalizmi de buna paralel olarak aynı şekilde oluşmuştur. İlk başta Doğu devletleriyle oluşturulacak ilişkiler esnasında dil engelini ortadan kaldırabilmek için çeşitli dil okulları kurulmuştur. **Collège de France**, **Institut de France** ve **École des langues orientales** bu kurumların en önemlileridir. Bu kurumlarda bir taraftan diplomatlar yetiştirilirken aynı zamanda isteyerek veya istemeyerek İslâm'ın en temel kaynaklarını araştıracak olan önemli bilim insanları da yetişmiştir. Çalışmamızın konu edindiği 20. Yüzyılın en önemli Fransız oryantalist şüphesiz Louis Massignon'dur. Hallâc-ı Mansûr üzerine yapmış olduğu çalışması yanı sıra etkileyici kişiliğiyle de 20. Yüzyılın Fransız oryantalistlerine yön vermiştir. Onun

tavsiyesiyle İslâm araştırmalarına başlayanlar olduğu gibi teşvikiyle de belirli konuları çalışanlar da olmuştur.

Kelâm çalışmalarına gelecek olursak, Fransız oryantalistler kelam çalışmalarını sistematik bir şekilde gerçekleştirmemişlerdir. Onlar daha çok belirli isimler, ekoller ve meseleler üzerine araştırmalar yapmışlardır. Ancak bu çalışmalar arasında kapsamlı eserler kaleme alanlar da olmuştur. Bunlar arasında Louis Gardet, Georges Anawati ve Daniel Gimaret'in çalışmalarını zikredebiliriz.

Bu çalışmada ilk aşamada Fransız oryantalizminin özetle tarihçesi, oluşumu ve kuruluşları ele alınacaktır. Fransız oryantalizmini etkilemiş ve yön vermiş şahıslar üzerinde durulacaktır. Devamında genel itibariyle Fransız oryantalistlerinin kelâm ilmine yaklaşımları işlenecektir. İşlenmiş konuların genişliği ve kaynak sıkıntısı dolayısıyla yoğunlukla çalışılmış irâde ve imâmet meseleleri incelenecektir. İnsanlığın her döneminde mürekkep akıtan irâde meselesi doğal olarak Fransız şarkiyatçıların da merakını cezbetmiştir. Doğrusu İslâm'ın, irâde meselesine yaklaşımı onların ilgisini çekmiştir. Özellikle de Allah'ın irâdesi hakkında çokça yazmışlardır. Bu sebeple çalışmamızda Allah'ın ve insanların irâdesi konusuna yer vermek zorunlu bir hal almıştır. Bu çerçevede Fransız oryantalistlerin irâde meselesine yönelik kabulleri, itirazları ve farklı yorumları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle kelâm ilmini nasıl okudukları, uygulamış oldukları metotlar ve anlayış biçimleri de ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Günümüzde dahi, Batı düşünürleri tarafından sürekli araştırılan ve tartışılan İslam-siyaset ilişkisi doğal olarak Fransız oryantalistlerinin de ilgisine mazhar olmuştur. Özellikle Osmanlı Devleti'nin geniş topraklarını ve çeşitli toplumları başarıyla yönetebilmesinin sırlarını aramışlardır. Daha doğrusu Osmanlı Devleti'nin İslâm âlemini senelerce başarıyla yönetmesine son vermek istemişler ve bu yönetim sistemini sömürdükleri İslâm toplumlarına yönelik kullanmak istemişlerdir. Emperyalist hedeflerle Ortadoğu ve İslâm dünyasına yönelik siyaset üretmek için bu toprakların idare şekline ve din-siyaset ilişkilerine müdahale etmişlerdir. Bu hususta İslâm'ın ana kaynaklarını da göz ardı etmeyen Fransız oryantalistlerin çalışmalarına da yer verilecektir. Aynı şekilde söz konusu meseleye yönelik kabulleri, itirazları ve farklı yorumları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bir noktaya da açıklık getirmekte fayda vardır, "Fransız oryantalizmi" dediğimizde Fransızca kaleme alınmış yazılar ve Fransız oryantalizmini etkileyen şahısları da kapsamaktadır. Nitekim Josef Van Ess, Georges Vajda gibi bazı oryantalistler, Fransız

olmamalarına rağmen çok sayıda Fransızca makaleler kaleme almışlar ve Fransız oryantalizmi etkilemişlerdir. Dolayısıyla araştırmamızda Fransız olmayan oryantalistlere de yer verilecektir. Öte yandan araştırmamızı sınırlandırabilmek adına çalışma alanımızı 20. Yüzyıl oryantalistleriyle sınırlandıracağız. Daha doğrusu Louis Massignon'un dönemini kapsayan, etkilediği düşünürlerin ve talebelerinin aktif olduğu zaman diliminde kaleme alınmış çalışmaları işleyeceğiz. Zira kelâm metinlerinin derinliğiyle irdelendiği, kelâm alanına dâir önemli eserlerin kaleme alındığı dönem bu periyoda denk gelmektedir. Söz konusu dönemin oryantalistleri, Arap diline hâkim olmalarından dolayı kelâm metinlerine kaynağından ulaşabilmişlerdir. Bu şahıslar arasında kelâm ilminin bütün konularını ele almaya çalışan Louis Gardet ve Daniel Gimaret'in çalışmaları merkeze alınacak, bu sahada tebarüz etmiş akranlarına da yer verilecektir. Çalışmamızı 20. Yüzyıl Fransız oryantalistlerinin çalışmalarıyla sınırlandırmamızın sebepleri şunlardır. Öncelikle Arapçaya hakim olmaları klasik kelâm metinlerini analiz etmelerini sağlamıştır ki bunu eserlerinde yansıtmışlardır. Bununla beraber kelâm meselelerine hakim olduklarını da söyleyebiliriz. Ele aldıkları konulara yüzeysel biçimde yaklaşmamışlardır, meseleleri derinlikleriyle işlemişlerdir ki bu çalışmamızı zengin kılacaktır. Başka bir deyişle çalışmamızı 20.yüzyıl Fransız oryantalistleriyle sınırlandırmamız zorunlu olmuştur. Çalışmamız günümüz Fransız oryantalistlerini kapsamamıştır. Günümüz Fransız oryantalistlerinin daha çok sosyolog ve gazeteci niteliklere sahip olmaları aynı zamanda kelâm metinlerine de hakim olmamaları sebebiyle çalışmamızda yer almamışlardır.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Çalışmamızın temel hedefi kelâm alanında Türkçe kaleme alınmış araştırmalar arasında bir yeniliğe imza atmaktır. Bu çalışmada, Fransız oryantalistlerinin henüz Türkçeye tercüme edilmemiş veya çalışılmamış önemli araştırmalarına yer verilmiştir. Araştırmamızın bir diğer önemi ise Fransız oryantalistlerinin Hristiyan kültürüne ait olmalarıdır. Kelâmî meseleleri yorumladıklarında doğal olarak konuları Hristiyan kültürü ve teolojisi açısından değerlendirmişlerdir. Hatta bu minvalde Louis Gardet İslâm ve Hristiyan teolojisini sık sık karşılaştırdığını göreceğiz. Böylelikle işleyeceğimiz konulara Hristiyan teolojisinin nasıl yaklaştığını da kısmen görmüş olacağız. Burada üzerinde önemle durmamız gereken bir nokta da şudur; Günümüz Fransız İslamoloji uzmanları, teolojik bilgilerin büyük bir kısmını bahsedeceğimiz Fransız oryantalistlerinden almışlardır. Başka bir ifadeyle, günümüzde Fransa'da İslâm hakkında söz alan uzmanların bilgi kaynağı ele alacağımız Fransız oryantalistlerdir. Dolayısıyla çalışmam vesilesiyle günümüz Fransa zihniyetinin bilgi

kaynağını da kısmen görmüş olacağız. Yine çalışmamızda Fransız oryantalistlerin hangi konulara ağırlık verdiklerini, değerlendirmelerinde nelerden etkilendiklerini ve yaklaşımları İslâm düşüncesine ne tür etkilerde bulunduğunu da görmüş olacağız.

Çalışmamızın içeriğine inecek olursak, irâde meselesi az önce de zikrettiğimiz gibi insanlığın her döneminde ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Tarih boyunca düşünürler, insan özgürlüğünün mahiyetini tartışmışlardır. İnsanoğlu özgür müdür ya da aksine sadece kaderini mi yaşamaktadır. İnsanoğlunun özgürlüğü, Allah'ın özgürlüğünü kısıtlamakta mıdır? İnsanların ve Allah'ın irâdesi birbiriyle çatışmakta mıdır? Düşünürler insanoğlunun varoluş sebeplerini araştırdıklarında her daim irâde ve özgürlük kavramlarını merkeze almışlardır. Böylesine önemli ve tartışma kaynağı olan irâde meselesine farklı yorumları ve yeni yaklaşımları tespit ederek kelâm ilminin zengin muhtevasına sunmayı hedeflemekteyiz.

Batı'da İslâm denildiğinde genellikle siyaset ile ilişkisi akla getirilmektedir. Hatta bazı Batı düşünürleri, İslâm dinini yalnızca Halîfe ve cihad gibi kavramlar ile bağdaştırmaktadırlar. İslâm'ın siyaset yönüne fazlasıyla merak saran Batı araştırmacıları, bu konu hakkında da geniş çapta araştırmalara yer vermişlerdir. Bazıları İslâm'ın altın çağını ele alarak yönetim şekillerini incelemişlerdir. Bazıları da İslâm siyasetinin, özellikle de Osmanlı Devleti'nin çöküş sebeplerini araştırmışlardır. Sonuç itibariyle, Batının halîfelik kurumuna karşı sergilediği tutum târihî açıdan analiz edildiğinde bu kuruma tek vücut biçimde karşı çıktıkları gözlemlenmektedir. İslâm literatürünün ciddi bir kısmını da kapsayan imâmet-siyaset meselesinin Fransız oryantalistler tarafından nasıl yorumlandığını ele almak ve bu çalışmayı sunmak önem arz etmiştir.

III. Araştırmanın Plan ve Metodu

Çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genel anlamda Fransız oryantalizmi, okulları ve kuruluşları ele alınmıştır. İkinci bölümde müsteşriklerin Kelâm tarihine yaklaşımları işlenmiştir. Üçüncü bölümde irâde meselesi, dördüncü bölümde ise imâmet-siyaset meselesine yaklaşımları analiz edilmiştir. Bu bölümlerde az önce de zikrettiğimiz gibi 20. yüzyılın önemli oryantalistlerinin eserlerine yer verilecektir. Bu oryantalistler arasında Daniel Gimaret ve Louis Gardet'in eserleri kapsamlı olmaları nedeniyle merkeze alınacaklardır. Tezimizde özellikle Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerin görüşleri merkeze alınacaktır ancak yeri geldiğinde Hanbelî ekolü, Şîa ve Hristiyan teolojisi hakkında da bahsedilecektir. Çalışmamız boyunca objektif davranarak oryantalistlerin getirmiş olduğu farklı yorumlar karşısında kendi görüşlerimiz aktarılmayacaktır. Betimleyici bir metod

izlenecektir. Bir savunma psikolojisi içerisinde bulunulmamaya gayret gösterilecektir. Oryantalistlerin farklı görüşleri ve yorumları ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır ve söz konusu görüşler okuyucunun takdirine bırakılacaktır.

IV. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın ana kaynakları Fransız oryantalizminin kelâm alanına dâir kaleme almış olduğu belirli başyapıtlarıdır. Söz konusu eserler belirli oryantalistler tarafından ele alınmıştır. Bunlar arasında Daniel Gimaret, Louis Gardet, Michel Allard, Roger Arnaldez, Georges Vajda, Josef Van Ess ve Charles Pellat gibi oryantalistler ön sırada gelmektedir. İrâde ve imâmet meseleleri dahilinde ele almış oldukları makalelere de önemli yer verilmiştir. Araştırmamızı en kapsamlı biçimde gerçekleştirebilmek için **La Librairie Philosophique J. Vrin** yayınevinin konumuzla ilgili yayınlamış olduğu bütün eserlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu eserler ile yetinmeyerek aynı zamanda İstanbul Üniversitesinin erişim sağladığı **JSTOR** veri tabanını da olabildiğince kullanmaya gayret gösterilmiştir ve ilgili makalelere de başvurulmuştur. İSAM kütüphanesinin sunmuş olduğu Fransız eserlerden de istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANSIZ ORYANTALİZMİNİN TÂRİHÎ

1.1 Fransız Oryantalizminin 17. Yüzyılda Doğuşu

Fransa'da Arapça eğitimi Orta Çağa dayansa da oryantalizmin bilimsel bir disiplin dalı olarak meydana çıkması 17. yüzyılın başlarına rastlamıştır. 17. Yüzyılın başlarında Fransa kraliyeti, Hristiyan dinini daha derinlikle araştırabilmek adına Süryanice ve Arapça metinlerin keşfedilmesini ve incelenmesini desteklemiştir. Arapça ve Süryanice dillerine hakim uzmanların eksikliğini fark eden dînî otorite, Marûnî[1] Hristiyanlarına başvurmuştur. **Le College Royal** (Kraliyet Koleji), Süryanice ve Arapça metinlerin işlendiği ilk eğitim merkezi olmuştur. Günümüzde bu kolej, **College de France** adını almıştır.

İlk Fransız oryantalistler çalışmalarını Nicolas Fouquet[2] gibi önemli devlet erkânının koruması altında gerçekleştirmişler, kraliyetin önemli isimleri tarafından korunmuşlar, daha sonrasında ise bizzat kral tarafından koruma altına alınmışlardır. Bu dönemde kraliyet kütüphanesi büyük bir araştırma merkezi olmuştur, Doğu dilleri olan Türkçe, Arapça ve Farsça üzerine önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Araştırmalar ilerledikçe edinecek belirli eser listeleri oluşturulmuş, bu eserlerin bulunup satın alınması için bazı şahıslar görevlendirilmiştir. Bütün bu görevlendirmeler **Cabinet des manuscrits orientaux**'nun büyük ilmî bir müessese olması için gerçekleşmiştir. Doğu Hristiyanlığa özellikle de Jansenistler'e ilgi duyulmuşsa da asıl gaye İslâm tarihi ve literatürü hakkında genel bir tablo çizebilmek olmuştur.[3]

Bu dönemde satın alınan ve müesseseye getirilen önemli eserler kralın şerefi adına kutlanmıştır, böylelikle kraliyetin prestiji de artmıştır. Aynı zamanda müesseseye getirilen bu

[1] Marûnîler, Aziz Mârûn'un (Maron) görüşleri etrafında toplanan Suriyeli Hristiyanlardır. Marûnîler, Hz. Îsâ'nın ilâhî ve beşerî doğaya sahip olduğu ve bu iki özelliğin birbirine denk olduğunu savunmuşlardır. Detaylı bilgi için bkz.: DİA Marûnîler. İsmail Taşpınar, "Mârûnîler", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. XXVIII, ss. 71-72.

[2] Önemli devlet adamı olan Nicolas Fouquet, 23 Şubat 16152 Paris'te doğdu, 23 Mart 1680'de Pignerol'de vefat etmiştir. Mazarin döneminde maliye bakanı olmuştur. Aynı zamanda Paris Parlamentosunda başsavcılık görevini yerine getirmiştir. 1661 yılında XIV. Louis emri üzerine "devleti dolandırma" suçu gerekçesiyle azledilmiş ve tutuklanmıştır. Müebbet hapis cezasına çarptırılmış ise de vefatından sonra hakları ve değeri, filmler ve romanlar sayesinde iade edilmiştir.

[3] Henry Laurens, "L'orientalisme français : un parcours historique", in Youssef Courbage, Manfred Kropp (dir.), Penser l'Orient Presses de l'Ifpo, 2004, 3§ (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors, 2 Şubat 2020.

eserler sayesinde kraliyet Doğu toplumlarını yakînen tanımayı ve dış politikasına yararlı olmasını hedeflemiştir. Ayrıca bunu gerçekleştirebilmek için 1669 yılında Jean-Baptiste Colbert[4] öncülüğünde "dragoman" kolu kurularak pragmatik Doğu dillerin öğrenimi başlatılmıştır. İlk aşamada Orta Doğu bölgesinde yerleşmiş Fransız tacirlere çıraklık yapan çocuklar keşfedilmiştir. Bu çocuklar seçildikten sonra Paris'te bulunan bir kolejde onlara Fransız ve doğu kültür terbiyesi verilmiştir. İkinci aşamada ise çocuklar Fransız terbiyesini aldıktan sonra Türkçe, Farsça ve Arapça dillerini öğrenmeleri için İstanbul'da bulunan Fransız elçiliğine gönderilmiştir. Bu şahıslar hayatlarının büyük bir kısmını Orta Doğu bölgesinde geçirerek kendilerine Orta Doğu kültürü özenle öğretilmiştir. Bu sayede yaşadıkları bölgelerin yerel kültürünü iyice öğrenmişlerdir, hatta bulundukları devletlerin lokal giysileriyle giyinmeye bile alıştırılmışlardır. Söz konusu dragomanlara lokal otorite ile iyi ilişkiler kurmaları için görevler de verilmiştir.[5]

Dragomanlar, kütüphanede ve **Cabinet des manuscrits orientaux**'da çalışan oryantalistlerin aksine hayatlarının büyük bir kısmını siyâsî sahada geçirmişlerdir. Ömürlerinin büyük kısmını siyâset sahasında geçirmiş olsalar da eğitimleri ve bilgileri sayesinde bilim sahasına geçiş yapabilmişlerdir. Orta Doğu bilginleri ve dragomanlar dışında Doğu'yu yakından etüt etmeyi sağlayan diğer bir kaynak da seyyahların hatıraları olmuştur. Ancak seyyahların önemli bir kısmı hatıratlarına, dragomanların yaşadıklarından ve bilginlerin anlattıklarını atıfta bulunmadan kopyaladıkları söylenmiştir. Dolayısıyla söz konusu seyyahların hatıratları ciddi kaynak olarak kabul edilmemiştir. Unutulmaması gereken bir grup ise Katolik misyonerlerdir. Bu misyonerlerin tanıklığı Orta Doğu toplumunu analiz etme konusunda büyük bir önem teşkil etmiştir.

17. yüzyılın oryantalistleri, İslâm hakkında genel bir bakış açısı edinebilmek için daha çok İslâm ansiklopedilerine öncelik vermişlerdir. Buna örnek olarak yarım asırlık bir çalışma neticesinde 1697 yılında Barthélemy d'Herbelot'un[6] **Bibliothèque Orientale** ansiklopedisini

[4] Jean-Baptiste Colbert 29 Ağustos 1619 yılında Fransa'nın Reims şehrinde doğmuştur, 6 Eylül 1683 Paris'te vefat etmiştir. XIV. Louis'nin önemli bakanlarından birisidir. Mazarin'in vefatından sonra kralın hizmetine girmiştir. Devletin ekonomik politikasının müdahaleci ve merkantilist olmasının ilham kaynağı ve destekleyicisi idi. Fabrikalar inşa ederek ve ekonomiyi kraliyetin tekelinde bulundurarak ticaret ve sanayinin gelişmesini desteklemiştir. Fransa'yı zenginleştirmek için Colbert, merkantilist ekonomik sistemi kurdu. Bu sistem ucuz hammaddeleri ithal ederek, onları kaliteli ürünlere dönüştürdükten sonra daha yüksek bir fiyata satmaktan ibrettir, yani Colbert Fransa'yı sanayileştirme ve ithal edilen hammaddeleri yeniden fahiş fiyatlara ihraç etme hedefini gütmüştür.

[5] Henry Laurens, "L'orientalisme français : un parcours historique", 5§ (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors, 2 Şubat 2020.

[6] Fransız oryantalist olan Barthélemy d'Herbelot de Molainville, 14 Aralık 1625'te Paris'te doğdu, 8 Aralık 1695'te yine ayni şehirde Paris'te vefat etmiştir. Doğu dillerini Paris Üniversitesinde öğrendikten sonra eğitimini ve dil bilgisini geliştirmek ve güçlendirmek için İtalya'ya gitmiştir. Çeşitli siyaset adamları tarafından

zikredebiliriz. İki yüzyıl boyunca İslâm ansiklopedisi olarak kabul edilmiştir. 17. Yüzyılın oryantalistleri çalışmaları ile küçümsenmeyecek katkıda bulunmuşlar ve çalışmalarıyla Avrupa literatürünü etkilemişlerdir.[7] 18. Yüzyılın başlarında Galland'ın bin bir gece masallarını tercüme etmesiyle batı toplumunun zihninde geniş bir Orta Doğu tasavvuru oluşturulmuştur. Bu dönemin oryantalistlerinin aslî amacı, Doğu bölgelerinden eserler getirerek Hristiyan literatür kaynaklarını zenginleştirmek olmuştur. Aynı zamanda bu devrin oryantalistleri Müslüman toplumların yönetim biçimini etüt etmişlerdir. Bu sayede Fransa-Osmanlı diplomatik ittifakı ve Fransa'nın ticârî çıkarları da güçlendirilmiştir. Bu ittifakın temelleri Kanunî Sultan Süleyman ve I. François'nın ittifakı ile atılmıştır.

1.2 Aydınların Oryantalizmi

Aydınlar döneminde oryantalizm sistemleşmiştir. Kraliyet kütüphanesinde sabit tercüman kadrosu ikame edilmiştir. Bu dönemin yeni ilim merkezi Edebiyat Akademisi olmuştur (**l'Académie des inscriptions et belles-lettres**). Diğer taraftan dragomanların hayâtî güvenliği sağlandığı için sayıları artmıştır. 18. yüzyılın ortalarında çok sayıda eser basitleştirilerek Fransızca yayınlanmıştır. Oryantalist yayınların artmasıyla bu fikirler gerek aydınların gerek halkın gündemine yerleşmiştir. Toplum oryantalist bilgilere müracaat ve talep etmiştir. Nitekim aydınlar, önemli felsefi ve siyâsî tartışmalarda, oryantalist düşünceleri kullanmışlardır.

Fransa'nın Mısır işgaliyle başlayan İslâm ülkelerine hâkim olma politikası bu dönemde tartışmalara sebebiyet vermiştir.[8] Devletin yönetim şekli ve işgal teorileri tartışılmıştır. Tartışmalarda oryantalist çalışmalardan peyda eden bilgilere başvurularak Avrupa ve Orta Doğu yönetim sistemleri kıyaslanmıştır. Otoritenin tek bir kişinin elinde bulundurulması doğru muydu? Osmanlı yönetim tarzı ile gelişmenin mümkün olup olmaması tartışılmıştır. Bu münazaralarda, oryantalistlerin eserleri sürekli kullanılmıştır ama kendileri tartışmalarda rol almamışlardır. Aydınlar döneminde din ile gelişmenin mümkün olmayacağı, dinin gelişmeye engel olduğu düşüncesi topluma aşılanmak istenmiştir. Nitekim Avrupa'nın, ilmî mirasını

çalışmalarına destek amaçlı burslar verilmiştir. 1661 yılında XIV. Louis'e Doğu dilleri hakkında sekreterlik ve tercümanlık yapması için atanmıştır. 1692 yılında ise **College de France'** a profesör olarak atanmıştır. En önemli eseri **Bibliothèque orientale′** dır. Ömrünün büyük kısmını bu eseri tamamlayabilmek için feda etse de 1697 yılında Antoine Galland tarafından tamamlanmıştır.

[7] Örneğin La Fontaine meşhur **Les fables** eserinde bazı Arap ve Fars kültüründen nakledilen hayvan hikayelerinden esinlenmiştir.

[8] Faruk Bilici, " Fransa: Ülkede İslâmiyet ", DİA, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 188.

Yunanlar ve Romalılardan aldığını ısrarla ifade etmişlerdir. Avrupa'nın Hristiyan tarihine hiçbir şekilde atıfta bulunulmamıştır, aksine bu tarihin hafızalardan silinmesi istenmiştir.

18. yüzyılın ikinci kısmında aydınlar Avrupa'nın, Doğu toplumlarını despotik yönetim biçiminden kurtardığını, bu sayede gelişmelerini sağladığını iddia etmişlerdir. Yine bu dönemde Oryantalizm, bir bilim dalı olarak ilk aşamada Batının işgal politikalarını meşrulaştıran bir alet olmuştur. Nitekim bu meşrulaştırmayı az önce de belirtmiş olduğumuz gibi "despotizm teorileriyle" gerçekleştirmişlerdir. İkinci aşamada ise bu bilim dalı işgal edilen toprakların yönetim şekline yön verme konusunda kaynaklık etmiştir.[9] Tam bu manada Mısır seferi bu oryantalizmin bir neticesidir.[10]

18. Yüzyılında Fransız Oryantalistleri çoğunlukla İslâm Târihi alanında çalımalar gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemde İslâm Medeniyeti hakkında kaleme alınmış en önemli eserlerden birisi İgnatius Mouradgea d'Ohsson'un (1740-1807) **Tableau général de l'Empire Othoman** adlı eseridir. Yine bu dönemde eserleriyle öne çıkan Fransız oryantalistler sırasıyla François Pétis de La Croix (1653-1713) ve Joseph de Guignes (1721-1800) olmuştur. İlk Aydınların çalışmaları daha çok İslâm'a ve Peygambere yönelik saldırılardan ibaret olmuştur. Zamanla Peygamberi bir "kanun koyucusu" (**législateur**) olarak nitelemeye başlamışlardır. Müslümanları "barbar" Hz. Peygamber ise "yalancı" olarak nitelemelerine rağmen Jean-Jacques Rousseau ve Voltaire gibi bazı Aydınlar, İslâm dini hakkında olumlu şeyler de söyleyebilmişlerdir.[11]

1.3 19. yüzyılın oryantalizmi

1795 yılında Doğu Dilleri Okulunun (**l'École des langues orientales**) inşa edilmesiyle Dragomanlar kolu tekrar gözden geçirilmiştir. 19. yüzyılın başlarında üniversiteler peyderpey oluşmaya başlamış olsa da oryantalizm bir bilim dalı olarak bu üniversitelerde yerini ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru almıştır. Oryantalizmin başlıca kurumsal merkezleri; bir eğitim

[9] Henry Laurens, **a.g.m.**, 26§.

[10] Doğu toplumuna nasıl yaklaşılacağına dâir bilgiler tedarik edilmiştir. Sefere eşlik eden oryantalistler dragoman çevrenin mensuplarıdır. Mısır işgali esnasında Napolyon, karşılaştığı Müslüman engelini aşabilmek için farklı yöntemler kullanmıştır. Müslümanların güvenini kazanabilmek adına İskenderiye'de yapmış olduğu konuşmasında "bizler gerçek Müslümanlarız" gibi ifadeler kullanmıştır. Her fırsatta İslâm dininin menfaati adına savaştığını Müslümanlara kabul ettirmeye çalışmıştır. Konuşmaları esnasında sarf ettiği sözler anında Kur'an diliyle tercüme edilmiştir. İslâm hakkında güzel sözler sarf edilmiştir, böylelikle yerel halk işgalcisine karşı güven hissi duymaya başlamıştır. Bkz. : Edward W.Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s.91-92.

[11] Faruk Bilici, " Fransa: Fransa'da İslâm Araştırmaları", DİA, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 191.

merkezi olan **l'École des langues orientales**, büyük profesörlerinin buluştuğu **Académie des inscriptions**, **Collège de France** ve 1860'lı yıllardan itibaren **l'Ecole Pratique des Hautes Etudes** okulundan oluşmuştur. Bu yüzyılın en önemli ismi hiç şühesiz Doğu Dilleri Okulunun kurucu babalarından biri olan Sylvestre de Sacy'dir. Hayatında hiçbir Arap ülkesine gitmemesine rağmen, Orta Çağ Arap edebiyat bilgisini daha önce ulaşılmamış bir seviyeye getirmiştir. **La Grammaire Arabe** eseriyle yeni bir dönem başlatmıştır. İlerleyen bölümlerde Sylvestre de Sacy'den daha detaylı bir şekilde bahsedilecektir.

Bu döneme "Doğu'nun Rönesans'ı" denilmiştir. Nitekim Avrupa'nın dünyaya hükmünü artırması ve eski Doğu uygarlıklarının keşfedilmesi ile Oryantalizm ciddi bir gelişme katetmiştir. Yine daha önce olduğu gibi doğu edebiyatı (Arap bölgesinden Hindistan'a kadar) Avrupa edebiyatı için bir ilham kaynağı haline gelmiştir. Binbir gece masalları tekrardan tercüme edilmiştir. Bilimsel oryantalizmden ayırt edilmesi gereken, edebî ve sanatsal bir oryantalizm oluşmuştur.[12] On dokuzuncu yüzyılda, Avrupa'nın hâkimiyeti genişlemesiyle, "medeniyet" ve "modernleşme" uğruna Doğu medeniyetlerin kültürü ve edebî mirası kaçınılmaz bir sonuç olarak yok edilmeye kadar gitmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız Oryantalizmi, Ernest Renan tarafından yönetilmiştir. Bu dönemin önemli isimlerinden birisi olan Ernest Renan'ın görüşleri günümüzde hala bazı batılı yazarlar, düşünürler ve politikacılar tarafından kabul edilip paylaşılmaktadır. Görüşleri kelime kelimesine paylaşılmasa da günümüz kamuoyunun kabul edebileceği bir biçimde sunulmaktadır.

1.3.1 Ernest Renan (1823-1892)

Renan'ın başlıca fikirlerinden bahsedecek olursak, en dikkat çekici görüşü konuşulan dillere bağlı olarak bir ırk sınıflandırması yapmıştır. Dilleri iki ana gruba ayırmıştır. Bir tarafta Sâmî diller diğer tarafta ise Hint-Avrupa dilleri. Dilleri iki ana gruba ayırdıktan sonra bu iki grubun kültürü ile dinleri de ayrı olduğunu ileri sürmüştür. Hint-Avrupa toplumları karşılaştırmalı mitoloji sayesinde doğanın gücüne ve fenomenlerine inandıklarını ve bu vesile ile bir tür panteizme yol açtıklarını, aksine Sâmî toplumların dogmatizmi ve mutlakiyetçi tavırları nedeniyle şiddetli bir monoteizmi meydana getirdiğini iddia etmiştir. Renan'a göre bu iki grup aşırı zıttır, düşünme şeklinden davranış biçimlerine kadar her şeyleri birbirine zıt, karışmayacak ve benzetilmeyecek vaziyettedirler. Renan görüşlerini şu iddialarla temellendirmek istemiştir: Sâmî toplumlar dünya medeniyetine hiçbir katkı sağlamamışlardır. Örneğin siyaset alanına baktığımızda insan özgürlüğünü ve kamu yararını gözeten sistemleri

[12] Henry Laurens, **a.g.m.**, 31§.

her daim Hint-Avrupa toplumları oluşturduğunu ileri sürmüştür. Doğu toplumları teokratik yönetim modeline bağlı olmaları nedeniyle hiçbir zaman, "kan dökücü" despotik yönetim sistemlerinden veya anarşizmden kurtulamadıklarını iddia etmiştir. Yine Renan'a göre derin düşünme ve araştırma özellikleri Hint-Avrupa toplumlarına özgü iken, kolaycılık Sâmî toplumlarına hastır. Bütün sanatsal güzellikler Yunan kökenlidir, narinlik ve incelik Hint-Avrupa toplumlarından gelmiştir. Bilim ve felsefe Yunan menşelidir. Arap filozoflar sadece Yunan felsefenin tercümanlarıdır. Sâmî toplumlar bazen değerli, ahlakî ve sosyal fikirlere sahip olsalar da herhangi bir duygu biçimi göstermemişlerdir. Hassasiyet ve melankoli Almanlara ve Keltlere aittir. Sâmî toplumlar ticareti ve lüks yaşamı getirmelerine karşın Hint-Avrupa toplumları ahlak, onur ve özgürlük gibi kavramlar üzerine tefekkür etmişlerdir. Kısacası Renan'a göre Batı toplumları bütün güzelliklere sahip iken Doğu toplumlarının hiçbir özelliği bulunmamaktadır, yalnızca monoteizmi getirmişlerdir.[13]

Renan'ın Sâmî toplumlardan bahsederken aslında Araplar ve Müslümanlardan bahsettiği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Renan İslâm'a karşı beslediği düşmanlığını gizlememiştir. Nitekim ona göre Avrupa'nın gelişmesi için İslâm'ın yok olması gerekir. "Bu ebedî savaş yalnızca İsmail'in son oğlu sefaletten öldüğünde veya çölün derinliklerine gönderildiğinde sona erebilecektir.".[14] Yine Renan'a göre Müslümanlar, farklı fikirlere ve duygulara kendilerini kapatmaları, zihinlerini yormayarak basite kaçmaları, rasyonel arayışlarda bulunmamaları nedeniyle aynı ifadeyi sonsuz bir şekilde usanmadan farklı anlatımlarla tekrar etmişlerdir. Bu ifade ise Tanrı'nın Tanrı ve tek olduğu söylemidir. Avrupa medeniyetinin kendi içerisinde barındırdığı Sâmî toplumlarına ait özelliklerinin tümünden arınması gerektiği çağrısında bulunmuştur. Zira ona göre bir insan çok az bilgiye sahip olsa dahi, Müslüman toplumlarının geriliğini kolaylıkla gözlemleyebileceğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde aklı yerinde bir insanın İslâm'ın yönetim sistemine uyan her devletin çöktüğünü, kültürü ve eğitim sistemi yalnızca İslâm'a dayanan her toplumun da entelektüel açıdan geri kaldığını basitçe müşahede edebileceğini öne sürmüştür. **L'islamisme et la science** eserinde, zenginliğin, gücün ve iktidarın Allah tarafından dilediğine verildiği inancına sahip olmaları nedeniyle Müslümanların bilimi ve liyakati hiçe saydıklarını ileri sürmüştür. Kısacası Müslümanların bilimden ve rasyonaliteden çok uzak kaldıklarını ve bu nedenle Avrupa'nın ruhuna zıt olduklarını ifade etmiştir. Renan bu söylemlerini bazı örneklerle açıklamaya çalışmıştır. İddiasına göre ilk dört halîfe ve Emevîler döneminde hiçbir entelektüel etkinliğe

[13] Renaud Terme, Doktora Tezi, "**La perception de l'İslâm par les élites françaises (1830-1914)",** Histoire, Université Michel de Montaigne- Bordeaux III, 2016, s. 125.
[14] **A.e**, s. 126.

rastlanılmamıştır. Entelektüel etkinlikler, Bağdat'ta Nesturîler ile karşılaştıktan sonra Abbâsîler döneminde meydana gelmiştir. Abbâsîler döneminde gelişen felsefe Arapların değildir çünkü felsefe Yunan-Sâsânî, hatta tamamına yakını Yunan ürünüdür. Yine Renan'ın iddialarına göre İslâm her zaman felsefeye ve bilime eziyet etmiştir. İslâm felsefeye engel olamadığı için ona katlanma mecburiyetinde kalmıştır.[15]

Renan'a göre İslâm, bilime ve özgür araştırma ruhuna karşı olsa da bilim, en sonunda İslâm'ı ortadan kaldıracaktır. Renan, iddiasını daha da ileriye sürerek 19. Yüzyılın, İslâm dininin bitimine ve yıkımına tanıklık edeceğini söylemiştir. Ernest Renan'ın hayali Fransa, Almanya ve İngiltere arasında kurulan bir ittifakın dünyayı yönetmesi idi. Fakat 1870'de meydana gelen savaş bu ittifakın oluşmasını engellemiştir ve Renan'ı derinden üzmüştür.[16]

İslâm dünyasında Renan'ın iddialarına ilk başlarda beklenilen ölçüde cevap verilmemiştir. Bunun nedeni büyük bir ihtimalle iddiaların Arapçaya tercüme edilmemesidir. Cemâleddin Efgānî'e ait olup olmadığı şüphe edilen bir yazının Renan'ın iddialarına cevap vermiştir. Bu yazıda Renan'ın iddialarını onaylar üslupta tâbirlerin bulunması ve ona hayranlık beslemesi, Efgānî'nin çirkin ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Muhammed Hamîdullah ve Efgānî'nin öğrencileri metnin Arapça orijinal versiyonunda Fransızcaya çevrilen metinde yer almayan ifadelerin bulunduğu bu vesileyle orijinal metnin tahrif edildiğini savunmuşlardır. Renan hakkında iltifatlarda bulunmasından dolayı Efgānî İslâm dünyasını şaşırtmıştır. İddiaya göre Efgānî'nin bu davranışı, Renan'ın Afganlar hakkında kullanmış olduğu övücü sözlere dayanmaktadır. Nitekim Renan'a göre, Asya'da Japonlar dışında devlet kurabilecek tek devlet Afganlardır.[17]

Bu noktada tarihinden kopuk analizlerden uzak kalabilmek için bir parantez açmak gerekir. 1883 tarihinde Renan kariyerinin zirvesindedir, Fransa'nın en önemli oryantalistidir ve ünü dünya entelektüellerine ulaşmıştır. Victor Hugo'dan sonra Fransız devletini görüşleriyle etkileyen ikinci entelektüeldir. Bu yıllarda Renan, Victor Hugo ile kıyaslanmıştır. Efgānî ise bu dönemde Avrupa'nın sömürgeci politikasına karşı olan bir devrimcidir ve İslâm'ı reforme etmek isteyen bir şahıstır. 1883 yılında Fransa'da sürgün hayatı yaşamıştır ve Fransa'nın aşırı sol partilerine sığınmıştır. Daha açık olmak gerekirse bir taraftan siyâsî bir

[15] **A.e**, s. 127.
[16] **A.e**, s. 129.
[17] Faruk Bilici, "Ernest, Renan", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 2007, C. XXXIV, s. 570.

İslâm için mücadele ederken aynı zamanda aşırı sol partilerin bünyesinde bulunan ateistler, devrimciler ve radikal sol taraftarlarıyla irtibat içerisinde olmuştur.[18]

Efgānî'nin Fransızca yayınlanmış yazısını incelediğimizde gerçekten de Renan hakkında "Büyük filozof" gibi övücü ifadeler, "Renan'ın konuşmasında dikkate değer gözlemler, yeni tespitler ve tarif edilemez çekicilik buluyorum", "kendisine hayranlığımı iletmek isterim" gibi ifadeler kullanmıştır. Efgānî yazısında bütün dinlerin felsefeye ve bilimin gelişmesine engel olduğunu bunun sadece İslâm'a mahsus olmadığını ifade etmiştir. Hristiyan toplumu dinin vesayetinden kurtularak gelişim ve bilim yolunda hızla ilerlediğini, aynı şekilde İslâm toplumunun da dinin vesayetinden kurtulması gerektiği temennîsinde bulunmuştur.

Arapların hiçbir şekilde felsefe yapmadıkları yalnızca Yunan felsefesini tercüme ettiklerini ve buna mecbur kaldıkları için gerçekleştirdiklerine dâir iddiaya Efgānî karşı çıkmıştır. Zira Efgānî şu şekilde cevap vermiştir; evet Araplar felsefeyi Yunanlardan almıştır, onu geliştirmişlerdir, genişletmişlerdir, ona ışık tutmuşlardır, mükemmelleştirmişlerdir, tamamlamışlardır ve onu güzellikle nadir bir hassasiyet ve kusursuz biçimde koordine etmişlerdir. Ayrıca zamanında Fransızların, Almanların ve İngilizlerin Bizans ve Roma şehirlerinden, Araplar kadar uzak olmadıklarını, hatta zamanında daha kolay bir şekilde kaynaklara ulaşabilir vaziyette olduklarını hatırlatmıştır. Ancak Avrupalıların buna bir çaba sarf etmediklerini ve yeltenmediklerini ta ki Arap medeniyeti gelip Avrupa'yı aydınlatana kadar böyle devam ettiğini ifade etmiştir. Avrupalıların Yunan Aristo'yu tanımadıklarını, tanıdıkları tek Aristo Araplaşmış Aristo olduğunu ileri sürmüştür. Efgānî bu ifadeleri kullandıktan sonra Renan'a bir soru yöneltmiştir, "Bütün saydıklarım Arapların entelektüel üstünlüğünün göstergesi değil midir? Ve Arapların doğal olarak felsefeye bağlı olduklarını göstermez mi?".[19] Devamında Efgānî neden Arap medeniyeti dünyayı aydınlatan bir medeniyetten karanlıkların derinliğine saplanan bir medeniyete dönüştüğünü sorgulamıştır. Efgānî, Renan'a hak vererek bu durumun en belirgin ve en büyük sorumlusu Müslümanlar olduğunu ileri sürmüştür. Zira iddiasına göre Müslümanlar her nereye yerleştiyse bilimi

[18] Henry Laurens, "Echange entre Ernest Renan et Jamal al-Din al-Afghani ", video (Çevrimiçi) https://campuslumieresdislam.fr/fr/blog/france---İslâm--une-histoire-commune-de-15-siecles/19e-20e--des-empires-aux-etats-nations-/islamisme-et-science-echange-entre-renan-et-al-afghani-65 , 8 Eylül 2020.

[19] Ed.Vincent Capdepuy, "Renan / Al-Afghani Le journal des débats 1883", ss. 11-13 (Çevrimiçi) http://blogs.histoireglobale.com/wp-content/uploads/2011/10/Renan-al-Afghani.pdf, 3 Şubat 2020. Efgānî'nin Fransızca yayımlanan orijinal versiyonu için bkz.: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k462242j/f3.

boğmaya ve ona engel olmaya çalışmıştır ve bunu despotizmin desteği sayesinde başarmışlardır.[20]

İslâm dünyasında Renan'a cevap veren bir diğer isim ise Namık Kemal'dir. Namık Kemal'e göre Renan'ın bu iddiaları bilgisizliğinden kaynaklanmıştır.[21] Namık Kemal Müdafaanâmesini eksik bulduğu için veya tamamlamaya fırsat bulamadığı gerekçesiyle bu yazıyı yayımlamamıştır.[22] Bu konu hakkında Dücane Cündioğlu'nun ciddi bir çalışması bulunmaktadır. "Ernest Renan ve "reddiyeler" bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı" .

Oryantalist sahada ise Renan'ın iddialarını Roger Arnaldez, **Renan et l'İslâm** adlı makalesinde analiz etmiştir. Arnaldez, Renan'ın "Sâmî toplumlar yalnızca monoteizmi getirmiştir" iddiasını reddetmiştir. İslâm'dan önce Arapların paganist olduklarını hatırlatmıştır ve Arapların, monoteizmi Yahûdilerden teslim aldıklarını ileri sürmüştür. Renan'ın "bütün dinler insanı bağnazlığa, müsamahasızlığa ve taassupçuluğa götürdüğü iddiasını ele almıştır. Renan'a göre teorik alan pratik alanın üstesine gelmesiyle yani fıkhın gelişmesiyle, dinler bu gelişmeye bağlı olarak adım adım katılaşmış ve bağnazlaşmıştır. Bu iddiasını şu örnekle açıklamaya çalışmıştır, "Muhammed, tebliğini ilk başta çatışmalardan uzak tutmuştur, İslâm'a çağrısını şiirsel ve sakin bir tavırla başlatmıştır. Devamında yavaş yavaş muhalefete baş kaldırmış, sonunda ise sert polemiklere girmiştir.".[23] Arnaldez, Renan'ın bu söylemlerini ele alırken, Müslümanların bizzat kendileri bu söylemlerle övdüklerini belirtmiştir. Müslümanlar ellerini siyasetten çekmemiştir, dünya ile ahiret arasında orta yolu izlemekte olduklarını açıklamışlardır. Sonuç itibariyle Arnaldez, Renan'ın iddialarını tamamen reddetmemiştir aksine çoğuna katılmıştır. Eleştirisi daha çok Renan'ın genelleştirici tavrına yöneliktir, Renan'ın yargıları ayrıntılı araştırmalar neticesinde tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini de vurgulamıştır. Yine Renan'ın önemli konulara işaret ettiğini, insanları araştırmaya sevk ettiğini, bu konulara daha yakından bakarak daha âdil daha kapsamlı ve doğru neticelere ulaşılacağını ifade etmiştir.[24]

Renan üzerine uzun bir parantez açılmasının nedenine kısaca değinilecek olursa, onun Fransız düşünce tarihini ciddi anlamda etkilediğini söylemeliyiz. Az önce de zikredildiği gibi

---

[20] **A.e**, s. 14.
[21] Rıdvan Özdinç, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrâde Hürriyeti (1908-1918), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,** (Doktora Tezi), 2010, s. 49.
[22] Faruk Bilici, "Ernest, Renan", **DİA**, s. 570.
[23] Arnaldez Roger, "Renan et L'Islam.", **Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger**, C. 177, no. 4, 1987, s. 397, JSTOR, www.jstor.org/stable/41095587 , (Cevrimiçi) 8 Ekim 2020.
[24] Arnaldez Roger, "Renan et L'Islam.", **Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger,** s. 401.

Renan ikinci bir Victor Hugo'dur, fikirleriyle kendisinden sonra gelen nesillere yön vermiştir. Nitekim Louis Massignon'nun İslâm araştırmalarına Renan'ın teşvikiyle başladığı bilinmektedir. Dolayısıyla böylesine etkili bir oryantalistin görüşlerini kısaca hatırlatmak kendisinden sonra gelecek olan oryantalistlerin düşünce dünyasını anlamamıza kolaylık sağlayacaktır.

Bu dönemin diğer Fransız oryantalistlerin çalışmalarına baktığımızda şu isimler öne çıkmıştır. Jean-Joseph Marce, Fulgence Fresnel, Salomon Munk, Pierre-Amédée Jaubert, Étienne Marc Quatremère, Joseph Toussaint Reinaud, Joseph Derenbourg, Hartwig Derenbourg, Auguste Cherbonneau, Charles Barbier de Meynard, Charles François Defrémery gibi Fransız oryantalistlerin tercümeleri ve çalışmaları önem teşkil etmiştir.[25]

1.4 20. Yüzyıl Oryantalizmi

Siyasetçilerin ve entelektüellerin bazıları Fransa devletinin III. Cumhuriyet döneminde büyük Fransız imparatorluğunu kurmak istemişlerdir. İsteklerini yerine getirebilmek için örnek alabilecekleri tek imparatorluk Osmanlı imparatorluğu ve son büyük halîfesi Sultan II. Abdülhamid olmuştur. Bu durumda Fransız siyasetçiler ve entelektüeller Fransız sömürgesi altında bulunan Müslümanları en iyi şekilde yönetebilmek için Sultan II. Abdülhamid'in yönetim biçimine çok önem vererek en iyi yönetim modelini aramışlardır. Nasıl ki II. Abdülhamid yönetimi farklı tarikatları, cemaatleri, kuruluşları kontrolü altında tutabildiyse Fransa devleti de aynı yöntemi kullanarak sömürdüğü bütün Müslüman birliklerini, topluluklarını kontrolü altına almak istemiştir. Hatta bu Müslüman toplulukların başına, bizzat Fransız devletinin seçtiği şeyhlerin yerleştirilmesinin imkânı tartışılmış ve etüt edilmiştir.

Bu tartışmalar 1911 yılında kurulan **la Commission interministérielle des affaires musulmanes** (**CIAM**) bünyesi altında gerçekleşmiştir. Komisyon genelde entelektüeller tarafından etkisi olmayan basit bir tartışma merkezi gibi tanıtılmışsa da aslında iktidar kavgalarının meydana çıktığı, ciddi kararların alındığı önemli bir platformdur. Söz konusu komisyonun kararları neticesinde uygulamaya konulacak Kuzey Afrika siyaseti belirlenmiş ve önemli kararlar alınmıştır. Fransa III. Cumhuriyetinin siyasetçileri, Abdülhamid yönetiminden örnek almak istediği bir diğer konu ise hilâfet meselesi olmuştur. 1950 yıllarına kadar hilâfet meselesi ciddi biçimde tartışılmıştır. Fransa devleti tarafından tayin edilecek bir halîfenin,

[25] Faruk Bilici, " Fransa: Fransa'da İslâm Araştırmaları", DİA, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 192.

Müslümanları daha kolay bir şekilde kontrol edebileceği düşüncesi önemli diplomatlar tarafından öne sürülmüştür.[26] Fransız bir halîfe ikame etmenin mümkün olmadığını anlayan Fransız diplomatlar, daha olasılıklı bir projeyi tartışmışlardır. Söz konusu projeye göre Fransa sömürgesi olan Kuzey Afrika birliği kurulacak ve başına Fransa devletinin seçtiği tek bir kişi getirilecekti.

20. yüzyılın başlarında Fransa'nın sömürgeci sistemi gelişim göstermiştir. Fas'ın ele geçirilmesiyle birlikte, devletin bilimsel açıdan sosyo-politik araştırma misyonu da başlamıştır. Bu dönemde oryantalist branşlar arasındaki farklılıklar neredeyse silinmiştir. Akademisyenler, politikacılar, diplomatlar, askerler ve iş adamları aynı kurumlarda yer almışlardır, Fransız Afrika Komitesi ve Fransız Asya Komitesi gibi baskı gruplarında bulunmuşlardır. 20. yüzyılı daha iyi idrak etmek adına sosyal bilimlere dayanılarak sömürgeci sistemin yardımıyla veriler oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu verilere târihî derinlik kazandırmak için de oryantalist tecrübeye müracaat edilmiştir. Bu dönemde pratik oryantalizm vazgeçilmez konumda yer almıştır. Nitekim bir yönden sömürülen devletleri idare etme konusunda elzem bir rol alırlarken diğer taraftan bağımsız Müslüman devletler ile kurulan siyâsî ilişkilerde yardımcı unsur olmuşlardır.[27]

Birinci Dünya Savaşı, devam etmekte olan gelişmeleri hızlandırmıştır. Oryantalistler, kendilerini bağlı oldukları devletlere hizmet etmeye adamışlardır. Osmanlı İmparatorluğunun bölünmesindeki farklı etaplarında kendileriyle sık sık istişare edilmiştir. Savaş sonrası dönemde, Akdeniz'den Uzak Doğu'ya kadar uzayan bölge hakkında araştırmalar gerçekleşmiş ve Paris Üniversitesinde çeşitli doğu araştırma enstitüleri tarafından bu bilgiler aktarılmıştır. Bu araştırmalar bilim prestijini yükseltme gayesiyle gerçekleşmiş olsa da prensin siyâsî kararlarında yardımcı etken olmuştur. Bu donemin en önemli oryantalistleri, Prens'in danışmanları olmuşlardır. Mesela birinci Dünya Savaşı sırasında Picot misyonunun görevlilerinden biri olan Massignon, Le Châtelier'e birkaç yıl vekillik yaptıktan sonra 1926'da onun yerine geçmiştir. Sömürge bakanlığını, Müslüman ilişkileri bakanlıklar komisyonunda (**CİAM**) temsil etmiştir. Müslüman sorunları hakkında hükümete tavsiyelerde bulunmakla sorumlu tutulmuştur. Hatta bütün önemli oryantalistler hayatlarının bir kısmında bu

[26] Jalila Sbaï, **La politique musulmane de la France : Un projet chrétien pour l'Islâm ? 1911-1954**, CNRS éditions, Paris, 2018, s. 17.
[27] Henry Laurens, "L'orientalisme français : un parcours historique", 40 § (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors , 2 Şubat 2020.

komisyonda yer almaları için çağrılmışlardır.[28] Yine bu dönemde akademisyenler ve uzmanlar tarafından talep edilen bütün evraklar, askerler ve diplomatlar tarafından getirilmiştir. Bilgi ve siyaset arasında mutlak koalisyon sağlanmıştır. Bu dönemde üniversiteliler aktif siyasete karışarak öne çıkmışlardır, tezlerini sömürülen toplumlar üzerine gerçekleştirmişlerdir. Robert Montagne bu döneme damga vuran önemli isimlerin başında gelir.

1.4.1 Robert Montagne (1893-1954)

1893'te Le Mans'ta dünyaya gelen Robert Montagne, altı çocuklu, Katolik ve askeri geçmişe sahip bir ailede yetişmiştir. Eski deniz subayı olan Montagne, Mareşal Lyautey'in aktif desteği sayesinde kendisini Berberî toplumların araştırmasına adamıştır. "**Les Berbères et le Makhzen**" (Berberîler ve Mahzen) adlı teziyle sömürge menşeli bilimi zirveye taşımıştır ve çağdaş sosyolojinin başlangıç noktası olmuştur. Berberî toplumunun sosyal yapısını ve yönetim sistemini analiz etmiştir. **Rif** Savaşı esnasında Fransız ordusuna büyük hizmetler verdikten sonra, Doğu'ya gitmiş ve 1930'ların Şam Enstitüsü'nü sosyolojik araştırmalar için önemli bir merkez haline getirmiştir. "Arap dünyası" ifadesini sistemleştiren ilk kişidir ve Maşrık'ta gelişen Arap milliyetçiliğinin, Fransız Kuzey Afrika'sı için büyük bir tehlike olarak nitelemiştir. 1930'ların ortasında Fransa'ya tekrar döndüğünde birçok enstitünün açılmasına sebep olmuştur.[29] İslâm dünyasını alakadar eden konular hakkında araştırma gerçekleştirmesi için hükûmet tarafından sırasıyla; İkinci Dünya Savaşı esnasında, Üçüncü Cumhuriyet, Kuzey Afrika'daki Vichy ve Cezayir hükümetleri için uzman olarak tayin edilmiştir. 1948 yılında **Collège de France**'da ders vermeye başlamıştır, 1954'de de vefat etmiştir.

Burada bir hususun altını çizmeliyiz; Montagne'in akademik kimliğinden ziyade siyâsî kimliği, geri dönüşü mümkün olmayacak kararların alınmasına vesile olmuştur. Fransız imparatorluğun bütünlüğünü ve gücünü muhafaza edebilmek için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Başka bir ifadeyle Fransa devletinin, sömürü politikasına devam edebilmesi ve Müslüman toplumlarının üzerindeki hâkimiyetini kaybetmemesi için çetin bir mücadele vermiştir. Çeşitli enstitüler kurmasının sebeplerinden birisi de fikirlerini ve sesini her alana duyurma isteğinden kaynaklanmıştır. Arap Milliyetçiliğine ve İslamcılığa karşı amansızca bir savaş ilan etmiştir. İmparatorluğun bütünlüğünü korumak için şiddetli bir şekilde reformları

[28] Henry Laurens, "L'orientalisme français : un parcours historique", 42 § (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors , 2 Şubat 2020.
[29] Henry Laurens, "L'orientalisme français : un parcours historique", 45 § (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors , 2 Şubat 2020.

desteklemiştir, savunduğu slogan: "incele/öğren, eğit, bilgilendir ve karar ver" olmuştur. Kendisini ifşa etmemek için çeşitli isimler altında makaleler yayınlamıştır. O tüm alanlarda: Katolik, siyâsî, askeri veya akademik alanı olsun imparatorluğa hizmet edecek olan sivil veya askeri personeli eğiten tüm kurumlarda yer almıştır.[30]

Az önce de belirttiğimiz gibi 1945'ten sonra tek bir soruya cevap aramıştır, hızla değişen dünyada; Soğuk savaş, Birleşik Milletlerin kurulması ve Batı imparatorluklarının parçalanması sonucunda Fransa devleti nasıl hâkimiyetini muhafaza edebilecekti. Karar mercilerini ve kamuoyunu ikna etmek için sayısız makale, ulusal ve uluslararası konferanslar, çalışmalar ve araştırmalar yayınlamıştır. Bu yayınlarında bağımsızlığın mantıksızlığını, Arap milliyetçiliğinin ve İslamcılığın tehlikeli olduğunu iddia etmiştir. Bu sorunları giderebilmek için acilen reformların gerçekleşmesi gerektiğini, reformların Müslümanlara ilerlemeyi sağlayacağını ve batı çağdaşlığına kapı açacağını vurgulamıştır. Montagne, "Müslümanlar lehine" reformlar gerçekleşmediği müddetçe kötü sonuçlara yer verileceğini belirtmiştir. Bunlardan birisi Cezayir'de savaş çıkması diğeri ise Fransa'ya göç eden Müslümanların Fransa'da sıkıntı çıkarabilecek potansiyeli taşımalarıdır. Robert Montagne'ın hedefi İslâm'ı yok etmek olmamıştır, bunun imkânsız olduğu bilmekteydi, aksine onu reformlarla kontrol altında tutmak istemiştir. Jalila Sbaï'e göre Robert Montagne'ın harcadığı bütün bu çabalar onun "Hristiyan Demokrasisini" oluşturma arzusundan kaynaklanmıştır. Nitekim Sbaï'nin iddiasına göre Montagne çok iyi bir Katolik'ti ve sunmuş olduğu bütün reformlar Katolik Kilisenin doğrultusu yönünde sunulmuştur.[31]

1.5 20. yüzyılda Kelâm İlmiyle İlgilenen Bazı Önemli Fransız Oryantalistler

1.5.1 Louis Massignon (1883-1962)

20. Yüzyılın en önemli Fransız oryantalist şüphesiz Louis Massignon'dur. O kendisinden sonra gelecek olan bütün Fransız oryantalistlerine yön vermiş ve etkilemiştir. Aşağıda zikredilecek oryantalistlerin en önemli hocasıdır. Louis Massignon 25 Temmuz 1883'de Nogent-sur-Marne'da doğmuştur. Babası Ferdinand Massignon ressam ve heykeltıraştır. Babası ateist ve rasyonalisttir annesi Marie Hovyn ise dinine çok bağlı bir Katolik'tir. Daha henüz genç yaşta Massignon iki inanç dünyası arasında bir seçim yapmaya

[30] Jalila Sbaï, **La politique musulmane de la France : Un projet chrétien pour l'İslâm ? 1911-1954**, CNRS éditions, Paris, 2018, s. 22.
[31] **A.e**. s. 24.

maruz kalmıştır. 1896 yılında **Lycée Louis-le-Grand**'da lise eğitimine başlamıştır. Henüz genç yaşta babasının teşvikiyle tek başına Almanya ve Avusturya gibi devletleri ziyaret etmiştir. Gençlik yaşlarında tedricen inançsızlığa düşmüştür. 1900 yılında felsefe 1901'de ise matematik bakaloryasını almıştır. Bu yıllarda babasının tavsiyesi üzerine Katolik yazar Joris-Karl Huysmans (1848-1907) ile görüşmüş ve bu görüşme neticesinde kendisi manevi açıdan çok etkilenmiştir. Üniversite diplomasını 1904'de **Tableau géographique du Maroc dans les quinze premières années du xvie siècle d'après Léon l'Africain** adlı teziyle tamamlamıştır.[32]

Doğu kültürü ve İslâm ile ilk tanışması 1901'de Cezayir gezisinde gerçekleşmiştir. 1904'de ise Fas seyahatine çıkmıştır. Bu seyahatler neticesinde kendisine Arapça öğreneceğine dair söz vermiştir. 1906'da Fasih ve Ammî Arapça diplomasını **Ecole des Langues et Civilisations Orientales**'da almıştır. Aynı zamanda **École Pratique des Hautes Études**'de Hartwig Derenbourg'un Collège **de France**'da da Alfred Le Chatelier'nin derslerini takip etmiştir. Ertesi yıl Kahire'de **Institut français d'Archéologie Orientale**'a tayin edilmiştir. O sene Luis de Cuadra isminde yeni Müslüman olmuş genç İspanyol aristokrat ile tanışmıştır. Kendisine Hallâc-ı Mansûr'u tanıtacak isim de o olmuştur.[33] 1907-1908 yılları arasında arkeolojik görev için bir heyetle İrak'a gönderilmiştir. O dönemde Bağdat'ta Müslüman bir mahalleye yerleşmiş, donanımlı ve misafirperver Âlûsîler ile tanışmıştır. Kur'an okumayı Ali Âlûsî'den öğrenmiştir. Onların yardımıyla da Hallâc üzerine araştırmalarını başlatmıştır.[34] 1908 yılında Kûtül'amâre'de Osmanlı otoriteleri tarafında ajanlık yaptığı şüphesi gerekçesiyle tutuklanmıştır. Bu tutuklama sonucunda öldürüleceğini sanarak intihar girişiminde bulunmuştur. İddiasına göre İntihar girişimi esnasında mistik bir hal yaşamış, yabancı bir şahıs kendisine görünmüştür.[35] Bu karşılaşma sonrasında tekrar Tanrıya ve Hristiyanlığa döndüğünü iddia etmiştir.[36] Akrabası Marcelle Dansaer ile 1914 yılında evlenmiş ve Paris'e taşınmıştır. Bu birliktelikten üç çocuk doğmuştur. Goldziher'in tavsiyesi üzerine İslâm teoloji derslerini almak için Ezher'e gitmiştir. Ardından Hallac hakkında bilgi toplamak için İstanbul kütüphanelerine uğramıştır.

---

[32] Faruk Bilici, "Massignon , Louis", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. XXVIII, s. 100.
[33] Manoël Pénicaud, **Louis Massignon: le "catholique musulman",** Bayard, 2020, ss.53-73.
[34] Faruk Bilici, "Massignon , Louis", s. 100.
[35] Louis Massignon'nun tutuklanması ve intihar girişimi tamamen bir uydurmadan ibaret olduğunu savunanlar da olmuştur. Aynı şekilde hüceresine giren yabancı şahsın da güneş çarpası olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bkz. : Bekir Zakir Çoban, "Louis Massignon, İslam Araştirmalari Ve Katolikmüslüman İlişkileri: Massignon Efsanesi Üzerine Eleştirel Bir Bakiş.", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.18,Sy. 2, 2018, s. 14-15.
[36] Daniel Massignon, **Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908**, Paris, Cerf, 2001, s. 96.

Birinci Dünya savaşında müşavirlik ve tercümanlık görevlerinde bulunmuştur. Sykes-Picot Antlaşması sırasında Fransız heyeti arasında görev almıştır. Kudüs'e girdiğinde şehrin üç dine açık olması gerektiği prensibini savunmuştur. Kudüs'deki görevini bitirdikten sonra **College de France**'da İslâm sosyolojisi alanında ders vermeye başlamıştır. Gandi ile ilk 1921 yılında tanışmış ve çok etkilenmiştir. 1922 yılında **La Passion d'al-Hallâj, mystique de l'Islam** adlı tezini Sorbonne Üniversitesi'nde savunmuştur. **Revue du Monde Musulman** dergisinde müdürlük görevine yerine getirmiştir. Yine bu dönemde **La Commission interministérielle des Affaires musulmanes**'da görev almıştır.[37] Massignon'nun âlim kimliği yanı sıra aktif siyâsî kimliği de vardır. Nitekim Fransa'nın sömürgeci sistemine aleni bir şekilde karşı çıkmış ve oruç eylemlerinde bulunmuştur. Kurmuş olduğu dernekler ile aktif siyâsî kimliği ortaya çıkmıştır. Bu dernekler arasında şunlar sayılabilir: **Badaliya**, **Les Amis de Gandhi**, **Comité chrétien d'entente France-Islam**, **Comité France-Maghreb, Comité pour l'amnistie aux condamnés politiques d'outre-mer**.

İslâm dünyasındaki etkilerine gelecek olursak Massignon çalışmalarıyla ve yönlendirmeleriyle "Fransız Oryantalizmine" son vererek **İslamologie** (İslâm araştırmaları) bilimine geçiş sürecini başlatmıştır. Bu hususta Edward Said, Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve Massignon'u "İslâmcı Oryantalistler" diye nitelemiştir.[38] Ayrıca tasavvufu bir bilim dalı yaparak akademik alana taşıdığı da söylenmiştir. Massignon'un önemli tezlerinden bir tanesi de Hristiyanlık ile İslâm arasında çok benzerliğin mevcut olduğu tezidir.

Massignon'a hayranlık besleyenlerin yanı sıra eleştirenler de olmuştur. Eleştiriler şu şekildedir: Araştırmalarında İslâm'ın Sünnî koluna yeterince yer vermeyip daha çok Şiî koluna önem vermesi. Araştırmalarının merkezine Kur'an ve Hz. Peygamber'i almaması. İslâm'ın tasavvufa verdiği konumu ve çile çekme prensibini abartması. Hâllac ve Selman-ı Farisi gibi şahısları fazlasıyla öne çıkarması, tercümelerde özensiz ve aşıra yoruma gittiği gibi eleştiriler yapılmıştır.[39]

Louis Massiıgnon'un bazı önemli eserleri:

- Edition princeps des Kitāb al-Ṭawāsīn d'al-Ḥallāj (Paris 1913). Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in tercümesidir.
- Quatre textes inédits, relatif à la biographie d'al-Hallâj (Paris 1914).

[37] Faruk Bilici, "Massignon , Louis", s. 101.
[38] Faruk Bilici, "Massignon , Louis", s. 102.
[39] Bekir Zakir Çoban, "Louis Massignon, İslam Araştirmalari Ve Katolikmüslüman İlişkileri: Massignon Efsanesi Üzerine Eleştirel Bir Bakiş.", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.18,Sy. 2, 2018, s. 20.

- La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam (I-II, Paris 1922; I-IV, 1975).
- Le Dīwān d'al-Ḥallāj (Paris 1931, 1955, 1981). Hallâc'ın divanının tercümesidir.
- Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Paris 1929).
- Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Tahran 1934).
- Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1954, 1968).
- Parole donnée (Paris 1962, 1970, 1983).
- Opera Minora (nşr. Youakim Moubarac, Paris 1969).

1.5.2 Louis Gardet (1904-1986)

Nüfus kütüğünde André Brottier ismiyle kayıtlı olan Louis Gardet hayatının üç farklı dönemine tekabül eden üç çeşitli isim ile tanınmıştır. André Harlaire ismi altında özel edebiyat dergilerinde bazı edebî metinler yayınlamıştır. 1933 yılında Charles de Foucauld'un[40] yazılarından esinlenen **Les Petits Frères du Sacré Cœur de Jésus** adlı bir topluluğa intisap ederek Frère André-Marie ismini almıştır. Nihayet Louis Gardet adı altında ise İslam üzerine araştırmalar gerçekleştirmiştir.

Kendisini Hristiyan bir felsefeci olarak tanıtan Louis Gardet 15 agustos 1904 yılında Fransa'da doğmuştur. Louis Massignon ile tanıştıktan sonra onun teşvikiyle klasik Arapçayı öğrenmiştir. Bu sayede çalışmalarını İslâm düşüncesi üzerine yoğunlaştırabilmiştir. Daha doğrusu I. Vatikan Konsili (1869-1870), Katolik kiliseyi diğer dinlere karşı kapalı kılmıştı. Zira bu konsile göre tek hakikat Katolik kilisenin elindeydi, diğer tüm dinler ve görüşler sapkın düşünceler içerisindeydi ve dalâlete düşmüştü. Dolayısıyla diğer dinler ile diyalog kurmak düşünülemezdi. Ancak II. Vatikan Konsili (1962-1965), dinler arası diyaloğa önem

[40] Charles de Foucauld Fransız oryantalistlerin esinlendiği önemli bir oryantalisttir. Özelikle Louis Massignon, Gardet ve Anawati'nin hayatlarını yazılarıyla çok etkilemiştir. Charles de Foucauld 1858 yılında Fransa'nın Strasbourg şehrinde doğmuştur. İslâm-Hristiyan diyaloğun önemli öncü isimlerindendir. **Reconnaissance au Maroc** eseriyle ün kazanıp tanınmıştır. Charles de Foucauld'un hayatını incelediğimizde 16 yaşına kadar kendisini agnostik olarak kabul etmiştir. Bu zaman aralığında zevkine düşkün bir hayat yaşamıştır. Ancak 16 yaşında mistik bir kriz yaşamıştır. Mağrip'te Müslümanları yakından tanımasıyla birlikte onların Allah'a olan imanlarına hayran kalmıştır ve Kur'an okumaya başlamıştır. Kendisin tekrardan bir tanrıya inanmayı tetikleyen unsur İslâm dini olsa da neticede Hristiyanlığı hak din olarak kabul etmiştir. İslâm dinin sadeliğine hayranlık duyduğunu ancak dini bir dayanağı olmadığını ve Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmadığını iddia etmiştir. 1908 yılında Abbé Caron'a yazdığı mektupta Müslümanları dinlerinden vazgeçiremediğini ve 7 yıldır hiçbir Müslümana Hristiyanlığı kabul ettiremediğinden şikayetçi olmuştur. Bunun nedenini Müslümanların entelektüel seviyelerine bağlamıştır. Onların entelektüel açıdan düşük seviyede olduklarını ve medeniyetten yoksun olduklarını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Hristiyanlığa davet etmeden önce Müslümanları uygarlaştırmak, onlara eğitim vermek ve kendilerine benzetmek gerektiğini belirtmiştir. Charles de Foucauld Batı nazarında değerli bir din adamı sayılmış, Papalar tarafından şehit ilan edilmişse de Mağripli bir grup onu Fransız ajanı, sömürgeciliğe öncülük eden ve Fransız ordusuna ispiyonculuk yapan bir şahıs olarak değerlendirmiştir. Bu gerekçeler neticesinde 1 Aralık 1916 yılında evinin kapısının önünde öldürülmüştür.

vermesi ve Hristiyan olmayan dinlerin de medeniyetleri sayesinde insanlığa bir ışık tutabileceğini kabul etmesi sonucunda kilisenin kapıları diğer dinlere açılmıştı, özellikle de Hristiyanların İslam diniyle ilgilenmesini teşvik etmiştir.[41] Tam bu noktada Louis Gardet Çeşitli İslam beldelerini ziyaret ederek çok sayıda Müslüman ilim adamlarıyla dostluklar kurmuştur ve Müslüman-Hristiyan diyaloğunun öncü isimlerinden birisi olmuştur. Bu konuda Maurice Borrman'ın söylemiyle Louis Gardet, Louis Massignon'nun örneğinde olduğu gibi Orta Doğu'yu basit bir entelektüel tatmin veya mesleki terfi için araştırmamıştır. O bilgisini iki dünya arasındaki yakınlaşmanın hizmetine sunarak İslâm aleminin meselelerine hakiki bir Hristiyan tanıklığı sunmak istemiştir.[42] Hristiyan ve thomist olduğunu gizlemeyen Gardet, Batı'nın İslâm'a karşı önyargılarının asılsız olduğunu cesur bir şekilde açıklamıştır. Müslümanlar ve İslâm hakkında sarf edilen "fatalist", "fanatik" ve "gerici" gibi ithamları yok etmeye çalışmıştır.[43]

Louis Gardet çalışmalarında Saint Thomas felsefesine ve Charles de Foucauld'nun düşüncelerine önem vermiştir. Öyle ki Olivier Carré'ye göre Gardet'in İslâm araştırmalarında Sünnî düşünceye ve Eş'arî ekolüne önemli yer ayırmasının sebebi Thomist eğiliminden kaynaklanmıştır. Nitekim Hristiyanlıkta Thomist felsefenin konumu İslâm'da Sünnî ekolün konumuna denk gelmektedir.[44] Gardet'yi etkileyen bir diğer iki önemli isim de Louis Massignon ile Jacques Maritain olmuştur. Gardet'in kendi tabiriyle "Louis Massignon'un düşüncesi, eserleri, varoluşçu tavrı benim için dinler arası diyalog yolunda rehber olmuştur.". Yine kendi tabiriyle "Jacques'in II. Dünya Savaşından sonra yayınlamış olduğu eserlerinin bilgisi kendi tecrübem açısından belirleyici bir etap olmuştur. Bu eserlerin bilgisi entelektüel özgürlüğümü sağlamıştı ve bana gerekli olan felsefi araçları da vermişti. Aksi takdirde bu bilgiler olmaksızın kendimi İslâm'ın çetrefilli meseleleri arasında çabucak kaybedebilirdim.".[45] Bu iki ismin Louis Gardet'in çalışmalarında ne derecede etkilediğini iyice kavrayabilmek için ayrı bir araştırmayı gerektirdiğini de belirtmeliyiz.

---

[41] Magloire Somé, "Maurice Borrmans, Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati.", **Archives de sciences sociales des religions**, 2009, No: 4, s. 148.

[42] **A.g.m.**, s. 149.

[43] Chikh Bouamrane, "Louis Gardet: Un penseur juste et sensible à la souffrance des autres.", **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire**, 1987, C. IX, no 1, s.27.

[44] Olivier Carré, "Gardet Louis-(1904-1986)", **Encyclopædia Universalis,** (Çevrimiçi) https://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-gardet/, 10 Temmuz 2021.

[45] Mohammed Habib Samrakandi, "L'œuvre de Louis Gardet 1937-1987", **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire,** 1987, C. IX, no 1, s. 62.

Gardet, II. Dünya Savaşın akabinde Fransa'nın Saint-Maximin Şehrinde, Dominiken papazlarına özel ilâhiyat okulunda ders vermiştir. **Revue thomiste** dergisinde İslâm felsefesi ve tasavvuf disiplinleri hakkında çokça yazı kaleme almıştır.[46] **Librairie philosophique J. Vrin** yayınevinin çıkarmış olduğu **Études de philosophie médiévale** dergisinin hazırlanmasında etkin rol almıştır. Yine **Encyclopédie de l'Islam**'da felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarına ait maddeler kaleme almıştır. Çalışmalarına hiç son vermeyen Gardet, yüz felci geçirmesine rağmen vefatından birkaç ay önce **Regards chrétiens sur l'İslam** adlı son eserini yayınlamıştır.[47] 1986 yılında Fransa'nın Toulouse şehrinde vefat etmiştir.

Louis Gardet'in kelâm alanında yayınlanmış eserleri:

-Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée (Paris 1948).
- La pensée religieuse d'Avicenne (Paris 1951).
- La cité musulmane: Vie sociale et politique (Paris 1954).
- Connaître l'Islam (Paris 1958).
- Mystiques musulmanes: Aspects et tendances, expériances et techniques (Paris 1961, 1968).
- Les grands problémes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme (Paris 1967).
- L'Islam, religion et communauté (Paris 1967, 1970, 1978).
- Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Paris 1969).
- Les hommes de l'Islam: Approches des mentalités (Paris 1977).
- L'Islam hier, demain (Paris 1978).
-Panorama de la pensée islamique (Paris 1984).
-Regards chrétiens sur l'Islam (Paris 1986).

1.5.3 Henri Laoust (1905-1983)

Henri Laoust, 1 Nisan 1905'te Fresnes-sur-Escaut'ta doğmuştur. Babası Emile Laoust Arapça ve Berberîce dil profesörü ve aynı zamanda bir oryantalist olması hasebiyle Henri Laoust doğal olarak çocukluğunu oryantalist bir ortamda geçirmiştir. Laoust ailesi ile birlikte 1915'de Fas'ın Rabat şehrine taşınmıştır. Arapça ve Berberîce konuşulan bu ortamda büyüyen Laoust lise eğitimine **lycée de Rabat**'da başlamıştır. **École normale supérieure**

[46] H. Bekir Karlığa, "Gardet, Louis", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 372.
[47] Denise Masson, "Louis Gardet: esprit universel en quête de la vérité", **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire**, 1987, C. IX, no 1, s. 30.

Üniversitesinin sınavına hazırlanabilmek için eğitimini **Lycée Louis-le-Grand**'da tamamlamıştır. 1926 yılında da **École normale supérieure'**e kabul edilmiştir. Laoust, Fas'ta kaldığı yıllarda, İslâm teolojisi ve felsefesi hakkında araştırma gerçekleştirmeyi sağlayacak yeterince Klasik Arapçaya hakim olmadığını düşünmüştür. Bu nedenle Klasik Arapça eğitimi alabilmek için Doğu'ya gitmeyi arzulamıştır. Nihayetinde bu isteği gerçekleşerek Şam'da **Institut français de Damas**'da bir sene boyunca şöhretli Suriyeli profesörlerin derslerine katılabilmiştir. 1930 yılında başarıyla **agrégation'**a sahip olmuştur **(**üniversite profesörü olma hakkını kazanmak**)**. Askerliğini tamamladıktan sonra 1931'de Kahire'de bulunan **Institut français d'archéologie orientale du Caire** Enstitüsü'ne atanmıştır. Bu haber kendisini çok memnun etmiştir nitekim Laoust'a göre Mısır, Arap ülkelerinin lideri konumundaydı ve siyasi anlamda özerkliğini arayan bir devlet idi. Mısır macerası Laoust'u çok etkilemiştir, nitekim ilk beş makalesini Mısır ve âlimleri üzerine kaleme almıştır. Daha henüz 30 yaşında Fransız oryantalist muhitte dikkat çeken Laoust'un çalışmaları, Louis Massignon tarafından **Revue des Études Islamique** dergisinde heyecanla kabul edilmiştir. Louis Massignon'un tavsiyesi üzerine Laoust çalışmalarını İbn Teymiyye üzerine yoğunlaştırmıştır ve böylelikle ismi İbn Teymiyye'nin ismiyle bağdaştırılmıştır. 1940 yılında İbn Teymiyye üzerine yazmış olduğu tez sayesinde doktor unvanını almıştır. Yine yolu Suriye'ye düşen Laoust, Halep'teki **Délégation du Haut-Commissariat**'nın basın servisinin başına geçmiştir. Kısa süren bu görevden sonra daha önce öğrencisi olduğu **İnstitut français de Damas**'da 26 yıl boyunca müdürlük görevini üstlenmiştir. 1946'dan itibaren Lyon şehrinin **Faculté des Lettres** üniversitesinin Arap dili ve medeniyeti bölüm başkanlığını yapmıştır. On yıl sonra **Collège de France**'da Massignon'nun kurmuş olduğu İslâm sosyoloji derslerinin başına getirilmiştir. Yine daha öncesinde hocası Massignon'nun da yöneticiliğini yaptığı **Revue des Études Islamiques** dergisinin müdürü olmuştur. Son olarak 1975 yılına yani emekliliğine kadar **agrégation d'arabe**'ın (Arapça ders verebilmek için tanınan diploma) jüri başkanı görevini üstlenmiştir. 12 Kasım 1983'te Fransa'nın Rognes şehrinde vefat etmiştir.[48]

Laoust, Mısır'da oluşan Selefî hareketleri iyice anlamak için Hanbelî mezhebi ile yakından ilgilenmiştir özellikle de İbn Teymiyye üzerine yoğun araştırmalar gerçekleştirmiştir. Çalışmalarını daha çok İbn Teymiyye üzerine yoğunlaştırdığını söylemiş olsak da kariyerinin ilerleyen kısmında farklı İslâm âlimlerini de araştırmıştır. Bunlar arasında Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Mâverdî, Gazzâlî, İbn Tûmert, Muvaffakuddin İbn Kudâme, İbnü'l-

[48] Charles Pellat, "Notice sur la vie et les travaux de Henri Laoust, membre de l'Académie", **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 1986, C. 130, no 3, ss. 502-518.

Mutahhar el-Hillî, İbn Kesîr ve İbn Haldûn gibi âlimleri sayabiliriz. Laoust yalnızca Sünnî kelâm ekollerini ele almamıştır, yeri geldiğinde Şiîlik üzerine de maddeler kaleme almıştır. Pek çok sayıda Arapça klasik kaynakları Fransızcaya çevirmiştir. Bu kaynakları çevirmekle yetinmemiştir ayriyeten yorumlamıştır ve kelâm ilmine zengin katkılarda bulunmuştur. Laoust'un bilim insanı kimliği yanı sıra ilmî toplantılar gerçekleştirebilmek adına İslam âlimleri ile Fransız entelektüellerini bir araya getirmeye çaba sarf ettiği de söylenmiştir.[49]

Henri Laoust'un Kelâm alanında yayınlanmış önemli eserleri ve tercümeleri:

- Le califat dans la doctrine de Rasid Rida (Beyrut 1938). El-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ'nın çevirisidir.
- Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya (Kahire 1939)
- Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya (Kahire 1939)
-Le traité de droit public d'Ibn Taimiya (Beyrouth 1948). es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-raʿiyye'nin tercümesidir.
- Le précis de droit d'Ibn Qudama (Beyrouth 1950). el-ʿUmde fi'l-fiḳhi'l-Ḥanbelî'nin çevirisidir.
- Les gouverneurs de Damas sous les mamlouks et les premiers ottomans (Damas 1952). İbn Tolun'un İʿlâmü'l-verâ bimen vülliye nâʾiben mine'l-Etrâk bi-Dımaşḳı'l-kübrâ'sının çevirisidir.
- Histoire des pachas et des cadis de Damas depuis le règne du Sultan Salim (922-1156/1516-1744). Muhammed İbn Cum'a'nın Kitâbü'l-Bâşât ve'l-ḳuḍât'ının tercümesidir (1952).
- La profession de foi d'Ibn Batta (Damas 1958). eş-Şerḥ ve'l-İbâne ʿalâ uṣûli's-sünne ve'd-diyâne'nin tercümesidir.
- Le hanbalisme sous le califat de Bagdad, Paris, Geuthner, 1959.
- Les schismes dans l'Islam (Paris 1962, 1969, 1977)
- La politique de Ghazali (Paris 1970)
- La profession de foi d'Ibn Taymiyya, (Paris, 1986) el-ʿAḳīdetü'l-Vâṣıṭıyye'nin çevirisidir.
- Traité sur la Hisba- Al-hisba fi l-islâm d'Ibn Taymiyya (édition et traduction), Paris, Geuthner, 1994.

[49] Ahmet Kavas, "LAOUST, M. Henri", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. XXVII, s. 102.

1.5.4 Georges Anawati (1905-1994)

Georges Anawati, Suriye kökenli ve Ortodoks Hristiyan sekiz çocuklu bir ailenin altıncısıdır. 6 Haziran 1905'te İskenderiye'de doğmuştur. **Frères des Écoles chrétiennes** Katolik kolejde eğitim gördükten sonra 1921 yılında Katolik olmuştur. 1923'den 1925 yılına kadar üniversite yıllarını Beyrut'un **Saint Joseph** Üniversitesinde geçirdikten sonra kimya mühendislik eğitimini tamamlamak için Fransa'nın Lyon Şehrine gitmiştir, 1928'de mühendislik diplomasını almıştır. Babasının eczacı olması ve özel isteği üzerine Anawati ve kardeşleri tıp alanına yönelmiştir, Anawati mühendislik diplomasını aldıktan sonra İskenderiye'de kardeşleriyle birlikte eczanede çalışmıştır. Bu dönemlerde "büyük Hristiyan bilim insanı" olmak isteyen Anawati, özel deneyler gerçekleştirebilmek için evinin bir odasını kimya laboratuvarına çevirmiştir.[50]

Düşünce ve fikir dünyasında sıkıntı çeken Anawati, tıpkı Louis Gardet gibi Jacques Maritain ve Sertillanges'ın yazılarıyla tanıştıktan sonra bu ıstırabını dizginleyebilmiştir. Yine bu tarihlerde Anawati Doğu kökenini fazlasıyla sorgulamaya başlamıştır. Dolayısıyla Arapça dil bilgisini daha iyi bir seviyeye taşıyabilmek için 1933 yılında Arapça Mısır lise diplomasını kazanmıştır. Arapça bakaloryasını geçtikten sonra 1993 yılın yaz ayında Dominiken tarikatına intisap etme kararı almıştır. Coulbevie ve Amiens Manastırlarında rahiplik görevini yerine getirmiştir ve 1935 yılında **Province Dominicaine de Paris**'de rahiplik yemini etmiştir. Saulchoir teoloji okuluna girdikten sonra 1935-1937 yılları arasında felsefe, 1937-1939 yılları arasında ise teolojiyle ilgilenmiştir. Papaz rütbesini de 16 Temmuz 1939'da almıştır.[51]

Öğrenimini tamamlamak için 1941-1944 yılları arasında Cezayir'e gönderilmiştir. Anawati, Cezayir yıllarında bizzat Müslümanlar ile tanışma fırsatı bulmuştur. Ayrıca bu dönemde Louis Gardet gibi önemli şahsiyetler ile de yakın arkadaşlıklar kurmuştur. Louis Gardet ile arkadaşlığı iki önemli eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur: **Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée** (1948) ve **Mystique musulmane : aspects et tendances** (1961). 1944 yılında Anawati, Kahire'de kurmuş olduğu Dominik manastırına yerleşmek için Kahire'ye dönmüştür. 1953'te **Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (IDEO)** enstitüsü kurulmuştur. Enstitünün kurulduğu dönemde, Kahire şehri çeşitli düşüncelere sahip entelektüelleri barındırmaktaydı; Mısırlı entelektüellerin,

[50] Catherine Mayeur-Jaouen, "Pérennès Jean-Jacques, Georges Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, Cerf, Histoire à vif, 2008, 361 p.", **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,** Aralık 2010, (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/remmm/6355, 15 Temmuz 2021.
[51] Ömer Faruk Harman, "Anawatı, Georges Chehata", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 2016, C. EK-1, s. 94.

modernist ulemanın ve Taha Hüseyin gibi reformistlerin, entelektüel anlamda boy gösterdiği bir dönemdi. Anawati'nin Mısır'da neşrettiği dergilerin ve araştırmaların bu döneme denk geldiğini hatırlatmakta yarar vardır. Anawati'nin ilgilendiği konular arasında İbn Sina'nın metafiziği ilk sıradadır. İbn Sînâ'nın metafiziği ile Saint Thomas d'Aquin'in düşüncesi arasındakı ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışmıştır.

1950'lerin sonuna doğru Anawati'nin uluslararası ünü dünyanın her bir ucuna davet edilmesini sağlamıştır. Hatta Anawati'nin bu yolculukları kısıtlanmak istenmişse de 1963 yılında İtalya'ya gidebilmiştir. Anawati, II. Vatikan Konsili'nin ikinci oturumunda yer almıştır. Söz konusu konsil'de yalnızca Doğu kiliselerin uzman danışmanı olarak görev alsa da İtalya'da ikamet ettiği 18 ay boyunca İslâm-Hristiyan diyaloğun ilerlemesine azımsanmayacak derecede katkı sağlamıştır. 28 Ocak 1994 tarihinde Kahire Dominiken Manastırı'nda vefat etmiştir.[52] Anawati'nin mirası IDEO, kütüphane veya bibliyografyası ile sınırlandırılmamalıdır.

Georges Anawati'nin kelâm alanında yayınlanmış eserleri:

-Introduction à la théologie musulmane : Essai de théologie comparée, par Louis Gardet et Georges Chehata Anawati, Librairie philosophique J. Vrin, Études de philosophie médiévale, 1948, réédition 1981.

-Essai de Bibliographie avicennienne, Direction culturelle de la Ligue arabe, Dar Al-Maaref, Le Caire, 1950.

-Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane, par Georges Anawati et Louis Gardet, Librairie philosophique J. Vrin, Études musulmanes, 1967.

-Mystique musulmane : Aspects et tendances, expériences et techniques, par Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, Librairie philosophique J. Vrin, Études musulmanes, 1976. Recension [archive].

-Avicenne, La métaphysique du Shifa', édité et traduit par Georges Anawati, Librairie philosophique J. Vrin, Études musulmanes

-Études de philosophie musulmane, Librairie philosophique J. Vrin, Études musulmanes, 1999.

-Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines, Euntes Docete, XXII, 1969.

[52] Catherine Mayeur-Jaouen, "Pérennès Jean-Jacques, Georges Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, Cerf, Histoire à vif, 2008, 361 p.", **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,** Aralık 2010, (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/remmm/6355, 15 Temmuz 2021.

-Islam et christianisme. La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Âge, MIDEO, no 20, 1991, p. 233-299.

-Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain (München 1982, Maurice Borrmans ile birlikte)

1.5.5 Georges Vajda (1908-1981)

Georges Vajda 1908 yılında Budapeşte'de doğmuştur. Yüksek öğrenimine Budapeşte'deki Ignaz Goldziher'in yönettiği Haham Ruhban Okulu'nda başlamıştır. Talmud bilgini Ludwig Blau ve Fransız oryantalist Bernát Heller tarafından eğitim görmüştür. Ayrıca Budapeşte Üniversitesi'nde Türkolog Julius Németh'in derslerini de takip etmiştir, ancak Macar üniversitelerinde uygulanan **numerus clausus** yasalar gereği 1928'de Paris'e taşınmıştır. Söz konusu yasa, Üniversiteye kabul edilen araştırmacı ve görevli sayısını sınırlandırmıştır, Georges Vajda bu sınırlandırmaya maruz kalarak Macaristan'ı terk etmiştir. Paris'te Faculté **de lettres** edebiyat fakültesine yazılmıştır. Fransa Yahûdi Ruhban Okulu'nda Maurice Liber'den Yahûdi tarihi dersleri almıştır. Sorbonne'da sürdürdüğü Yunanca ve Latince öğrenimi yanı sıra **École nationale des langues orientales vivantes'**da Türkçe ve Farsça dil kurslarına da katılmıştır. **École Pratique des Hautes Etudes**'de Maurice Gaudefroy-Demombynes ve Louis Massignon tarafından işlenen "İslam Medeniyeti" dersini almıştır. 1931 yılında ise Fransız vatandaşlığına girmeye hak kazanmıştır. Louis Massignon'dan sayısız ders almıştır ve ondan çok etkilenmiştir, Louis Massignon en önemli hocalarından birisidir. 1933 yılında, daha henüz 25 yaşında iken Doğu dillerine ve İbranice'ye hakim olması hasebiyle **Revue des études juives** dergisinin yayın kurulunda yer almıştır. 1935'te **École Pratique des Hautes Etudes**'de öğretim görevlisi olarak atanmıştır. 1936'da **Séminaire israélite de France**'da İncil çalışmaları ve Yahûdi teoloji profesörü olarak atanmış ve bu görevi 1960'a kadar sürdürmüştür. 1937'de Doğu dilleri bölümünü kurması için **Institut de recherche et d'histoire des textes** Enstitüsü'ne çağrılmıştır. Ayrıca **Bibliothèque nationale de France** Fransa Ulusal Kütüphanesi'nde arşivci olarak çalışmıştır.[53] 1940-1944 yılları arasında Almanların Fransa'yı işgal etmesi hasebiyle Vajda gizlenmek zorunda kalmıştır ve gizli bir şekilde derslerini vermeye devam etmiştir. Yahûdilik üzerine kaleme aldığı makaleler ile **Encyclopédie de l'Islam'**ın (1960-2004) ikinci baskısına katılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden 1980 yılına kadar **REJ**'i (**Revue des Etudes Juives**) yönetmiştir ve Fransa'da ilk Yahûdi araştırma okulunun oluşmasını sağlayan kişi olmuştur.

[53] Akadem, "Georges Vajda (1908-1981)", (Çevrimiçi) https://akademimg.akadem.org//Medias/Documents/doc1_vajdadef.pdf , 16 Temmuz 2021.

1970'de Sorbonne'da profesörlük görevini yerine getirmiştir ve 1979'da emekli olmuştur. 7 Ekim 1981'de Paris'te vefat etmiştir.

Yahûdi olduğunu gizlemeyen Georges Vajda, ilmî hayatında önceliği Yahûdilik üzerine gerçekleştirebilecek araştırmalara vermiştir. Dolayısıyla Yahûdi düşüncesi, felsefesi ve tarihi üzerine pek çok makale kaleme almıştır. Bunun yanı sıra İslâm düşüncesine de çok önem vermiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve Silefî gibi şahısları araştırmıştır aynı zamanda Sünnî ve Şiî düşünce ekollerini analiz etmiştir. Paul Fenton, Georges Vajda'nın en çok tercih ettiği araştırma konularını üç K ile tanımlamıştır: kelâm, kabala (yahudi mistisizmi) ve Karâîlilik. Vajda birçok araştırmasında İslâm teolojisiyle Yahûdi teolojisini karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmalar sonucunda Vajda, İslâm kaynaklarında antisemitik ifadelerin mevcut olduğunu iddia etmiştir.[54]

Georges Vajda'nın Kelâm alanında yayınlanmış önemli eserleri:

- İntroduction à la pensée juive du moyen âge (Paris 1947)
- La théologie ascetique de Bahya Ibn Paquda (Paris 1947)
-Repertoire des catalogues et inventaires des manuscrits arabes (Paris 1949, Madeleine Durantet ile birlikte)
- Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale (Paris 1953)
- Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (Paris 1956)
- Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annotateur d'Al Ghazali (Paris 1960)
- Le dictionnaire des autorités (Mu'ğam aš-Šuyūḫ) de 'Abd al-Mu'min ad-Dimyātī (Paris 1962) Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'nin Muʿcemü'ş-şüyûḫ adlı eserinin neşridir.
- La transmission du savoir en Islam: vii-xviiie siècles (Vajda'nın İslâmî konularla alâkalı makalelerinin Nicole Cottart tarafından neşridir; London 1983)
- Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique (Vajda'nın Ortaçağ İslâm dünyasına ait kelâm ve felsefeyle ilgili makalelerinin D. Gimaret, M. Hayoun ve J. Joliuet tarafından yapılmış neşridir; London 1986)

1.5.6 Roger Arnaldez (1911-2006)

Roger Arnaldez 1911 yılında Paris'te doğmuştur. Arnaldez lise eğitimini **Lycée Louis Le Grand**'da tamamlamıştır. Lise yıllarında öğretmeni Marcel Bernès kendisini felsefe ile

[54] Aydın Topaloğlu, " VAJDA, Georges ", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, C. 42, s. 453.

tanıştırmıştır. Gabriel Marcel ve Dominiken Peder Dehaut sayesinde Thomizm düşüncesi ve İbranice ile tanışmıştır. Ayrıca Piskopos Dies kendisini İskenderiyeli Philon'u araştırmaya teşvik etmiştir.[55] Bunun neticesinde dînî meseleler ilgisini çekmeye başlamıştır. Felsefe profesörü olduktan sonra Louis Massignon ile tanışmıştır. Kendi deyimiyle Massignon kendisi için çok değerli bir rehber olmuştur. İlk önce **Lycée de Mont-de-Marsan**'da (1937-1938), ardından Kahire'deki **Lycée Français**'de (1938-1939) felsefe profesörü olmuştur. İkinci dünya savaşı esnasında birkaç yıl Almanya'da tutuklu kalmıştır. Bu esnada değerli hocalardan Arapça eğitimi almış ve Gaston Wiet ile Arapça bilgisini derinleştirmiştir. Sonrasında Kahire'deki Fransız büyükelçiliğinde kültür ataşesi olmuştur (1948-1950). Yine bu dönemde Tâhâ Hüseyin, Arnaldez'in projelerine ilgi duymuş ve İbn Hazm'ı çalışmasını tavsiye etmiştir. Tâhâ Hüseyin eğitim bakanı olduktan sonra Arnaldez'e Heliopolis Üniversitesi'nde felsefe profesörlük görevi vermiştir (1950-1955). Fransa'ya döndüğünde, Lévi-Provençal kendisini Bordeaux'daki Edebiyat Fakültesi'ne tayin etmiştir. Ardından **College de France**'a atanan Henri Laoust, kendisinin yerine geçmesini önermiştir. Lyon Üniversitesi'nde İslâm Felsefesi ve Medeniyeti dersleri vermiştir (1956-1968). Akademik kariyerinin son bölümünde **Université de Paris-IV Sorbonne**'da İslâm felsefesi ve İslamoloji dersleri vermiştir (1969-1978). Arnaldez kariyeri boyunca yurt dışında çeşitli görevleri yerine getirmiş ve çok sayıda uluslararası kongrelere katılmıştır. Bu sayede çeşitli Müslüman devletlerin âlimleriyle de ilişkiler kurabilmiştir.

Roger Arnaldez'in Kelâm alanında yayınlanmış önemli eserleri ve tercümeleri:

-Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordou: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1956.
-Hallâj ou la religion de la croix,Paris, Plon la recherche de l'absolu, 1963.
- La cité inique, recit philosophique. Muhammed Kâmil Hüseyin'in Ḳarye ẓâlime adlı eserinin çevirisidir (Paris 1973).
-Mahomet ou la prédication prophétique, 2e édition entièrement refondue, Paris, Seghers, 1975.
-Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam, Paris, Desclée, 1980.
-Le Coran: Guide de lecture,Paris, Desclée de Brouwer, 1983.
- Aspects de la pensée musulmane, 1987.

[55] Tahsin Görgün, " Arnaldez, Roger ", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İsatnbul, 2016, C. Ek-1, s. 114.

- Le petit livre du salut, İbn Miskeveyh'in el-Fevzü'l-aṣġar adlı eserinin tercümesidir, 1987.
-L'Islam, Paris, Desclée - Novalis, 1988.
-Jésus dans la pensée musulmane, Paris, Desclée, 1988.
-Réflexions chrétiennes sur les mystiques musulmans, 1989.
-Trois messagers pour un seul Dieu, Paris, Albin Michel, 1991.
-À la croisée des trois monothéismes, Paris, Albin Michel, 1993.
-Averroès, Paris, Balland, 1998.
-Révolte contre Jéhovah. Essai sur l'originalité de la Révélation chrétienne, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
-Chesterton, un penseur pour notre temps, Paris, Éditions de Paris, 2001.
-L'homme selon le Coran, Paris, Hachette Littératures, 2002.
- Fakhr al-Din Al Razi, Commentateur du Coran et Philosophe, 2002.
- Les religions face à l'oecuménisme, 2003.
-Les sciences coraniques : grammaire, droit, théologie et mystique, Paris, Vrin, impr. 2005

1.5.7 Charles Pellat (1914-1992)

Charles Pellat 1914'te Cezayir'de doğmuş, ailesiyle birlikte 1924 yılında Fas'a taşınmıştır. Orta okul ve lise eğitimini babasının demiryolları bölge başkanı olarak atandığı Kazablanka şehrinde tamamlamıştır. Sonrasında Arapça ve Berberîce öğrenimine devam etmiştir. Aynı zamanda Kazablanka lisesinde ders vermeye başlamıştır. 1935 yılında askerlik görevini yerine getirmesi için Cezayir'e gönderilmiştir. Yine aynı dönemde Cezayir'de Müslüman İşleri memuru olmuştur (1935-1939). Bu görev kendisi için çok faydalı olmuştur, nitekim lokal insanlarla konuşarak Arapça ve Berberî dil bilgisini iyice geliştirmesine vesile olmuştur. Ancak Berberî diline hakim olmak, fazlasıyla iş imkanı sunmadığı için Louis Massignon'nun da teşvikiyle Arpaça'ya yoğunlaşmıştır ve 1946'da Arapça eğitimini başarıyla tamamlamıştır. Charles Pellat ilk olarak 1947'de **Lycée Louis-le-Grand** lisesinde, daha sonra 1951'den 1956'ya kadar **École nationale des langues orientales vivantes** okulunda ve son olarak 1956'dan 1978'e emekli olana kadar Sorbonne'da İslâm araştırmaları bölümünün müdürü olarak ders vermiştir. 1950 yılında "Basra çevresi ve Câhiz'in eğitimi" başlıklı doktora tezini başarıyla savunarak doktor unvanı almıştır. **Encyclopédie de l'Islam** dergisinde 250'den fazla madde yayınlamıştır, 1956 yılından vefatına kadar da söz konusu

derginin Fransızca redaksiyon bölümünün yöneticisi olmuştur.[56] Charles Pellat **Hamdard Islamicus** ve **Encyclopédie de l'Islam** gibi çeşitli dergilerin yayın kurullarında yer almıştır. Arap dili ve tarihi hakkında pek çok makale kaleme almıştır hatta Arapça aylık bir dergi de çıkarmıştır. Pellat'ın asıl ilgilendiği İslâm âlimi hiç şüphesiz Câhiz'dir, bu kişisel ilgisi "**l'homme de Djâhiz**" (Câhiz'in adamı) lakabıyla anılmasına neden olmuştur.[57] Hatıraları 2007 yılında **Abencérage** kitabevi tarafından **Une Vie d'arabisant** başlığı altında yayınlanmıştır.

Charles Pellat'ın Kelâm alanında yayınlanmış önemli eserleri:

- Livre des avares, 1951. Kitâbü'l-Buḫalâʾ'nın tercümesidir.
- Le milieu basrien et la formation de Ǧāhiz (Paris 1953; doktora tezi)
- Le livre de la couronne: Kitāb at-tāǧ (fī aḫlāq al-mulūk) par al-Jāḥiẓ. Paris:, 1954. et-Tâc ve Aḫlâḳu'l-mülûk eserinin tercümesidir.
- Le Kitāb at-tarbīʿ wa-t-tadwīr de Ǧāḥiẓ par al-Jāḥiẓ, 1955.
- İbn Şüheyd el-Endelüsî ḥayâtühû ve âṯâruh (Amman 1965)
- Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, 7e-15e s. (Londra 1976)
-Gahiz à Bagdad et Samarra (1952), ss. 47-67. (Bağdad ve Samara'da Câhiz)
- Christologie Ǧāḥiẓienne. Studia Islamica, 1970, ss. 219-232. (Câhiz'in Kristolojisi)
- Gahiziana III, Essai d'inventaire de l'œuvre gahizienne (1956), ss. 147-80. (Câhiz'in eserleri üzerine deneme)
- Le culte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l'hégire. (1956): 53-66. (Hicrî 3. Asırda Muâviye kültü)
-Les esclaves-chanteuses de Ǧāḥiẓ. Arabica, 1963, ss. 121-147. (Câhiz'in köle-şarkıcıları)
-Pellat, Charles. L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ. Studia Islamica, 1961, ss. 23-52. (Câhiz'in doktrininde imâmet meselesi).
- Al-Ǧāḥiẓ, les nations civilisées et les croyances religieuses (1967)
- Une Risala de Ǧāḥiẓ sur le snobisme et l'orgueil (1967)
- Mas'ûdî et l'Imâmisme (1970)

[56] François Pouillon, **Dictionnaire des orientalistes de langue française**, Karthala Editions, 2008,s. 788.
[57] Kemal Çiçek, " PELLAT, Charles", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, C. XXXIV, ss. 223-224.

1.5.8 Michel Allard (1924-1976)

Michel Allard 1924 yılında Fransa'nın Brest şehrinde dünyaya gelmiştir. Hayatı ve çocukluğu hakkında fazla bilgiye sahip olmasak da babasının deniz subayı olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra Michel Allard'ın bir Cizvit kolejinde eğitim aldığı da bilinmektedir. Gençliğinde babası gibi deniz subayı olmak istemişse de lise yıllarının sonunda manevi bir inzivanın ardından, Tanrı tarafından başka bir mesleğe çağrıldığı hissine girmiştir ve Doğu'ya gitme fikri ile İsa Cemiyeti'ne girmiştir. Dört yıllık manevi ve edebi eğitimin ardından 1946 yılında Lübnan'da Bikfaya Dil Okulu'nda Arap dili ve edebiyatı okumaya başlamıştır. İhtisasına Sorbonne'da devam ettikten sonra **Le problème des attributs divins chez Al-Ash'ari et ses premiers disciples (1965)** adlı teziyle doktor olmuştur. Bir başka önemli çalışması ise Cizvit Peder Maurice Bouyges'in **Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazâlî (1959)** başlıklı el yazmasını geliştirmesi ve yayınlaması olmuştur. 1946'dan 1976 yılına kadar Beyrut'un Saint-Joseph Üniversitesinde ders vermiştir. Cüveynî'nin birkaç metnini Fransızcaya çevirmiştir ve söz konusu metinler hakkında bir mukaddime kaleme almıştır. Michel Allard çalışmalarında özellikle Eş'arî ekolüne ve Gazâlî'ye önemli yer ayırmıştır, İslâm felsefesine de merak sarmıştır. Çeşitli dergilerde makaleler yayınlamıştır, bir süre editörlüğünü yaptığı **Travaux et Jours** dergisinde de ciddi yayınları bulunmaktadır. 1963'te Saint Joseph Üniversitesinin Doğu Edebiyatı Enstitüsü'nün müdürü olmuştur ve ölümüne kadar bu görevi üstlenmiştir. Dramatik bir şekilde, Lübnan'ın iç savaşı esnasında bir bombardıman sonrasında 1976 yılında vefat etmiştir.[58]

Michel Allard'ın Kelâm alanında yayınlanmış eserleri:

-Les Noms divins dans la pensée musulmane (1975)

-L'Epître de Kindī sur les définitions (1972)

-Un pamphlet contre Al-Ašąarī (1970)

-"Textes apologétiques de Ǧuwainī" (1968) de ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh Imām al-Ḥaramayn al- Ǧuwaynī avec Michel Allard.

-Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš ʿArī et de ses premiers grands disciples (1965)

-"Epître sur l'Unité et la Trinité, traité sur l'Intellect, fragment sur l'Âme. Texte arabe édité, traduit et anoté par M, Allard,... et G. Troupeau" (1962) de Muhyī d Dīn al Agami al Iṣfahānī avec Michel Allard.

[58] NDJ, " Le Père Michel Allard (1924-1976)",(Çevrimiçi) http://www.ndj.edu.lb/old/jesuites/michelallard-1924-1976.html, 16 Temmuz 2021.

-En quoi consiste l'opposition faite à Al-Ashʿari par ses contemporains hanbalites ? (1960)

-"Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazālī (Algazel), édité et mis à jour par Michel Allard" (1959) de Maurice Bouyges avec Michel Allard.

-Le Rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la Création (1952)

-Les Chrétiens à Baġdād, 1962.

1.5.9 Daniel Gimaret (D:1933)

Daniel Gimaret 11 Haziran 1933 tarihinde Fransa'nın Saint-Didier-sur-Chalaronne şehrinde doğmuştur. 1955 yılında **École normale supérieure'**e girdikten üç yıl sonra öğretmenlik sınavı kazanmıştır. 1960 yılında fasih Arapça diplomasını **École Nationale des Langues Orientales Vivantes**'dan mezun olarak elde etmiştir. Nihayet 1979 yılında Edebiyat alanında doktor unvanını kazanmıştır. Gimaret'nin profesyonel hayatını kısaca özetleyecek olursak, 1962'den 1965 yılına kadar Ronsard ve Fransız-Lübnan liselerinde öğretmenlik yapmıştır. 1966'dan 1973 yılına kadar **CNRS**'de (Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi) araştırmacı olmuştur. **Société Asiatique**'in onursal başkanı olmuştur, **La Société Ernest-Renan** ve **Association française pour l'Étude du Monde arabe et musulman** derneklerine üye olmuştur. 1973 ile 1998 yılları arasında **École pratique des Hautes Études**'de müdürlük görevini yerine getirmiştir.

Gimaret, zikrettiğimiz görevler dışında çeşitli ilmî dergilerde editörlük yapmıştır. **Journal asiatique'**de redaktör, **Bulletin critique des Annales islamologiques** dergisinde ise redaksiyon sorumlusu olmuştur. **Encyclopaedia Iranica** ve **Encyclopédie de l'Islam** gibi dergilerde de ilmî katkılarda bulunmuştur.[59]

Daniel Gimaret'in kelâm alanında yayınlanmış önemli eserleri:

- Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane (in Journal asiatique), 1969.
- Le Livre de Bilawhar et Bûdâsf selon la version arabe ismaélienne (Giriş et tercüme), 1971.
- Kitâb Bilawhar wa Bûdâsf (édition critique), 1972.
- Matériaux pour une bibliographie des Gubbâ'î, (in Journal asiatique), 1976.
- L'Épître des définitions attribuée à Kindî (in Al-Kindî, cinq Épîtres), 1976.

[59] EPHE, "Daniel Gimaret",(Çevrimiçi) https://prosopo.ephe.psl.eu/daniel-gimaret, 14 Temmuz 2021.

- Les Usûl al-hamsa du qâbî ‘Abd al-Gabbâr et leurs commentaires (in Annales islamologiques), 1979.
- Théories de l’acte humain en théologie musulmane (doktora tezi), 1980.
- Abû Muhammad b. Mattawayh. Kitâb al-Majmû ‘fi l-Muhît bi-l-Taklîf, II (édition critique en collaboration avec J.-J. Houben), 1981.
- Bibliographie d’Ash‘arî : un réexamen (in Journal asiatique), 1985.
- Shahrastani. Livre des religions et des sectes, I (G. Monnot ile beraber kaleme aldığı açıklamalı çeviri), 1986.
- Abû Bakr b. Fûrak. Mugarrad maqâlât al-Ash‘arî (édition), 1987.
- Les noms divins en Islam, 1988.
- La doctrine d’al-Ash‘arî, 1990.
- Une lecture mu‘tazilite du Coran. Le Tafsîr d’Abû ‘Alî al-Djubbâ’î (m. 303/915), partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, 1994.
- Dieu à l’image de l’homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens, 1997.
- Abu bakr b. Furak, Muskil al-hadit aw ta’wil al-ahbar al-mutasabiha, 2003.
- Abu Muhammad b. Mattawayh, al-Tadkira fi ahkam al-gawahir wa l-a’rad, 2009.

1.6 Günümüzde Oryantalizmin Durumu

Bu dönemde sosyal bilimlerin gelişip uzmanlık alanlarının çoğalması, oryantalizmi sıkıntılı bir konuma itmiştir. Günümüz oryantalistlerinin gündem ve toplum tartışmalarına katılımları entelektüel münazaralara katılımlarına nazaran çok daha fazlalaşmıştır, şartlar bunu gerektirmiştir.

Üç olay günümüz oryantalizmini derinden etkilemiştir. 1979 yılında gerçekleşen İran devrimi, Afganistan'ın Sovyet güçler tarafından işgal edilmesi ve Edward Saïd'in meşhur eseri. Bu olaylardan sonra Müslüman camiada iki tavır sergilenmiştir. İlk tavır, Müslüman entelektüellerin Batı entelektüellerden daha üstün olduğunu savunmak olmuştur. İkinci tavır ise bütün siyâsî modelleri reddederek (laik milliyetçilik, devrimci komünizm, sosyalizm) gerçek İslâm'a, siyâsî İslâm'a dönme ideolojisini savunmak olmuştur. Bu duruşu sergileyenler şu altı hususun üzerinde durmuşlardır. 1- Batı'nın ve Müslüman Orta Doğu'nun ideolojileri (bu ideoloji Marksizm olsa dahi), birbirine zıttır ve bağdaşamazlar. 2- Orta Doğu toplumlarının özgürlük seviyeleri, demokrasi, laiklik, kadın özgürlüğü gibi Batı'ya ait kriterlerle ölçülmemelidir. 3- Yine aynı şekilde Orta Doğu Müslüman toplumları, Batı'nın

sosyal bilimleri gibi epistemolojik aletlerle analiz edilemez. 4- Müslüman toplumlarının ana temeli dindir, batı toplumlarında olduğu gibi her şey ekonomi etrafında dönmemelidir. 5- Müslüman toplumlarının dirilişi yalnızca İslâm ile gerçekleşecektir, başka bir tâbirle "İslâm dışında selâmet yoktur". 6- "İslâm'a geri dönüş" ideolojisini savunan siyâsî akımlar Batı'nın iddia etmiş olduğu gibi gerici veya mürteci gruplar değillerdir, aksine Batı'nın kültürel egemenliğine direnen ilerici hareketlerdir.[60]

1979 sonrası Fransız oryantalistlerin önemli bir kısmı, gençlik yıllarında aşırı sol partinin fikirlerinden etkilenmiştir. Ergenlikten çıktıkları andan itibaren ve olgunluk kazandıklarında sol partiye aşırı muhalif partinin fikirlerini desteklemeye başlamışlardır. Örnek olarak Gilles Kepel gösterilebilir, gençliğinde siyâsî sol partiyi destekleyen Kepel ilerleyen zamanda Fransız okullarında baş örtüsünün yasaklanması için çaba sarf etmiş ve bu yasayı desteklemiştir.[61]

Bu dönemde Afgan İslamcı hareketlere sempati duyan Olivier Roy'un kaleme almış olduğu eser de dikkat çekmiştir. İslamcılığa farklı yaklaşan bir diğer isim de François Burgat'dır. Burgat'ya göre İslamcılık, bir kimlik savaşıdır. Sömürgeciliğe son verildikten sonra, bağımsızlıkların başlaması, devletlerin küçük uluslar haline ayrılmasıyla birlikte insanlar boşluğa düşerek bir kimlik arayışına girmişlerdir. İslamcılık, bu kimlik arayışında en doğal cevap olmuştur. Bu dönemin oryantalistleri çalışmalarına İran İhtilalinden sonra hız vermişlerdir. Nitekim bu yıllarda Batı ülkelerinin en mühim meseleleri arasında "Batı düşmanı, İslamcılık" meselesi boy göstermiştir.

1979 sonrası oryantalistlerini, ilk oryantalistlerinden ayıran üç önemli nokta vardır. Bunlardan birincisi, 1979 sonrası oryantalistlerin büyük çoğunluğu siyaset bilimleri veya sosyal siyaset disiplinlerinde yer almışlardır. İlk oryantalistler ise araştırmalarını daha çok tarih, etnoloji ve filoloji gibi disiplinlerde gerçekleştirmişlerdir. 1979 sonrası oryantalistlerin araştırmaları genel olarak, gündemin önemli kısmını kapsayan "radikal İslamcı hareketler" üzerine gerçekleşmiştir. Bir noktayı da hatırlatmakta fayda vardır, 1968 sonrası dönemde Fransa'daki akademik dünya ve akademisyenlerin sosyal statüsü ve doğal olarak maaşları da ciddi bir düşüşe maruz kalmıştır. Dolayısıyla yeni nesil akademisyenlerin ek gelir kaynakları aramaları şiddetle teşvik edilmiştir.

[60] Gilbert Achcar, "L'orientalisme À Rebours : De Certaines Tendances De L'orientalisme Français Après 1979", ***Mouvements*** **2** (2008): s. 130.
[61] **A.e.**, s. 136.

Yeni nesil oryantalistlerin büyük bir kısmı Dışişleri ve Savunma kurumlarında danışmanlık görevini üstlenmişlerdir, bunu yalnızca Fransa devleti için gerçekleştirmemişlerdir başka devletler için de hizmetlerde bulunmuşlardır. Aynı şekilde yeni nesil oryantalistlerin bir diğer özelliklerinden birisi de medyatik olmalarıdır, kitaplarını, yazılarını daha fazla satabilmek adına çeşitli medya gruplarına başvurmaktadırlar.[62] Başka bir ifadeyle, önemli medya şirketlerine davet edilebilmek için bazıları fikir ve görüşlerini bu medyaların fikir ve görüşlerinin hizasına çekmiştir, onları hoşnut bırakacak ifadeler sarf etmeye özen göstermişledir. Reklamdan faydalanabilmek, ekonomik avantajlar elde etmek ve ek iş sahibi olabilmek için fikir ve görüşlerini tekrardan gözden geçirmiş olabilecekleri de doğal olarak güçlü bir olasılıktır. Şüphesiz ki yeni nesil oryantalistler arasında fikirlerine sadık kalan ve ekonomik faktörlere takılmayanlar da bulunmaktadır.

1979 sonrası oryantalistlerin düşüncelerini karmakarışık eden önemli bir olay da Michel Seurat'nın[63], "İslamcı Cihad" (**Jihad İslamique Hezbollah**) hareketi tarafından kaçırılmasıdır. Seurat tutuklu kalması sonucunda hastalığı ağırlaşmış ve vefat etmiştir. Bu grup, İran'ın çıkarları için eylemlerde bulunan, Hizbullah'a bağlı bir hareket olduğu söylenmiştir. Bu olaydan sonra yeni nesil oryantalistlerin, İran imajı karanlıklara bürünmüştür ve dolayısıyla İslamcılık hakkındaki yaklaşımlarını da değiştirmiştir. İslamcılığa karşı iyimser yaklaşanların görüşlerini de etkilemiştir. İslamcılığın modern dünya ile uyumlu olmadığı görüşü yayılmaya başlamıştır, İslamcılığa alternatif olarak "Laik İslâm" projesi sunulmuştur. Sunulan bu proje ılımlı, seküler İslâm'ı desteklemiştir.[64]

Modern oryantalizmin ilgilenmeye mecbur kaldığı bir diğer mesele de Avrupa'da milyonlar halinde yaşayan Müslüman halktır. Dolayısıyla bu dönemin oryantalizminin özelliklerinden birisi de gazeteciliktir. Nitekim bu dönemde bir gazetecinin ifadeleri ile bir şarkiyatçının ifadeleri arasında büyük bir fark bulunmamaktadır.[65] Kısaca özetlemek gerekirse 1979 öncesi oryantalistler bilime, bilimsel verilere daha çok odaklı iken yeni nesil oryantalistler medyaların da etkisiyle konulara daha çok yüzeysel yaklaşmışlardır, hatta hâkim olmadıkları konular hakkında söz sahibi olabilmişlerdir. İlk oryantalistler İslâm'ın ana kaynaklarına bizzat başvururken yeni nesil oryantalistler bu eserlerin tercümelerine bile nadir

[62] **A.e.**, s. 132-133.
[63] Michel Seurat, 14 Ağustos 1947'de Tunus'ta doğdu, Hizbullah tarafından kaçırılmasıyla ağırlaşan bir hastalık sonucu 1986'da Beyrut'ta vefat etmiştir. Sosyolog olan Seurat **CNRS**'de (Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi) araştırmacı olarak görev almıştır. Suriye ve Orta Doğu meseleleri hakkında uzmandır.
[64] **A.e.**, s. 140.
[65] Ahmet Kavas, "Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları, Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002", **DİB Yayınları**, Adapazarı, 2003, s.114.

sayıda başvurmuşlardır, yeni nesil oryantalistler fikirlerini daha çok ön kabuller üzerine temellendirmişlerdir.

1.7 Fransız Oryantalizminin Kurumları

1.7.1 Collège de France

Kolejin kurulduğu dönemde Paris Üniversitesi eğitim sistemini tekelinde tutmaktaydı, eğitimin egemenliği Paris üniversitenin elindeydi. Geleneğine çok bağlı olan Paris Üniversitesi, yeniliklere ve yeni eğitim sistemlerine pek açık değildi. Paris Üniversitesi kendi bünyesinde barındırdığı İlahiyat, Hukuk, Tıp ve Sanat fakülteleriyle, ilmin ve bilginin bütün faydalı ve meşru yönlerini tamamen işlediğini kabul etmekteydi. Üniversitede kullanılan tek dil Latince idi. Paris Üniversitesi içine kapalı ve tek tip düşünceye sahipti. Genellikle tartışmaların bol olduğu ancak yeni bilgilere yer verilmediği bir merkezdi. Ancak bu dönemde yeni düşünce tarzı olan Rönesans düşüncesi Avrupa'da yayılmaktaydı. Bu akım ile insanlar yeniliklere, yeni düşüncelere merak sarmaktaydı. Matbaanın sayesinde yayılmaya başlayan antik şaheserlerde bulunan zenginlikler, bu akımın bazı öncü şahsiyetleri tarafından aktarılmaktaydı. Eserlerin göz ardı edilmesine ve görmezden gelinmesine sitem etmekteydiler. Yetenekli ve bilgili âlimler ve ustalardan bu eserleri açıklamaları ve yorumlamaları istenilmekteydi.

İşte bu dönemde Paris Üniversite'sinde işlenmeyen derslerin verilmesi için I. François, Guillaume Budé'nin teşvikiyle 1530 yılında **Collège de France'**ı kurmuştur. Aynı yıl içerisinde altı kraliyet hocası belirlenmiştir, iki hoca Grekçeye, üç hoca İbraniceye ve bir hoca da matematiğe atanmıştır. Daha sonra 1534'de Latin belagati için bir hoca eklenmiştir. **Collège de France**'a Doğu dilleri 1538-1543 yılları arasında dahil edilmiştir, Arapça ise özellikle Arnoul de L'isle ile 1587-1613 yılları arasında kolejde yer edinmiştir. Yeni dillerin öğrenimiyle birlikte ilk kaynaklara ulaşılmıştır, bu sayede düşünce ve fikir dünyası genişleyerek özgürleşmiştir. **Collège de France** da bu hedefle meydana gelmiştir, geleneksel eğitim sisteminden kurtularak yeni düşüncelere, yeni dillere ulaşmayı hedeflemiştir. Bu hedefe ulaşabilmek için kraliyet hocaları farklı farklı eğitim metotları kullanmışlardır.

Böylelikle kurumun sloganı **Docet omnia**, yani "her şeyi öğreten her şeyin eğitimini veren" olmuştur. Kolej bütün alanlara ve her türlü bilime önem vermiştir.[66]

Günümüzde **Collège de France** büyük bir araştırma merkezidir. Collège de France'da derslere katılmak için hiçbir şart bulunmamaktadır, dersler herkese açıktır ve ücretsizdir.

1.7.2 Institut de France

Fransa Enstitüsü 1795 yılında kurulmuş bir kurumdur. Bünyesinde devletin en seçkin edebiyatçı, sanatçı ve bilim insanlarını barındırmıştır. Bilim insanlarını bir araya getiren enstitü, bilimi ve sanatları mükemmelleştirmek, bağımsız düşünceyi geliştirmek ve kamu yetkililerine tavsiyelerde bulunmayı hedeflemiştir. Bundan dolayı kendisine "bilginler meclisi" (**Parlement de savants**) lakabı da verilmiştir.[67]

Enstitüye bağlı beş akademi bulunmaktadır, Fransız Akademisi (**l'Académie française**), Edebiyat Akademisi (**l'Académie des inscriptions et belles-lettres**), Bilim Akademisi (**L'Académie des sciences**), Güzel Sanatlar Akademisi (**L'Académie des beaux-arts**) ve Ahlak ve Siyaset Akademisi (**L'Académie des sciences morales et politiques**).

Louis XIII yönetimi altında edebî çalışmaların ve edebiyatçı buluşmaların gelişmesiyle, 1635 yılında Richelieu'nün[68] aklına Fransız Akademisini kurma fikri gelmiştir. Richelieu Fransız Akademisini kurarak Fransız dilini korumayı hedeflemiştir, bunu gerçekleştirebilmek için Fransız dilinin en mühim sözlüklerinden bir tanesinin yazımını sağlamıştır.[69] Akademiler arasında bizi en çok alakadar eden Colbert'in 1663 yılında kurduğu Edebiyat Akademisidir (**l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**). Bu akademi çalışmalarını özellikle tarih, arkeoloji ve filoloji üzerine gerçekleştirmiştir. Gerek Batının antik ve orta çağları üzerine olsun gerek Doğu medeniyetleri üzerine olsun geniş çaplı çalışmalara imza atmıştır. Edebiyat Akademisinin bununla yetinmeyerek aynı zamanda Doğu

---

[66] Collège de France, "Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre ", **L'annuaire du Collège de France**, 22 Kasım 2013, 6 § (Çevrimiçi) https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/126, 18 Aralık 2020.

[67] (Çevrimiçi) https://fr.wikipedia.org/wiki/Institut_de_France, 10 Nisan 2020.

[68] Armand Jean du Plessis de Richelieu 1585 yılında Paris'te doğmuş, aynı şehirde 1642'de vefat etmiştir. Önemli devlet ve Kilise adamı olan Richelieu, Louis XIII yönetimi altında başbakanlık görevini yerine getirmiştir. Taviz vermeyen kişiliğiyle bilinen Richelieu, ne pahasına olursa olsun vergi karşıtı köylülerin isyanlarını bastırmıştır. Dışta Habsbourg'lara içte ise Protestan ve asillere karşı çetin mücadele vermiştir. Richelieu, Fransa'daki modern devletin en büyük kurucularından biri olarak kabul edilir. Bütün mücadelesi kraliyetin iktidarını güçlendirme yönündeydi.

[69] (Çevrimiçi) http://www.institut-de-france.fr/fr/une-institution/son-histoire, 10 Nisan 2020.

seferlerinde akademik destek sağladığı da bilinmektedir. Nitekim Napolyon, Mısır seferi esnasında yanında çok sayıda Edebiyat Akademisine mensup ilim adamları bulundurmuştur.[70]

1793'te geçmiş rejimin akademileri ve enstitüleri dağıtılmıştır. Ancak devletin en seçkin edebiyatçı, sanatçı ve bilim insanlarının bir araya gelme ihtiyacı hala devam etmiştir, bu nedenle 25 Ekim 1795'te Fransa Enstitüsü kurulmuştur. Üç sınıftan oluşan Enstitü, daha sonra 1803'te sayısını dörde çıkarmıştır. Ahlak ve siyaset bilimleri, yönetime başkaldırı ve düşmanlık yapmaları gerekçesiyle Bonaparte tarafından lağvedilmişse de 1832'de Guizot tarafından tekrar kurulmuştur. Akademiler bağımsızlıklarını korumakla beraber 20 Mayıs 1805 yılında tek bir çatı altına girmişlerdir. Enstitü üyeleri ve akademiler, **Collège des Quatre-Nations** binasına yerleşmişlerdir.[71]

1.7.3 École des langues orientales

Fransa'nın iki yüzyıl boyunca, Osmanlı İmparatorluğu ile izlediği politika, bu okulun kurulmasına neden olmuştur. 1535'te I. François, Kanuni Sultan Süleyman ile kapitülasyonlar imzaladığı sırada sözleşmeler Fransa'nın Orta Doğu'daki çıkarlarını koruması doğrultusunda olmuştur. Şöyle ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun beş büyük şehrinde kurulmuş ticaret yerleşimlerinin korunması istenmiştir. Bunlar Izmir, Trablus, Halep, Sayda (Lübnan'ın güneyinde Cenub vilayetinin merkezi olan şehir) ve İskenderiye şehirlerinden oluşmaktaydı. 1604 yılında II. Henry ve 1673'te XIV. Louis yönetimi altında bu sözleşmeler tekrardan iki kez yenilenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli beldelerinde ve İran'da geliştirdiği diplomatik ve ticârî ilişkiler sebebiyle Fransa devleti, büyükelçiliklerinde ve konsolosluklarında "drogman" görevinde hizmet verecek ajanlara ihtiyaç duymuştur. Bu Drogmanların yani tercümanların Orta Doğu'da kullanılan üç Doğu dilinin uzmanı olmaları istenmiştir. Bu diller ise Türkçe, Arapça ve Farsçadan ibaretti.[72]

Bu tercümanları yetiştirmek için Colbert, 1669 yılında çıkarmış olduğu bir kararla Doğu dillerini öğrenmek için her üç yılda bir, altı Fransız genci İstanbul'a ve Izmir'e göndertmiştir. Bu geleceğin drogmanlarına "**Jeunes de langues**" yani genç dilciler denilmiştir. Daha sonra XIV. Louis 1700'de, Doğu Hristiyan ailelerine ait on iki gencin Paris'e

[70] İsmail Metin, Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı (Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson örneği), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Doktora Tezi), 2015, s. 58.
[71] (Çevrimiçi) http://www.institut-de-france.fr/fr/une-institution/son-histoire, 10 Nisan 2020.
[72] Gérard Troupeau, « Deux cents ans d'enseignement de l'arabe à l'école des langues orientales », **Chroniques yéménites**, 4-5 | 1997, Yayınlanma 30 Ağustos 2007, s.1 (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/cy/116, 28 Ocak 2020.

gelip, **Collège Louis-le-Grand**'da eğitim görmelerine dâir karar almıştır. Beklenen sonuçların elde edilmemesiyle birlikte Philippe d'Orléans'nın[73] kararıyla 1721'de, Orta Doğu'da ikamet eden Fransız tâcir ve drogman ailelerden seçilmiş 10 genç Fransa'da **Louis-le-Grand** kolejinde eğitimlerini gördükten sonra İstanbul'a gönderilmişlerdir. Bu okulda ders veren profesörler krala Doğu dilleri konusunda tercümanlık ve sekreterlik yapmışlardır. Bunlardan en meşhurları Les deux de Fiennes baba ve oğul, Pétis de la Croix, Cardonne, Legrand ve Ruffin'dir. Söz konusu profesörler seneler boyunca seçkin drogmanlar yetiştirmişlerdir. Bütün bu oryantalist diplomatlar Fransa ve Türkiye arasındaki ilişkilerde büyük rol oynamışlardır. Hatta bazıları yaşamış oldukları devletlerin tarihi ve coğrafyası hakkında da eserler telif etmişlerdir.

Fransız ihtilalinden sonra birçok oryantalist diplomat ve drogman görevinden ayrılmıştır. Bu durum tercüman eksikliğini de doğal olarak tetiklemiştir. Kıtlığı giderebilmek için acilen tercüman yetiştirmek gerekmiştir. Tercüman kıtlığına son vermek için Louis Langlès[74], (**École des Langues Orientales**) Doğu Dilleri Okulunun kurulmasına öncülük etmiştir. Kendisi Arapça ve Farsça eğitimini **Collège Royal** kraliyet kolejinde tamamlamıştır. 1970 yılında Langlès, Fransa millet meclisinde Doğu dillerin ehemmiyeti hakkında bir sunum gerçekleştirmiştir. Sunumda Doğu dillerinin, bilime ve ticaretin gelişmesine büyük katkı sağladığını vurgulamış bu nedenle Paris ve Marsilya'da Arapça, Türkçe ve Farsça dersler açılmasını önermiştir. Meclis bu önergeyi kabul etmemiştir. Langlès, bilim adamı Lakanal[75] ile tanıştıktan sonra 1972'de bu önergeyi tekrar dile getirmiştir. Lakanal, Langlès'in fikirlerini yeniden şekillendirerek önergeyi tekrar sunmasından sonra önerge meclis tarafından kabul edilmiştir.

Önerge 1795 yılında kararnameye bağlanmıştır. Yeni okulun amaçlarını anlamak için şu ilk dört maddeden bahsetmek doğru olur.

1. Madde: Milli Kütüphane bünyesinde, siyasete ve ticarete yarar sağlayacak Doğu Dillerinin öğretilmesine yönelik, bir devlet okulu kurulacaktır.

[73] Philippe d'Orléans 2 Ağustos 1674'de Saint-Cloud şehrinde doğmuş, 2 Aralık 1723 yılında Versay'da vefat etmiştir. Kendisine "Kral naibi" lakabı verilen Philippe, XV. Louis'in çocukluğu döneminde kraliyetin yönetimini üstlenmiş, kral naibi olmuştur. Hükümeti 1715'den 1723'e kadar sürmüş, bu döneme de "la regence"(naip) dönemi denmiştir.

[74] Louis Langlès, 23 Ağustos 1763'te Fransa'nın Pérennes şehrinde doğmuş, 28 Ocak 1824'te Paris'te vefat etmiştir. Louis Langlès, bir Fransız oryantalist ve kütüphanecidir. 1795 yılında Ulusal Bilim ve Sanat Enstitüsü'ne şerefli üye olarak seçilmiştir. Farsça ders verdiği Doğu Dilleri Okulu'nun kurucusu ve ilk müdürüdür.

[75] Joseph Lakanal, 14 Temmuz 1762'de Fransa'nın Serres-sur-Arget şehrinde doğmuş, 14 Şubat 1845'te Paris'te vefat etmiştir. Fransız bir politikacı ve eski Katolik bir rahiptir.

2. Madde: Doğu Dilleri Okulunda, fasih ve ammî Arapça profesörü, Türk ve Kırım Tatarı profesörü (yani Türk-Tartar), Farsça ve Malezyaca profesörü görev alacaktır.
3. Madde: Profesörler, öğrencilerine sorumlu oldukları dillerin devletleri ve Fransız Cumhuriyeti arasında geçen siyâsî ve ticârî ilişkileri tanıtacaklardır.
4. Madde: Profesörler, öğrettikleri dillerin gramerini Fransızca açıklayacaklardır.[76]

Söz konusu maddeleri yakından incelediğimizde Doğu Dilleri Okulu, yaşayan modern diller için kurulmuştur. Geçmiş, ölü ve kullanılmayan diller için değil daha ziyade Fransa devletinin siyâsî ve ticârî çıkarlarını güçlendirme amacıyla kurulmuştur. Diğer bir ifade ile Doğu Dilleri Okulu geçmişe yönelik değil bugüne ve geleceğe bir yatırım olarak tesis edilmiştir. Okulun ana gayesi öğrencilerin eğitim gördüğü dilleri okumaları, yazmaları ve konuşmaları olmuştur. Ayrıca öğrencilere öğrendikleri dillerin jeopolitikası ve ticârî ilişkileri hakkında da bilgi verilmiştir. Öğrencilerin eğitim görmüş oldukları dilleri doğru telaffuz etmeleri için yerli halktan insanlar getirilerek onlarla sohbet de ettirilmiştir. Bu şekilde aksanlarını da düzelterek adeta yerel halktan bir vatandaş görünümüne getirilmişlerdir. Sonunda, 1971 yılında bir kararname ile, okul bilimsel ve kültürel bir kuruluş haline getirilmiş ve Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü (**Institut National des Langues et Civilisations Orientales, INALCO**) adını almıştır. Bu yeni kararnameye göre, Enstitünün misyonu şu şekilde değişmiştir:

- Doğu Avrupa, Asya, Okyanus ve Afrika'nın modern dillerini öğreterek öğrencilere dillerin kullanıldığı devletlerde iş sahibi olmayı sağlamak veya bu devletler ile profesyonel ilişkilerde bulunmayı hedeflemek.

- İlgili ülkelerin coğrafyasını, tarihini, kurumlarını ve siyasetini, ekonomik ve sosyal yaşamını öğretmek.

1.8 Arapça Öğrenimi

Fransa'da ilk Arapça öğrenimi 1117 yılında Reims ve Chartes okullarında başlatıldığına dair bilgiler bulunmuştur. Papa III. İnnocentius'un çağrısı üzerine 1170'de ise ilk önce Paris'te daha sonrasında Toulouse'da Arapça ve İslâm bilimleri üzerine dersler

[76] Gérard Troupeau, « Deux cents ans d'enseignement de l'arabe à l'école des langues orientales », **Chroniques yéménites**, 4-5 | 1997, Yayınlanma 30 Ağustos 2007, s.2 (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/cy/116, 28 Ocak 2020.

verilmeye başlamıştır. 13. Yüzyılda siyâsî konjonktür gereği Arapça eğitiminin hızlandırıldığı da söylenmiştir. Haçlı Seferleri ile birlikte bazı din adamlarının Hristiyanları Arapça öğrenmeye teşvik ettiği de kaynaklarda geçmiştir. Söz konusu din adamları, işgal edilen toprakların yerel halkıyla yakınlaşabilmek ve onlarla irtibata geçebilmek için tek çarenin Arap dilini öğrenmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu teşvikin asıl gayesi Müslümanları Hristiyanlaştırma arzusudur. Nitekim yerel insanlara kendi dilleriyle hitap etmenin etkileyici olacağı ve misyonerlerin tebliğ sırasında yanlarında tercüman bulundurmalarının da tebliğin etkisini azaltacağı bilinmekteydi. Devamında Papalar, Hristiyanlaştırma politikasını hızlandırmak için Arapça öğrencilerine ve öğretmenlerine özel burslar tahsis etmişlerdir.[77]

École des Langues Orientales'daki Arapça öğretimine gelecek olursak, başlangıçta Arap dili bolümü için tek bir profesör atanmıştır. Bu profesör fasih Arapçayı öğretmenin yanı sıra ammî Arapçayı da öğretme sorumluluğunda bulunmuştur. Arapça bölümünün ilk profesörü Silvestre de Sacy olmuştur. Kendisi hiçbir Arap ülkesine gitmemiştir bu sebeple Arapça telaffuzu yanlıştı ve ammî Arapça'nın bilgisine sahip değildi. Sacy, ammî Arapçaya hâkim olamadığı için fasih Arapçayı öğretmekle yetinmiştir. Arapça eğitimi sekiz sene bu şekilde devam ettikten sonra Esteve'in önerisi üzerine birinci konsolos, Dom Raphaël de Monarchis'e Ammîce dersler okutma görevi verilmiştir. Bu durum Sacy'yi derinden üzmüştür ve bu durumu asla kabullenememiştir. Sacy'nin, öğrencilerini yalnızca fasih Arapçaya yönlendirmesi okul tarafından kabul edilmemiştir, bunu engellemek için ammî Arapçayı bilen tercümanlar, profesörler okula atanmıştır. Ammî Arapçayı öğretmek için atanan öğretmenler Sacy'yi küçümseyerek sadece fasih Arapçayı öğretmenin yeterli olmayacağını her fırsatta bildirmişlerdir. Sacy'nin kelimeleri doğru telaffuz edememesi nedeniyle kelimeleri varsayımlar üzere telaffuz ettiğini iddia etmişlerdir. Arapçayı iyice öğrenmek için bir öğrencinin onu okuması, yazması ve konuşması gerektiğini belirten bu öğretmenler, öğrencilere bütün kelimeleri doğru bir telaffuzla öğreteceklerini, eski klasik kitaplardan değil de daha çok modern ve günümüze hitap eden metinler üzerinden çalışmalar gerçekleştireceklerini ifade etmişlerdir. Onlara göre ancak bu metot sayesinde bir öğrenci öğrendiği dilin vatandaşlarıyla kolaylıkla muhabbet kuracak seviyeye ulaşabilirdi. Okulun kuruluşundan 15 yıl sonra Arapça bölümünde ammîce dersler verilmeye başlamıştır, bunlar arasında Mısır Arapçası, Suriye Arapçası ve Cezayir Arapçası sayılacak dersler arasındadır.

[77] Faruk Bilici, " Fransa: Fransa'da İslâm Araştırmaları", DİA, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 190.

Arapçanın kolay bir şekilde öğrenilebilmesi için profesörler birleşerek toplam 24 ders kitabı telif etmişlerdir. Bunlar arasında altı gramer kitabı, dokuz klasik derleme, beş sözlük ve dört el kitabı bulunmuştur. Arapça gramer kitabına değinecek olursak, Sacy 1795 tarihli kararnamedeki 4. Maddeye binaen önemli bir gramer eseri ele almıştır. İlk başta sadece öğrencilerine dikte ettiği bu gramer dersleri daha sonra 1805 yılında matbaaya teslim edilmiş 1810'da ise ilk basımı gerçekleşmiştir. Sacy, Arap gramerini açıklama konusunda iki metot kullanmıştır. Birincisi "genel gramer kurallar" metodu ikincisi ise Arap nahivciler metodu. Sacy'nin "genel gramer metodu" dediği metot, Arap dilinin gramerini evrensel gramer kurallarına uyarlamaktan ibarettir. Tam bu mânâda iki metodu birleştirmesiyle Sacy'nin eseri değer kazanmıştır. Sacy'e göre bütün diller evrensel gramer kurallarına uyarlanarak kolayca öğrenilir hale gelebilmektedirler. Ona göre önemli olan evrensel gramer kurallarını hatasız belirleyebilmektir. Bu eserinde Sacy, öğrencilerinin Arap gramerini kolayca çözmeleri için Arap gramerini evrensel gramer kurallarına uygulamıştır.

Kısaca sonuçlandırmak gerekirse bu okulda, Sacy gibi bazı profesörler okulun ilk ana gayesinden uzaklaşmışlardır. Öğrencilerini Arap dilinin derinliklerine götürerek fasih Arap dil bilginleri yetiştirmişlerdir. Diğer taraftan bazı profesörler de işin pratik kısmına önem vererek faaliyetli hazır diplomat ve ajan yetiştirme gayretinde bulunmuşlardır.[78] Ancak Sacy'nin önemli devlet görevlerinde de yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim o Cezayir'in işgali sırasında halka duyurulacak metinleri bizzat kendisi hazırlamıştır.[79]

Araştırdığımız dönemin oryantalistleri Arapça öğrenimlerini genelde **École nationale des langues orientales vivantes** ve **École Pratique des Hautes Etudes** gibi okullarda gerçekleştirmişlerdir. Kariyerlerinin bir döneminde ise mutlaka bu okullara tekrar dönerek bizzat kendileri de ders vermiştir.

[78] Gérard Troupeau, « Deux cents ans d'enseignement de l'arabe à l'école des langues orientales », **Chroniques yéménites**, 4-5 | 1997, Yayınlanma 30 Ağustos 2007, s.6 (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/cy/116, 28 Ocak 2020.
[79] Ahmet Kavas, "Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları, Oryantalizmi Yeniden Okumak", s. 110.

İKİNCİ BÖLÜM

FRANSIZ ORYANTALİSTLERİNDE KELÂM İLMİ VE TARİHİ

Oryantalistler genel anlamda Kelâm ilminin teşekkül devrine önem vermişlerdir. Kelâm ilminin kimlerden etkilendiği ve nasıl gelişim gösterdiğine dair önemli makaleler ve eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında Watt'ın İslam **Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Wolfson'un **Kelam Felsefeleri**, Tritton'un **İslam Kelamı** gibi eserleri zikredebiliriz. Fransız oryantalizminde ilk başta kelâm ilmi bir bütün olarak ele alınmamıştır. Fransız oryantalistler araştırmalarını daha çok tek bir şahıs veya tek bir ekol üzerine yoğunlaştırmışlardır. Kelâm ilmini bir bütün olarak değerlendirenler arasında şüphesiz Gardet ve Anawati'yi zikredebiliriz. Beraber yazdıkları **İntroduction à la Théologie musulmane** eserinde kelâm ilminin genel bir değerlendirmesini yapmışlardır. Eserin ilk bölümünde kelâm tarihini yedi döneme ayırarak bu dönemleri değerlendirmişlerdir. Devamında Louis Gardet kelâm ilminin bütün meselelerini **Les grands problèmes de la théologie musulmane** eserinde işlemeye çalışmıştır. Fransız oryantalistleri arasında Josef van Ess kelâm ilminin teşekkül dönemini **Prémices de la théologie musulmane** adlı eserinde değerlendirmiştir. Kelâm tarihini bir bütün olarak değerlendiren bir diğer Fransız oryantalist Henri Laoust'tur. Laoust, **Les schismes dans l'islam** eserinde İslâm tarihinde ortaya çıkan farklı görüşlerin, mezheplerin ve ekollerin analizini yapmıştır.

2.1.1 Louis Gardet ve Anawati

Louis Gardet ve Anawati'ye göre kelâm ilmî sistematik şekilde ortaya konulmuş bir ilim değildir. Konular birbirinden farklı ve alakasız olabilmektedir. Dolayısıyla bir araştırmacı kelâm ilmini değerlendirmeye kalkıştığında araştırmalarında kendini yitirebilmektedir. Bu hataya düşmemek için araştırmacı, kelâmî konuları değerlendirdiğinde tarihi bağlantıyı kesinlikle göz önünde bulundurmalıdır. Louis Gardet ve Anawati târihî bağlam yanı sıra, kelâm ilmini Hristiyan teolojisiyle karşılaştırarak yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemişlerdir.[1] Bu karşılaştırmayı **introduction à la théologie musulmane** eserinin ikinci bölümünde gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Louis Gardet ve Anawati târihî bağlamı göz önünde bulundurduklarında İslâm'ın Hicaz bölgesinde doğduğuna dikkat çekmektedirler. Bu bilginin sıradan bir bilgi olmadığının

[1] Louis Gardet, Anawatı Georges C, **Introduction à la théologie musulmane : essai de théologie comparée**, J. Vrin, 1948, s.6.

altını çizmişlerdir. Nitekim onlara göre İslâm'ın doğduğu Hicaz bölgesinde, Hristiyanlığın doğuşunda olduğu gibi kültürel bir geçmiş bulunmamaktaydı. Yani İslâm, doğduğu bölgeye tamamen yeni bir inanç ve bakış getirmekteydi. İslâm öncesi hicaz bölgesi hakkındaki bilgilerin çok az sayıda olduğu ve bu bilgilerin doğruluğu konusunda şüphelerin bulunduğunu bildirmişlerdir. Hicaz bölgesinin İslâm öncesi tarihine ulaşabilmek için mutlaka arkeolojik araştırmalar gerçekleştirmek gerektiğini, aksi taktirde doğruluğu kesin olmayan târihî yazılara bağlı kalacağımızı belirtmişlerdir.

Onlara göre Hristiyan dini doğduğu dönemde Yunan felsefesiyle karşılaşmış, daha doğmadan evvel Roma yönetimine ve Yunan düşüncesine açıktı. İslâm'ın doğuşuyla birlikte tekrardan Hz. İbrahim'in (a.s) tevhit öğretilerine dönülmüştü. Dolayısıyla Louis Gardet ve Anawati'ye göre Kur'an'ı anlamak için insanlar tarafından tahrif edilmiş dînî metinlere başvurmak doğru olamazdı. Nitekim İslâm dini, Kur'an'ın tahrif edilmemiş gerçek ve tek hakîkat sahibi olduğunu kabul etmiştir. Aynı şekilde hakîkatten uzak Yunan felsefesine de başvurulamazdı. Bu nedenle Müslümanlar, İslâmî ilimleri Kur'an'ın doğduğu bölgeye bağlı zihniyetle oluşturmaya başlamışlardır.[2] İslâmî ilimler, Kur'an'ı temel alarak ortaya çıkmıştır. Arap olmayan Müslümanlar Kur'an'ı doğru okuyup anlamaları için nahiv ilmi oluşturulmuş, aynı şekilde hadis, fıkıh, belagat gibi ilimler de Kur'an'ın anlaşılması için orta çıkmıştır. Yani İslâm'ın temel kaynakları, ilimleri, edebiyatı Kur'an'dan filizlenmiştir.

Louis Gardet ve Anawati'ye göre İslâm'ın merkezi, Emevîler ile Medine'den Şam'a taşınmasıyla birlikte İslâmiyet Batılaştırılmıştır (**l'İslam s'occidentalise**). Bu Batılaşmayı Şam'da bulunan yerel Hristiyanlarla karşılaşmaya bağlamışlardır. Onlara göre yerel Hristiyanlar, Müslümanları Bizans yönetim metoduyla, sanat, felsefe ve bilimle tanıştırmıştır. İslâm ordusu ve deniz kuvvetleri de Bizans ordusundan örnek alarak oluşturulduğunu iddia etmişlerdir.[3] Abbâsîlerin tahta geçmesiyle başkent Bağdat'a taşınmış, Doğunun entelektüel merkezi Bağdat olmuştur. Bütün bu yönetim ve iktidar değişiklileri ve sarsıntılar arasında kelâmın oluşumunu ve târihî seyrini ele alan Louis Gardet ve Anawati, kelâmı 7 döneme ayırmışlardır:

1- Medine'de ilk eğitim, ön eğitim dönemi.
2- Fermantasyon dönemi (veya Hristiyan teolojisiyle karşılaşma donemi).
3- Destansı dönem: Mu'tezile ve selef çatışması (veya Yunan felsefesiyle tanışma).
4- Eş'ariliğin zaferi.

[2] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 23.
[3] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 24.

5- Gazâlî'nin eklektizmi ve modernistlerin yolu.
6- Donmuş muhafazakârlık dönemi.
7- Modernistler veya reformistler dönemi.

2.1.1.1 Medine dönemi.

Gardet ve Anawati'ye göre Medine döneminde henüz kelâmın varlığından bahsedilemez. Ancak bu dönemde Kur'an metni üzerine çalışmalar başlamıştır. Çalışmaların Kur'an'ın entelektüel ihtivası veya ortaya çıkardığı tartışmalar üzerine değil de daha çok Kur'an'ın yazılış şekli ve metin üzerine gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Nitekim Gardet ve Anawati'ye göre Hz. Osman'ın tek nüshayı kabul ettiği sırada bütün sahâbeler tarafından bir konsensüs oluşmamıştır. Hatta daha sonrasında Hâricîlerin bir kısmı Kur'an'ın on ikinci sûresinin aşk hikayesinden ibaret olması hasebiyle bunu Allah'a yakıştıramadıkları gerekçesiyle sûreyi kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde Şiîler bazı sûrelerin Ehl-i beyt'i desteklediği gerekçesiyle tamamen ortadan kaldırıldığını iddia ettiklerini bildirmişlerdir. Yani ilk Medine döneminde sahâbeler daha çok Kur'an'ın bütünlüğünü korumakla meşgul olduklarını ifade etmişlerdir.[4] Az önce de bahsedildiği gibi Gardet ve Anawati'ye göre Kur'an bir öğretiyi tamamlamaya gelmemiştir. Hristiyanlıkta olduğu gibi sahâbeler vahiyden önceki inanışlar ile uğraşmamışlardır, sadece emirleri yerine getirmek için çaba sarf etmişlerdir. Çünkü Kur'an bütün kutsal kitapların tahrif edildiğini, tek hakîkat sahibi olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla bu dönemde sahâbeler Hristiyanlıkta olduğu gibi vahiyden önceki kaynaklarla ilgilenmemişlerdir.[5]

Yine Gardet ve Anawati'ye göre Kur'an sistematik bir kitap değildir, konular kitap ve bab halinde ayrılmamıştır. Vahiy 23 seneye yayıldığı için birbirinden farklı konular birbirine karışmıştır. Bundan dolayı ilk nesil bu vahyi doğru okuyup anlamayla meşgul olmuştur. Onlara göre vahiy Arapça inmesine rağmen bazı ifadelerin anlaşılmasında bilginler bile zorluk çekmiştir, bundan dolayı ayetlerin esbâb-ı nüzulüne başvurulmuştur. Ayrıca yine bu dönemde ayetler muhkem ve muteşâbih olarak ayrılmıştır. Yine bazı ifadelerin anlaşılması için eski şiirlere müracaat edilmiştir. İlk dönemden itibaren İslâm âleminde iki eğilim ortaya çıkmıştır; ehl-i Re'y ve ehl-i Eser. Rasyonel akım yani ehl-i re'y taraftarları Kur'an'ı anlama konusunda re'ye ve içtihada öncelik vermişlerdir. Gardet ve Anawati'ye göre, işte tam bu noktada içtihat, kelâm ilminin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bunların yanı sıra, ilk

[4] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 29.
[5] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 26.

nesil Müslüman âlimler, bazı konuları iyice kavramak için ehl-i kitap bilginlerine de başvurmuşlardır.[6] Yine yazarlara göre Kur'an'ın detaylı şekilde anlatmadığı kıssaları, vasıfsız kıssacılar süsleyerek aktarmışlar ve böylelikle Müslümanların takvâsını yükseltmeyi hedeflemişlerdir. Ancak bu kıssacıların aktarmış olduğu hikayeler, özellikle de eskatolojiye bağlı konular, git gide geleneğe karışmış ve sonuç itibariyle kelâmcılar dahi bu hikayeleri kullanır hale gelmiştir. Yazarlara göre İslâm âlimlerinin gerçek sorunları gündeme getirip işlemeleri için, İslâm dinini kabul etmeyen ve Allah hakkında iddialarda bulunmaktan çekinmeyen gayrimüslimler ile karşılaşmayı beklemek gerekmiştir. Onlara göre bu karşılaşma Irak, Suriye ve Şam'da gerçekleşmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse yazarla göre vahyin açıklandığı ilk dönemde Müslümanlar vahyi korumakla meşgul olmuşlardır, Kur'an'ın muhtevasıyla ilgilenmemişlerdir. Daha doğrusu onlara göre vahyin ilk döneminde Kur'an'ın muhtevasıyla ilgilenmeye gerek duyulmamıştır, nitekim Anawati'nin deyimiyle "Hicaz bölgesi evrenden çekilmiş bir bölgede bulunmaktaydı"[7], farklı dinler ve fikirlerden çok uzaktı. Kur'an'ın muhtevasını tehdit edecek düşünceler ile daha henüz karşılaşılmamıştı ve Hicaz toplumu itirazlarda bulunabilecek entelektüel kapasiteye de sahip değildi. Yazalara göre Müslümanlar Kur'an'ın muhtevasıyla Hristiyanlar ile karşılaştıktan sonra ilgilenmişlerdir. Gardet ve Anawati'nin bu iddiaları hakkında şu hususları hatırlatmakta fayda vardır. Sanıldığının aksine İslâm öncesi Arap yarımadasında farklı dinler bulunmuştur. Yahudiler Medine, Hayber, Fedek ve Vâdi'l-Kurâ bölgelerine yerleşmişlerdir. Arap yarımadasının çeşitli panayırlarında ve fuarlarında tüccarlık ettikleri bilinmektedir. İslâm öncesi dönemde bir kısım Hristiyanlar, Yemen ve Hicaz bölgelerine yerleşmişlerdir ve Arapları Hristiyanlığa davet etmek için çaba sarf etmişlerdir. Yani Gardet ve Anawati'nin ifade ettiğinin aksine daha vahyin ulaşmadığı bir dönemde Araplar Hristiyanlıktan haberdarlardı.[8] Yine Haniflik, Sâbiîlik, Mecûsîlik ve Dehrîlik dinlerinin de bu dönemde var olduğunu zikretmeyle yetineceğiz. Ayrıca vahiyden önce Hicaz bölgesinde Varaka b. Nevfel gibi bilge insanların, eleştirel düşünceye sahip şairlerin varlığından da haberdarız. Yani vahyin ulaştığı Hicaz bölgesinin tamamen dünyadan kopuk bir bölge olmadığını ifade edebiliriz.

[6] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 30.
[7] Georges Anawati, "La rencontre de deux cultures, en occident, au moyen-age: dialogue islamo-chretien et activité missionnaire", **en Estudios Lulianos**, 1989, C. 29, ss. 155-178.
[8] Abdurrahman Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", **İlahiyat** sy.1 (Aralık 2018): 126-127.

2.1.1.2 Fermantasyon Dönemi (veya Hristiyan teolojisiyle karşılaşma donemi).

Louis Gardet ve Anawati'ye göre bu döneme iki önemli vak'a damga vurmuştur. Birincisi siyâsî geçimsizlikler, diğeri ise İslâm merkezinin Şam'a taşınmasıdır. Onlara göre siyâsî anlaşmazlıklar meydana gelmeden önce, İslâm'ın ilk yıllarında ne îman ne de amel konularını ele alan bir doktrin oluşmuştur. Siyâsî olaylar peyda ettikten sonra doktrinler meydana çıkmaya başlamıştır. Bu kaotik ortamda kimin haklı kimin haksız olduğunu ortaya çıkarabilmek için kelâmî doktrinlerin oluşturulması kaçınılmaz olmuştur.

Gardet ve Anawati'ye göre Ümeyyeoğulları'nın başa geçmesiyle üç grup ortaya çıkmıştır. Birinci grup daha çok Suriyeli Müslümanlardan oluşmaktaydı, kendileri Emevî yönetimini meşru kabul etmekle birlikte desteklemişlerdir. Yazarlara göre müteahhirîn Sünnî âlimlerin, Emevîlere olumlu gözle bakmaması araştırmacıları değerlendirmelerinde hataya düşürmemelidir. Nitekim onlara göre Ümeyyeoğulları çok samimi Müslümanlardı, dolayısıyla îmanları hakkında şüphe duyulmamalıdır. Eğer Emevîler gerçekten îman etmemiş olsaydı İslâm'ı yüceltmeye ve yaymaya bu kadar çaba göstermezlerdi. İkinci grup, Ümeyyeoğullarına karşı çıkan ve Emevîlerin hilâfetini kabul etmeyenlerden oluşmaktaydı, Hâricîler ve Şiîler bu grupta yer almaktaydı. Son grup ise, hesap verecek olanın sadece Allah olduğunu kabul edenlerden oluşmaktaydı. Bu nedenle O'nun işine karışmayarak Emevîlerin hesabını Allah'a bırakarak onlara itâat etmek gerektiğini savunuyorlardı. Mürcie mezhebi bu grubu temsil etmekteydi.[9]

Şam'ın başkent olması

Yazarlara göre kelâmın oluşumundaki en önemli etkenlerden birisi, Müslümanların merkezi Şam'a taşınması olmuştur. Zira onlara göre Müslümanlar ilk defa Hristiyan teolojisiyle Şam'da karşılaşmışlardır. Şam şehri Mekke ve Medine şehirlerinden çok farklıdır, Şam bir metropoldür. O dönemde önemli Hristiyan âlimleri yetişmiştir, hatta bazıları özel kurumlarda görev almışlardır. Aralarında halîfe Muâviye'ye baş hekimlik, mâliye bakanlığı, baş şairlik gibi ciddi vazifelere atananlar ve kardeşine eğitmenlik yapanlar da olmuştur.[10] Yine müelliflere göre Şam şehri fethedildikten sonra hızlı bir şekilde Araplaştırılmıştır. Adeta fetheden ve fethedilen birbirine karışmıştır. İslâm'ın ilk iki asrında Müslümanlar ve Hristiyanlar iç içe yaşamışlardır. Bu durum beraberinde iki kültür arasında entelektüel ve dînî

[9] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 34.
[10] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 35.

münasebetlerin gelişmesine yer vermiştir. Yazarlara göre onuncu asra kadar Müslüman mistikler, Hristiyan keşiş ve münzevîleri ziyaret ederek teolojik konular hakkında danışmışlardır. Bunu ilk Müslüman sûfî eserlerinden anlayabileceğimizi iddia etmişlerdir. Zira onlara göre ilk sûfî yazılar, Hristiyan eserlerin kopyasıdır, birebirdir. [11]

Louis Gardet ve Anawati'ye göre özgürlük, kader ve cebir üzerine tartışmalar insanlık tarihinde hep var olmuştur, bu tartışmalar İslâm ile birlikte gelmemiştir. Yazarlar bu tartışmaların İslâm âleminde ise Kur'an metninin incelenmesi ile başladığını göstermek mümkün olabileceğini, ancak onlara göre daha doğrusu ve muhtemel olanı Müslümanların, Hristiyan ortamla karşılaştıktan sonra bu konular üzerine akıl yürütmeye başlanmıştır. Bu söylemlerini Cevad Ali'nin[12] (m.ö. 1987) iddiasıyla desteklemektedirler. Cevad Ali'nin iddiasına göre Theodore Ebû Kurre'nın[13] (ö. 812'den sonra) bazı diyalektik yazılarında yer almakta olan tartışmalı konular, Cebriyye-Kaderiyye ve Mu'tezile-Eş'ariyye arasında aynı şekilde geçmiştir. Yazarlar bu tip iddialar getirerek, kelâmî konuların Hristiyan âlimlerden alındığını îmâ etmişlerdir.[14]

Kelâm ilminin oluşumunda tartışılan bir diğer konu ise Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması meselesidir. Müelliflere göre bu soru Hristiyanlar tarafından Müslümanlara yöneltilmiştir. Bunun amacı ise Müslümanlara Îsâ'nın (a.s) ilah olduğunu itiraf ettirmektir. Zira Kur'an'a göre Hz. Îsâ (a.s) Allah'ın kelâmıdır (kelimetullah) ve ruhtur. Eğer Müslümanlar Kelimetullahın yaratılmış olduğunu kabul ederlerse, yaratılma anına kadar Allah'ın kelâmı olmadığını kabul etmiş olurlar. Yani iddialarına göre Allah'a bir noksanlık nispet etmiş olurlar. Dolayısıyla Kelimetullahın yani Hz. Îsâ'nın (a.s) yaratılmamış olduğunu onaylayarak, teslis kabul edilmiş olur. Yazarlara göre Hristiyanlar, Müslümanları bu soru ile bir çıkmaza sürüklediklerinden dolayı kelâmda bu konuya önemli bir yer tahsis edilmiştir. Yine Gardet ve Anawati'ye göre Allah'ın sıfatları meselesinde de Müslümanlar, Hristiyan

[11] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 36.
[12] Cevad Ali 1907 yılında Kâzımiye şehrinde doğmuştur, Iraklı tarihçi ve akademisyendir. Doktora eğitimini 1939 yılında Hambourg Üniversitesinde tamamlamıştır. Çalışmalarının büyük bir kısmını İslâm öncesi Arap tarihi üzerine gerçekleştirmiştir. 26 Eylül 1987'de Bağdat'ta vefat etmiştir
[13] Hristiyan teolojiysen olan Theodore Ebû Kurre'nin biyografik bilgileri kesin olmamakla birlikte miladi 750 civarlarında Urfa (Edessa) şehrinde doğduğu söylenmektedir. Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin görüşlerini okuyup öğrendikten sonra onları sistematik hale getirdiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla kendisi Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin talebeleri arasında sayılmıştır. Müslüman topraklarında Hristiyan kültürünü savunduğu için kendisine Ebu Kurre yani "teselli babası" lakabı verilmiştir, bir kurtarıcı olarak anılmıştır. Melkâiyye mezhebine mensup olması sebebiyle diğer Hristiyan mezheplere karşı bu mezhebi savunmuştur. İslâm'a karşı da Hristiyanlığı müdafaa etmiştir. Ebu kurre'nin Arap dünyasındaki önemi ise Hristiyan ilahiyat alanına dair konularını Arapça telif etmesidir. Theodore Ebû Kurre'nin İslâmî bilgilere vakıf olduğu kabul edilmektedir, İslâm'a karşı ele aldığı Arapça yazılarında ılımlı ve yumuşak dil kullanmıştır. Yunanca kaleme aldığı eserlerinde ise daha sert ve aşağılayıcı bir üslup izlemiştir.
[14] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 37.

âlimlerin yapmış oldukları sıfat savunmalarını inceleyerek İslâm âleminde ve özel olarak kelâm ilminde bu konu işlenmeye başlanmıştır. Müellifler bütün bu görüşlerini dile getirirken çoğunlukla Becker'in[15] çalışmalarına değinmişlerdir, onun etkisi altında kalmışlardır.[16]

Sonuç olarak müelliflere göre kelâm ilmi diğer kültürlere, dinlere ve ideolojilere karşı İslâm dinini savunabilmek için kaçınılmaz bir şekilde meydana çıkmıştır. Başka bir söylemle onlara göre Kelâm ilminin temelinde savunma psikolojisi yatmaktadır. İslâm dini, diğer dinlerin ve ideolojilerin daha öncesinden etraflıca işledikleri konuları, bu toplumlarla karşılaştıktan sonra tekrardan ele aldığını iddia etmişlerdir. Yani bu konular Müslüman âlimler tarafından keşfedilmemiştir, önceden var olan meseleler İslâm açısından değerlendirilmiştir.

Wolfson, kelâm ilminin üzerinde Hristiyan te'siri olduğu iddiasını **The Philosophy of the Kalam** eserinde ele almıştır. Bu iddiayı ilk ortaya çıkaranlar arasında Moses Maimonides (1138–1204) ismi gelir. Maimonides'e göre kelâmcılar, filozoflara karşı Hristiyan filozofların argümanlarını kullanmışlardır. 1895 yılında Leopold Mabilleau (1853-1941) Maimonides'in iddiasını ilginç bulmuştur ve esas itibariyle iki teoloji arasında yalnızca bir benzerlikten bahsedebileceğimizi ifade etmiştir. Ancak Mabilleau, kelâmcıların filozoflara karşı Hristiyanlardan birtakım deliller almış olabileceklerini reddetmemiştir. Aynı dönemde Martin Schreiner (1863-1926), Maimonides'in iddiasını değerlendirirken Hristiyan te'sirinin Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi ilk nesil Mu'tezilîler üzerinde gerçekleşmediğini bu te'siri sonradan gelen Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılarda bulabileceğimizi iddia etmiştir.[17]

Tjitze de Boer (1866-1942), kelâmcıların belirli konularda Hristiyan teolojisinin te'sirinde kaldığını ifade etmiştir, bunlar arasında hür irâde meselesi, ilâhî sıfatlar ve Kur'an'ın ezelî olması gibi meseleleri zikretmiştir. Becker, Alfred Guillaume, Sweetman, Gardet ve Anawati de tıpkı Tjitze de Boer gibi kelâmcıların hür irâde konusunda, Hristiyan âlimlerin etkisi altında kaldıklarını iddia etmişlerdir. Goldziher ve Tritton hür irâde meselesinin bizzat bazı Kur'an ayetlerinden türediğini ifade etmişlerdir ancak Hristiyan te'siri bu tartışmaları

[15] Carl Heinrich Becker, Alman oryantalist ve politikacıdır, 12 Nisan 1876'da Amsterdam şehrinde doğmuştur. Arapça eğitimini güçlendirmek için Mısır'a gitmiştir, bu esnada Muhammed Abdu ile yakınlık kurmuştur. 1921 ve 1925-1930 yıllarında Prusya Kültür Bakanı olarak görevde bulunmuştur. Toplumun eğitimini geliştirmek için önemli reformlara imza atmıştır. 1930 yılında Berlin Üniversitesi Sâmî Diller ve İslâmî İlimler Enstitüsü müdürü görevine başlamıştır. Çağdaş Orta Doğu çalışmalarının kurucularından birisi olmuştur. J. Wellhausen ve Goldziher gibi şarkiyatçılardan etkilenmiştir. İslâm iktisadı ve yönetim modeline de merak sarmıştır, bu konular üzerine çalışmalar gerçekleştirmiştir. *Der İslâm* dergisinin kurucusudur. Becker 1933 yılında vefat etmiştir.

[16] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 39.

[17] Harry Austryn Wolfson, **The philosophy of the Kalam**, Structure and growth of philosophic systems from Plato to Spinoza, 1976, s. 59.

hızlandırdığı iddia etmişlerdir. Wolfson, hür irâde konusunda Watt'ın herhangi bir Hristiyan etkisinin varlığını kabul etmediğini ifade etse de bu tam olarak doğru değildir.[18] Nitekim Watt'a göre irâde konusu, dâhilî siyasî meseleler sonucunda kelâm ilmine girmiştir. Ancak iddiasına göre Emevî veya Haricî tezleri bertaraf etmek için Hristiyan argümanlara başvurma konusunda Müslümanlar çekinmemişlerdir. Başka bir deyişle iddia edildiği gibi irâde meselesi gibi konular kelâm ilmine doğrudan Hristiyanlıktan girmemiştir. Müslümanların kendi aralarında yaşadığı sıkıntılar neticesinde kelâm ilminde bu meseleler tartışılmıştır.[19]

Oryantalistlerin iddialarına baktığımızda kelâm ilmine, Hristiyan etkisi özellikle Yuhanna ed-Dımeşkî (655-753) ve Theodore Ebû Kurre (ö. 812'den sonra) üzerinden gerçekleşmiştir. İrâde ve kader meselelerin Yuhanna'nın vefatından çok daha önce takriben 86/705 yılından önce Hasan Basrî tarafından risalesinde ele alındığı bilinmektedir. Ayrıca Kadiriyye ekolüne mensup âlimlerin Yuhanna ile görüştüğüne dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an ayetlerine baktığımızda kader ve irâde hakında tartışmalar doğuracak birden fazla ayet bulunmaktadır. Hâkezâ bu meselelerin daha İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken dahi tartışıldığı rivayetlerle bize ulaşmıştır. Şu hâlde bu iddiaların tarihî gerçekliği bulunmadığını kabul etmek durumunda kalıyoruz. Öyle anlaşılıyor ki kader ve irâde gibi meseleler insanlığın var olduğu günden itibaren her toplum tarafından sorgulanmış, bir dine veya bir topluma özgü meseleler değildir.[20]

2.1.1.3 Kelâmın Destansı dönemi: Mu'tezile ve Selef Çatışması.

Yazarlara göre bu dönem Kelâm ilminin uyanışa geçtiği bir dönemdir. Zira onlara göre bu dönemde kelâm ilmi eleştirel ruha sahip olmuştur, Müslümanlar Yunan felsefesiyle karşılaşarak rasyonel açıklamalar getirmeyi dert edinmiş, bilime öncelik vermişlerdir ve âlimler savunmacı zihniyetten bir nevi kurtulmuştur. Bir önceki döneme nazaran Abbâsîlerin yönetime geçmesiyle Müslümanlar savunma zihniyetinden ve siyâsî anlaşmazlıkların etkisinden kurtulmuştur. Bu dönemde kelâm ilmi hızla gelişmiştir ve müstakil bir bilim dalı olmuştur.

Kültürel ortam

[18] Wolfson, **A.g.e.**, s. 61.
[19] W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, İzmir ilahiyat vakfı yayınları, 2020, s. 126.
[20] İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2008, C. VI, sy.1, s. s.145-146.

Abbâsîlerin tahta gelmesiyle Arap milliyetçiliğine son verilmiştir. Nitekim birçok halîfenin anneleri Arap değildi. Üstünlüğün takvâda olduğu kabul edilen İslâm'ın ilk öğretisine tekrardan dönülmüştü. Baskıcı Arap milliyetçiliği politikasından kurtularak âlimler serbest bir şekilde yalnızca ilme odaklanabilmişti. Bu sayede Abbâsî dönemi, ilim açısından ciddi zenginliklere tanıklık etmiştir. Söz konusu zenginliklerin birkaçını yazarlar şöyle saymıştır: Nahiv ekolleri, fıkıh mezhepleri ve Yunanca eserlerin tercüme faaliyetleri bu dönemde boy göstermiştir. Müelliflere göre Basra ve Kûfe nahiv ekolleri Kur'an'ın yorumlanmasında ve kelâm ilminin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Görünürde iki ekol arasında basit kelime savaşının mevcut olduğu gibi algılanabileceği ama esasen söz konusu ekollerin iki farklı düşünme stilini ortaya çıkardığını ifade etmişlerdir. Yine yazarlara göre bu dönemde fıkıh ekollerinin gelişmesi özellikle bazı ekollerin kıyas metoduna başvurması kelâm ilmini etkilemiştir. Nitekim Müelliflere göre her kelâmcı, kelâmcı olmadan önce bir fakihtir. Dolayısıyla bir kelâmcı, kelâmî konuları değerlendirdiğinde fıkıhçı alışkanlıkları ve kimliğiyle meseleleri değerlendirmiştir.

Son olarak yazarlara göre bu dönemde Aristo'nun eserleri tercüme edilmesi kelâm ilminin gelişimindeki en önemli etken olmuştur. Onlara göre İslâm, Şam'da Hristiyan teolojisiyle Bağdat'ta ise Yunan felsefesiyle karşılaşmıştır. Abbâsîler ile birlikte yoğun bir şekilde Yunan eserlerin tercümelerine başlanmıştır. Bu tercüme faaliyetleri başlangıçta birtakım Hristiyan tercümanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bir diğer merkez de Harran'da bulunmaktaydı, Sabiîler Arap dilini bilmeleri hasebiyle Yunan kültürünü fazlasıyla yaymışlardır. Yazarlara göre bütün bu tercüme faaliyetleri sonucunda İslâm düşüncesine Aristo mantığı ve metafiziği girmiştir. Bu durum Müslüman düşünürleri entelektüel sarhoşluğa götürmüştür. Bu entelektüel sarhoşluk bazı Müslüman düşünürlerini, İslâm'ın tartışmalı meselelerini çözmek adına Aristo mantığını dikkatsizce kullanmalarına kadar sevk etmiştir. Muhafazakâr kesim bu uygulamaya bid'at suçlamasıyla karşı çıkmıştır.

Oryantalistler kelâm ilmi üzerinde Hristiyan etkisinin varlığını ispatlama konusunda zorlanmışlarsa da Yunan felsefesi ile etkileşimini ispatlama konusunda zorluk çekmemişlerdir. Nitekim bizzat İslâm âlimleri bu etkileşimden bahsetmişlerdir, bazı görüşlerin tamamen Yunan felsefesinden kelam ilmine girdiğini kabul etmişlerdir.[21] Hatta bir kısım âlimler muarızlarının bazı görüşlerini tenkit ettiğinde bu görüşlerin tamamen Yunan felsefesinden kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki bazı oryantalistler Mu'tezilî görüşlerin tamamını Yunan felsefesine dayandırma

[21] Wolfson, **A.g.e.**, s. 64.

çabasına girmişlerdir. Az önce de belirttiğimiz gibi bunun tarihî bir gerçekliği bulunmamaktadır. Nitekim ilk asırda henüz tercüme faaliyetleri başlamamıştı ve Arsito'nun eserleri tercüme edilmemişti. Vâsıl b. Atâ ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi kelamcılar ise ilk asrın sonlarında yaşamışlardır. Ayrıca kelâm ile felsefe arasında ciddi farklılıkların mevcut olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Kelâm ilmi aklî ve naklî delilleri kabul ederken felsefeciler yalnızca aklî delilleri kabul etmiştir. Felsefeciler Allah'ın âleme müdahalesini genel olarak kabul etmezken Mu'tezile ekolü bunu kabul etmiştir. Sonuç itibariyle Mu'tezilenin rasyonel görüşlerini yalnızca tercüme faaliyetlerine bağlamak yanlıştır.[22]

Mu'tezile'nin zaferi

Abbâsîler döneminde Mu'tezile ekolünün iktidar tarafından desteklenmesi Kelâm ilminin oluşumunda farklı etkiler yaratmıştır. Yazarlar bu döneme Mu'tezile'nin zafer dönemi olarak adlandırmışlardır. Onlara göre Mu'tezile zihniyeti liberal olarak gösterilse de aslında o kadar liberal değildir. Zira iktidar tarafından desteklendiklerinde ve siyâsî güç ellerinde bulunduğu andan itibaren kendi ideolojilerini zorla kabul ettirmişlerdir ve teorilerini uygulamaya koymuşlardır. Halîfe Mütevekkilin iktidara geçmesiyle Mu'tezile ekolüne son verilmiştir. Gardet ve Anawati'ye göre Mu'tezile ekolü ortalıktan tamamen kayıp olmamıştır, kelâm ilmine o kadar katkı sağlamışlardır ki Mu'tezile dönemi İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktası olmuştur, kelâm ilmini mutlak anlamda etkilemiştir. Hatta yazarlara göre kelâmî tartışmalar genelde Mu'tezile'nin tartışmış olduğu meseleler üzerinde gerçekleşmiştir, önemli kelâm problemleri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) çizmiş olduğu çerçeve içerisinde tartışılmıştır.[23]

2.1.1.4 Eşariliğin Zaferi

Müelliflere göre Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) Mu'tezile ekolüne son hamleyi vuranlar arasındadır, oluşturmuş olduğu doktrin de Ehl-i Sünnet'in doktrini olmuştur. Onlara göre Eş'arî, Mu'tezile ekolünü terk ettikten sonra Seleflere tâbi olmasına rağmen, Mu'tezile'nin tartışmış olduğu konuları ele almaktan sakınmamıştır, hatta onların görüşlerini kendi delilleriyle tenkit etmiştir. Başka bir ifadeyle Eş'arî birebir Selef tutumunu izlememiştir,

[22] Ramazan Altıntaş, " Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", Ed. Şaban Ali Düzgün, **Kelam El Kıtabı,** Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, ss. 71-72.
[23] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 52.

nitekim kelâmî meseleleri değerlendirme konusunda çekinmemiştir. Bu durumu meşru kılmak için ise kendisine soru sorulmasını sağlamıştır.[24]

Yazarlara göre Eş'arî bir fıkıh mezhebine bağlanmamıştır. Farklı fıkıh mezhepleri arasında bir uzlaşmaya gitmiştir. Ona göre fıkıh ekollerinin ayrıldığı nokta, usul üzerine değil de füru' meseleler ve daha çok amelî konular üzerinedir. Eş'arî'nin uzlaştırıcı bu tutumu nedeniyle onun bazı tarihçiler tarafından Mâlikî, diğer bir gruba göre Hanefî, çoğunluğa göre ise Şafî fıkıh ekolüne mensup olduğu kabul edilmiştir. Aynı şekilde yazarlar, Eş'arî'nin müsamaha gösteren bu tavrı sayesinde insanların kendisine daha kolay bir şekilde tâbi olmasını sağladığını ifade etmişlerdir. Nitekim Eş'arî ve talebeleri hiçbir zaman yeni bir ideolojiye sahip olduklarını veya yeni bir mezhep kurduklarını kabul etmemişlerdir. Onlar hakîkî İslâm'ın görüşlerini savunduklarını ve tebliğ ettiklerini ifade etmişlerdir. Hatta onlar kendilerini ötekileştirmemek için bir konu hakkında kendilerine Eş'arilik nispet edildiğinde, sözü edilen konu hususunda tüm Müslümanların Eş'arî olduğunu kabul etmişlerdir. Farklı bir ifadeyle birileri onları Eş'arîlikle nitelendirdiğinde bütün Müslümanları Eş'arîlikle nitelendirmiş oluyordu. Zira kendilerini, Müslümanların ana gövdesinden ayırmamışlardır. Yazarlara göre, Eş'arî yeni bir düşünce okulu oluşturduğunu asla kabul etmemiştir, geleneksel yani ilk Müslümanların kabul etmiş olduğu görüşleri toplayıp anlaşılır bir vaziyette topluma sunduğunu ifade etmiştir.[25]

Gardet ve Anawati'ye göre Eş'arî ilk başta Kur'an'ı zahiri mânâda yorumlamışsa da sonraki Eş'arîler zamanla bu davranıştan uzaklaşmışlardır. Bu durum ise İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ve Hanbelîlerin tenkidini geciktirmemiştir. Yazarlar Eş'arî'yi değerlendirirken iki tür Eş'arî'den bahsedebileceğimizi iddia etmişlerdir. Eş'arî'nin bizzat eserlerine baktığımızda Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerine bağlandığını görebileceğimizi ancak öğrencisi Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadelerine baktığımızda ise Ahmed b. Hanbel'e bağlı olmadığını aksine iki aşırı zıt grubun arabuluculuğunu yaptığını görebileceğimizi bildirmişlerdir. Zira Cüveynî'nin gözünde hocası Eş'arî, akla müracaat eden bir mütekellimdir, asla Hanbelî bir kelâmcı olmamıştır.

Yazarlara göre, Eş'arî Ehl-i Sünnet kelâmının kurucusudur. Eseri **el-İbâne**'yi inceleyerek bunu anlayabileceğimizi ileri sürmüşlerdir. **El-İbâne**, ilk akaid metinleri ile kelâm konularının yoğunlaştığı eserler arasındaki geçit noktasıdır. Onlara göre **el- İbâne**, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazmış olduğu ilk eser olabilir. Bunu **el-İbâne**'de,

[24] **A.e.**, s. 54.
[25] **A.e.**, s. 55.

Mu'tezile'ye karşı kullanmış olduğu sert ifadelerden çıkartmışlardır. Gimaret Eş'arî'nin **el-İbâne**'de Mu'tezile'ye karşı kullandığı bu sert tavrı Hanbelîleri memnun etme çabasına bağlamıştır. Nitekim bu dönemde dinin kontrolü Hanbelîlerin tekelindeydi ve kendi dogmalarına zıt görüşlere çok sert bir şekilde karşı çıkmaktalardı, zıt görüş sahiplerine zarar verme konusunda çekinmemişlerdir. Gimaret'e göre Eş'arî, bu saldırıya maruz kalmaması için el-İbâne'de Mu'tezile ye karşı sert bir tavır edinmiştir. Ancak buna rağmen Gimaret'e göre Eş'arî el-İbâne'de temel görüşlerinden taviz vermemiştir.[26] **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn** eserinde ise hararetli tavrından kurtulmuş daha sâkin bir dil kullanarak keskin ve katı duruşundan uzaklaştığını belirtmişlerdir. Hatta bazı konularda yenilmiş Mu'tezile'den ilham alıp kelâm ilmini zenginleştirdiğini de kabul etmişlerdir.[27]

Yazarlara göre geleneksel doktrinin zaferi için sadece Eş'arî mücadele vermemiştir İmâm Mâtürîdî de destek vermiştir. Aralarındaki görüş farklılıkları, mensubu oldukları fıkıh okullarından kaynaklanmaktadır ve ikincil meselelerdir. Her ikisi de Ehl-i Sünnet'i temsil etmiştir. Yine müelliflere göre Mâtürîdîlik, Eş'arîlik gibi yayılmamasına rağmen el-Ezher üniversitesinde bazı Mâtürîdî eserler okutulmuştur. Sonuç olarak yazarlara göre Ehl-i sünnet'in zaferi yani Eş'arîliğin zaferi kolay olmamıştır, bir yandan Mu'tezile taraftarları saldırmıştır, diğer taraftan aşırı Ehl-i Hadis taraftarları, Eş'arî'nin dine bir nevi akılcılığı getirdiği için şiddetle karşı çıkmışlardır. Nizamülmülk'ün Nizamiye Medreselerini açarak ve Eş'arîliğe destek çıkmasıyla Eş'arîlik büyük zaferini ilan etmiştir. Sırasıyla Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazâlî, Eş'arî ekolünün gelişimini sağlamışlardır.[28]

Henri Laoust tıpkı Gardet ve Anawati gibi Eş'arî'nin başarısını orta yolu izlemesine bağlamıştır. Nitekim ona göre Eş'arî, aklı ve naklî birleştirmiştir. Laoust, orta yolu izleyenlerin doğal olarak nihayetinde iki tarafın da saldırısına maruz kalacağını hatırlatmıştır. Ancak Laoust'a göre Eş'arî'nin bu konumu Mu'tezile'yi de Hanbelîleri de etkilemiştir. Her iki tarafın görüşlerini tekrar gözden geçirmesini sağlamıştır. Buna rağmen Laoust'a göre Sünnî kelâmcılar zamanla daha çok rasyonel teolojiyi benimsemişlerdir.[29]

[26] Daniel Gimaret, **La doctrine d'al-Ashari,** Éditions du Cerf, 1990, s. 12.
[27] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 60.
[28] **A.e.**, s. 62.
[29] Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane**, Payot, 1965, s.130.

2.1.1.5 Gazâlî'nin Eklektizmi

Yazarlara göre Gazâlî'nin **el-Münkız**'ında da anlattığı gibi farklı evrelerden geçmiş olması sebebiyle fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi birçok İslâm bilimleri hakkında söz sahibi olmuştur. Tek bir bilim dalına odaklanmamıştır her bilim dalını derinleştirmek için çaba sarf etmiştir. Yine müellifler iki farklı Gazâlî'yi ayırt etmemiz gerektiğini belirtmişlerdir. Zira Gazâlî, **İhya**'da kelâm ilmini, kalpleri tedavi edebilecek tehlikeli bir ilaç olarak tanımlarken ilmin gerçek kaynağı, mukaşefe ilmi olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında mutedil bir Gazâlî kelâm ilmi hakkında daha ılımlı bir yaklaşımla tevhid ilmi, Usul-u din ve ruhun kurtarıcısı olarak tarif etmiştir.[30]

Yazarlara göre Gazâlî, **İktisad'**da bazı konuları kısaltması dışında genel olarak Eş'arî ekolün görüşlerini takip etmiştir, Gazâlî'nin getirmiş olduğu yenilik ise konuları sunma şekli ve akıl yürütme metodudur, ondan sonraki "modern" âlimler de bu metodu izlemişlerdir. Yine müellifler, Mütekaddimîn ve Müteahhirîn âlimleri ayıran meseleyi tartışmışlardır. Onlara göre bu iki dönemi ayıran olayın aslına bakıldığında Bâkıllânî'nin tartışmalı *in'ikâsu'l-edille* prensibidir, yani delil bâtıl olunca medlûlün de bâtıl olacağını kabul etme kuramı. İlk dönem Mütekellimler bu prensibi kabul ederken Gazâlî ve sonrası Mütekellimler bu prensibi kabul etmemişlerdir.[31] Mütekaddimîn dönemde yazarlara göre Aristoteles mantığı sahneye çıkmamıştır, daha çok fıkıh ilminde bulunan mantık kullanılmıştır. Müteahhirîn dönemde ise kelâmi meseleler Aristoteles mantığı ile çözülmeye çalışılmıştır ve yalnızca bu metot kullanılmaya başlanmıştır.

Yazarlara göre Müteahhirîn dönemini büyük ölçüde etkileyen "felasife" ekolünü (**la falsafa**) de unutmamak gerekir. Nitekim müelliflere göre İslâm Felsefesi birden filizlenmiş ve nihâî gelişimine kısa sürede ulaşmıştır, Hristiyan Felsefesinde olduğu gibi târihî vakalara bağımlı olarak peyderpey gelişmemiştir. Felasife okulunun önemine gelecek olursak, bu okul sayesinde kelâm ilmi sistemleşmiştir. Gazâlî, felsefecilere karşı ilmî savaş açmasıyla kelâm ilmi apayrı bir boyut kazanmıştır ve kelâm ilminin ana tezleri sağlam deliller üzerine yerleştirilmiştir. Gazâlî'nin kelâm ilmini farklı bir statüye çıkarması sayesinde kendisine "İslâm'ın ilk müceddidi" unvanı kazandırmıştır.[32] Yazarlara göre Felsefecilere cevap yetiştirmek isteyen kelâmcılar, gayriihtiyârî de olsa felsefe düşüncesinden etkilenmiştir. Şöyle

[30] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 71.
[31] **A.e.**, s. 72.
[32] **A.e.**, s. 74.

ki Müteahhirîn dönemde kelâm ve felsefe konuları ayırt edilmez hale gelmiştir. Kelâm ilmi bir çeşit felsefe okuluna dönüşmüştür.

2.1.1.6 Donmuş Muhafazakârlık Dönemi (Le Conservatisme Figé)

Felsefeye verilen bu önemli konum yüzünden bazı âlimlerin memnuniyetsizliğini de beraberinde getirmiştir. Zira İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi âlimler kelâm ilminin tamamına karşı kampanya yürütmüşlerdir. Müelliflere göre Eş'arilik bu dönemde tazeliğini kaybetmiştir. Kelâmî bilgiler kitaplara gömülmeye başlamıştır ve bu gömülen bilgiler usanmadan tekrar tekrar aynı şekilde yorumlanmıştır. Gardet ve Anawati bu durumu şu örnekle açıklamışlardır; Bâcûrî (ö. 1277/1860) ve Fahreddin er-Râzî' nin (ö. 606/1210) eserlerini kıyasladığımızda eserlerin muhtevaları aynı olduğu, cevapların aynı olduğu ve aynı şekilde dönemlerinin sorunlarına cevap vermediklerini tespit edeceğimizi bildirmişlerdir. Böylelikle âlimlerin gittikçe kendi görüşlerini sergileyemez olduğu, kritik yönlerine başvuramadıkları bir döneme girildiğini açıklamışlardır. Yazarlara göre bu "muhafazakâr" (**période du conservatisme**) dönem ise kelâm tarihinin en uzun periyoduna denk gelmektedir, dört beş asrı kapsamaktadır.[33] Aynı şekilde bu periyodun, Avrupa'nın modernleşme dönemine ve Osmanlının çöküşe geçtiği döneme denk geldiğini bildirmişlerdir. Yine bu dönemde kelâm ilmi de diğer bütün İslamî ilimler gibi hiçbir şekilde yenilik getirmeden târihî bilgileri yorumlayarak varlığını sürdürdüğünü iddia etmişlerdir.

Kelâmcıların önemli kısmı bu dönemde kelâm ilminin gerileme dönemine girdiğini kabul etmiştir. Nitekim Adudüddin el-Îcî ile başlayan şerh ve hâşiye geleneği Taftâzânî, Cürcânî ve Devvânî ile doruk noktasına ulaşmıştır.[34] Dolayısıyla bu döneme cem' ve tahkik devri de denmiştir. Kelâmcılar bu dönemde bütün hakikatlere ulaşıldığını kabul etmişlerdir. Bu nedenle bir önceki âlimlerin eserlerini yorumlamak ile yetinmişlerdir. Ayrıca söz konusu dönemde Batı'da doğa bilimleri felsefeden ayrılmıştır, gözlem ve deneylere dayalı pozitif bilimlere öncelik tanınmıştır. Klasik dönemde kelâm âlimleri tarafından tartışılan bazı meseleler artık bilimsel deneylerle keşfedilmiştir. Başka bir deyişle bu dönemde artık kelâmcıların bazı görüşlerine gerek kalmamıştır, pozitivizm devreye girmiştir. Yine bu dönemde Materyalizm, Evrimcilik, Pozitivizm, Psikanalizim gibi akımlar meydana çıkmıştır ve dine karşı tenkitlerde bulunmuştur. Söz konusu akımlar klasik kelâm âlimlerinin işlemediği

[33] **A.e.**, s. 77.
[34] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, C. XXV, s. 200-201.

meseleleri ele almışlardır ve bu dönemde problematikler değişmiştir. Böylelikle özelde kelâm âlimleri genel anlamda da İslâm âlimleri çağdışı kaldıkları düşüncesine bürünmüşlerdir. Şu gerçek de vardır ki bu dönemde kelâm ilmiyle indimac halinde olan Yunan felsefi otoritesini kaybetmiştir ve yerini modern felsefeye vermiştir. Bu inkârcı akımların ve ideolojilerin fikirleri tercümeler vasıtasıyla kısa sürede İslâm âlemine de ulaştı. Sonuç itibariyle gelişen olaylar karşısında İslâmî bir cevap oluşturmak için Abdullatif Harpûtî ve İzmirli İsmail Hakkı gibi bazı âlimler "Yeni ilm-i kelâm" devreni başlatmışlardır.

2.1.1.7 Reformistler Dönemi

Bu dönemin öncü isimleri Cemâleddin Efgānî (1838-1897) ve Muhammed Abduh'dur (1849-1905). Cemâleddin Efgānî reformist İslâm'ın tetikleyicisidir. Efgānî'nin en önemli özelliği siyasetçi olmasıdır, nitekim genç yaşta Bakanlık görevini yerine getirmiştir. Aktif ve girişken bir şahsiyete sahip olması hasebiyle gittiği ülkelerde kolay bir şekilde entelektüel çevreyle irtibata geçebilmiştir. Bütün fikirlerini ve hedeflerini entelektüel ortamlarda yaymaya çalışmıştır. Efgānî'nin en büyük hedefi İslâm'ı sömürgelikten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmaktı ve İslâm dünyasında uygulanan öğretim metotlarını değiştirmekti. Farklı farklı ülkelerde sığındıktan sonra Londra yolunu tutmuş daha sonrasında da Paris'e gitmiştir. Paris'te öğrencisi Muhammed Abduh ile bir dernek kurmuş ve **el-ʿUrvetü'l-vüṯḳā** dergisini yayınlamaya başlamıştır. Bu dergide sert bir üslupla İngiltere'nin sömürgeci siyasetini eleştirmişlerdir. Yazılarıyla kısa sürede İslâm âleminin dikkatini çekmişlerdir. İngiltere'yi rahatsız eden bu yazılar, derginin yayımlanmasına son vermişse de Efgānî ve Abduh'nun yazıları kısa sürede İslâm âleminin elitlerini etkilemeye yeterli olmuştur. Bu yazılar İslâm âleminin bağımsızlık ve özgürlük arzusunu uyandırmıştır.[35] Efgānî'nin bütün bu çabaları, bir düşünceye bağlanmaktaydı; "İslâm, ancak Batının iplerinden kurtulduğunda ve siyâsî bağımsızlığını ilan ettiğinde kalkınabilecektir".

Çeşitli ülkelerde barınamayan Efgānî tekrar Hindistan'a döndüğünde Seyyid Ahmed Han'a karşı sert tenkitler içeren yazı kaleme almıştır. Bu yazısında Efgānî, yeni İslâmî yapılanmada önemli rol alan Seyyid Ahmed Han'ı ateistliğe yol açtığı gerekçesiyle suçlamıştır. Nitekim Efgānî'ye göre Ahmed Han kurmuş olduğu kolej ile Müslümanlara yalnızca sanat ve bilimin kalkınmayı sağlayacağını telkin etmiştir. Ayrıca İngilizlerin

[35] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s.79-80.

yardımını kabul ederek müminlerin çocuklarını İngiliz politikasına kurban ettiğini ifade etmiştir.[36]

Efgānî'nin entelektüel alandaki etkilerine gelecek olursak, Efgānî gelenekten gelen bazı yorumları sorgulamıştır özellikle de talak, çok evlilik ve kölelik gibi konular hakkında modern döneme daha uygun yorumlarda bulunmuştur. Ancak kelâm ilmine asıl yeniliği getiren Muhammed Abduh olmuştur. Abduh'nun Efgānî ile karşılaşması hayatını derinden etkilemiştir. Az önce de bahsettiğimiz gibi Efgānî, İslâm'ın kalkınması için mutlaka eğitim metotlarının değişmesini savunmuştur ve bu meseleyi İslâm'ın elit şahsiyetlerine bildirmiştir. Tam bu dönemde Abduh "donmuş eğitim sisteminden" şikayetçiydi, Efgānî ile karşılaşması derdine deva olmuştur. İki isim de taklide karşı çıkmışlardır. Abduh her fırsatta İslâm'ın, eğitim ve bilimle kalkınacağını, tekrardan altın çağına döneceğini savunmuştur. Nitekim Abduh, Ezher'in başına getirildiğinde yaptığı ilk hamleler idari yönetimi, eğitim metotlarını ve Üniversitenin eğitim programını değiştirmek olmuştur.[37] Laoust'a göre asıl reformcu Abduh olmuştur, Efgānî daha çok devrimci ruhu ile hareket etmiştir. Öyle ki Abduh zamanla Efgānî'nin siyasetine daha az ilgi duyar olmuş ve daha çok gerçekleştireceği eğitim ve hukuk reformlarına yoğunlaşmıştır.[38]

Abduh, İslâm'ın günümüzde yaşanacak ve modern dünyaya uygun bir din haline gelmesi için çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla rasyonalist akıma daha yakın olmuştur, akla öncelik vermiştir. Şöyle ki Abduh, şu üç altın kurala dikkat etmeleri için öğrencilerine tavsiylerde bulunmuştur; 1- Düşünme cesaretine sahip olmak ve olayları olduğu gibi görmek. 2- Önyargılar ve kabul edilegelmiş fikirler karşısında zihin özgürlüğüne sahip olmak. 3- Yalnızca hakîkat karşısında boyun eğmek ve râzı olmak. Bu özelliklere sahip olmadıkları için Ezher Üniversitesinde bulunan âlimleri eleştirmiştir. Taklide karşı olan Abduh doğal olarak mezheplerin otoritesini de kabul etmemiştir. İçtihat esnasında yalnızca Kur'an ve sünnete başvurulabileceğini kabul etmiştir. Dinamik bir İslâm modelini savunmuştur, zamanla gelişen ve zenginleyen bir İslâm.[39]

Watt, Abduh ve hareketini değerlendirirken onun diğer liberal ve modern İslâmî hareketlerin aksine muhafazakâr bir temele sahip olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Watt, Abduh'un geleneksel kelâm dilinin öğretisinden kaçtığını ve kelâmı modernleştirdiği

[36] Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, s. 342.
[37] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s.82-83.
[38] W. Montgomery Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 84.
[39] Louis Gardet, Georges C Anawati, **a.g.e.**, s. 87.

kanaatindedir. Ancak bu modernleştirme esnasında Watt'a göre geleneksel İslâm'ın sınırları içerisinde hareket etmiştir ve modern Batı felsefesinden etkilenmemiştir. Abduh, dine karşı yöneltilen bilimsel içerikli saldırılara önem vermiştir. Aklı, dinin merkezine koymuştur ve aklî istidlallerin ilâhî hakikatlere zıt düşmeyeceğini aksine uyum içerisinde olacaklarını savunmuştur.[40]

Louis Gardet ve Anawati bu bölümde Hint menşeli reformcu hareketleri kaleme almamışlardır. Bunlar arasında Seyyid Ahmed Han ve hareketini zikretmek önem teşkil etmektedir. Nitekim Seyyid Ahmed Han, Müslümanların Hindu işgaline uğramaması için İngiliz işgalci devleti ile iyi ilişkiler kurması gerektiğini savunmuştur. Batı bilimlerini yakından takip etmeyi, Kur'an'ı da daha geniş bir mana ile anlamayı tavsiye etmiştir. Modern bilimlere açık, yeni bir kelâm ekolü kurmak istemiştir. Seyyid Ahmed Han'ın en büyük arzusu İslâm'ın, Hristiyanlığın ve Hinduizm'in bir arada yaşayabileceği bir ulus devlet oluşturmak olmuştur. [41] Yine muhafazakâr reformcu ve eylemciler arasında Hasan el-Benna ve Mevdudî gibi isimleri unutmamak gerekir.

2.1.2 Josef van Ess'in Yaklaşımı

Josef van Ess kelâm ilminin târihî sürecini değerlendirirken farklı bir metot kullanmıştır. Daha çok İslâmî kavramlar üzerine yorumlar getirmiştir. Ayrıca siyâsî olaylara ve muhalefeti oluşturan azınlık grupların görüşlerine de önem vermiştir. Van Ess'e göre İslâm'da evrensel bir akîde bulunmamaktadır. Bütün Müslümanların kabul etmekte mecbur olduğu kelime-i şehâdettir. Zira Kur'an'da îmanın şartları sistematik biçimde zikredilmemiştir. Îmanın muhtevası nelerden oluşması gerektiğine dâir metinler daha sonrasında ortaya çıkmıştır. Goldziher bu hususta peygamberlerin kelâmcı olmadıklarını, tebliğ ettikleri sözlerin bir doktrin niteliği taşımadığı hatta bir sistematikten uzak olduğunu ileri sürmüştür. Goldziher'e göre daha sonraki nesiller bulundukları konjonktür gereği dogmalar ve doktrinler meydana çıkarmışlardır ve bu doktrinler bazen ilâhî murada ters düştüğü de olmuştur.[42] Van Ess'e göre İslâm teolojisi yeni meseleleri ele almamıştır. İşlenen ilk konular Hristiyanlıkta olduğu gibi özgür irâde, kader, Allah'ın sıfatları gibi meseleler olmuştur. Aradaki tek fark İslâm teolojisinin bu konuları farklı bir tarzda işlemesidir. Josef Van Ess'e göre elbette ki İslâm teolojisi akaid konularına bir yenilik ve bir ilerleme getirmiştir, ancak asıl ilerlemeyi

[40] Watt, **a.g.e.**, s. 85.
[41] Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, s. 360.
[42] Ignaz Goldziher, **Le dogme et la loi de l'Islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane**, Çev. Félix Arin, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920, s.61.

fıkıh alanında göstermiştir. Zira Vans Ess'e göre İslâm dini amellere daha çok önem vermiştir. Deyim yerindeyse Müslümanlar, dogmaların oluşturulmasından daha çok zorunlu fiillerin yerine getirilmesine önem vermiştir. Amellerin detaylarına kadar dikkat edilmiştir. Hatta bir kimsenin Müslüman olduğunu belirleyebilmek için amelî özelliklerine bakılmıştır, ehl-i salât ve ehl-i kıble gibi terimlerle nitelenmişlerdir.[43]

Josef van Ess, İslâm'da da Hristiyanlıkta ve Yahûdilikte olduğu gibi ayrılmaların vuku bulduğunu bildirmiştir. Van Ess, Müslümanların bu duruma son verebilmek için "fitne" kavramını geliştirdiklerini ancak bütün çabalara rağmen bu ayrılmalara son veremediklerini ifade etmiştir. Hal böyle iken gözle görünür ayrılmaları yorumlayabilmek için Müslümanlar "Ümmetimin ihtilafı rahmettir." gibi bazı hadislere sığınmışlardır. Âdil davranan Josef van Ess bu hadisin yalnızca fıkhî meseleleri için geçerli olduğunu da belirtmiştir. Sahâbelerin siyâsî alanda yaşadıkları ayrılmalara ve ihtilaflara göz yumulduğunu ileri sürmüştür. Müellife göre Müslümanlar, sahâbeleri o kadar yüceltmişlerdir ki fıkhî alanda da sahâbelerin ihtilafları büyük hatalara sebebiyet verebilecek türden olmadığı kanaatine varmışlardır.[44]

Van Ess, kelâmcıların büyük çoğunluğu fakih olduğu sebebiyle, akîde konuları üzerine de yorum payı bırakmayı doğru bulduklarını ileri sürmüştür. Bu durum ise "kullu müctehidun musib" yani her müçtehit isabet etmiştir kaidesini ortaya çıkarmıştır. Van Ess her ne kadar yorumlama payı verilmişse de akîde konusunda ihtilaflara o kadar müsaade verilmediğini belirtmiştir. Aksi taktirde müçtehid kendini saf dışı bulabileceğini ileri sürmüştür. Van Ess devamında 73 fırka hadisini zikrederek (hadisin şüpheli olduğunu bildirmiştir), hakîkatin tek bir fırkada, azınlık bir grupta bulunacağını, aynı şekilde de "benim ümmetim yanlış üzerine birleşmez" hadisi doğrultusunda da bu hakîkatin kolay bir şekilde anlaşılabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu mesaja göre yapılması gereken şey, müçtehit âlimlerin çoğunluğunu takip etmek olmuştur.[45]

Josef van Ess, ilk ihtilafların ve ayrılmaların, fakihler ve kelâmcılar tarafından marjinal vakalar olarak değerlendirildiğini bildirmiştir. Ancak iktidarın bu bölünmelere geçit vermediğini Gaylân ed-Dımaşkî, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi şahıslara karşı devletin güç kullanmakta çekinmediğini ve bu şahısların serüvenlerine son verildiğini ifade etmiştir. Van Ess bu dönemde Sünnî bir akîdeden bahsedilemeyeceğini ancak ulu orta

[43] Josef van Ess, **Prémices de la théologie musulmane**, Albin Michel Yayınları, 2002, s. 21-22.
[44] **A.e.**, s. 24.
[45] **A.e.**, s. 25-26.

duruşmalar gerçekleştirilerek yavaş yavaş bir akîdenin çizildiğini ileri sürmüştür. [46] Yine yazar bazı örneklendirmelerle bu dönemde farklı görüşlere hiçbir şekilde müsaade edilmediğini de ileri sürmüştür.[47]

Van Ess bu tür fikrî ayrılmaların zındık kavramıyla nitelendirildiğini belirtmiştir. İlk başta zındık kelimesi Maniheizm inancına mensup şahıslar için kullanılmıştır. Daha sonrasında Müslümanlar arasında bu dine sempati duyanlar için kullanılmıştır. Van Ess'e göre entelektüel Müslümanların Maniheizm'e duyduğu sempati, bu dinin modern bilime sahip olmasından kaynaklanmıştır. Van Ess, Maniheizm dini hakkında bir parantez açmıştır, ona göre günümüze ulaşan metinler Maniheizm'e mitolojik bir imaj yaftalamıştır. Ancak aslına bakıldığında Maniheizm, kendisini Ortadoğu'da kozmoloji ve âlemin yaratılışı üzerine yapmış olduğu araştırmalarla tanıtmıştır. Van Ess'e göre ilgi çekici araştırmalara yer verdiklerinden dolayı yakın markaja alınmışlar, hatta halîfe el-Mehdî (ö. 145/762) döneminde bazı gizli Maniheistleri deşifre etmek ve memurluk görevlerine son vermek için soruşturmalar yürütülmüştür. Van Ess ilerleyen zamanda Müslümanların birbirlerini bu kavramla itham etmeye başladığı bir döneme girildiğini belirtmiştir. Daha sonrasında da bu kavram fıkhî bir terim halini almıştır ve zındıklık ile suçlanan bir şahısın öldürülüp öldürülmeyeceği tartışmalarını doğurmuştur.[48] Fakihler işin ceza yönünü ele almışlardır.

Tam bu noktada kelâmcılar sahneye çıkmıştır. Küfrün ve zındıklığın nelerden ibaret olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Birçoğu da iktidarın desteğiyle zındıklara karşı risaleler ve reddiyeler kaleme almışlardır. Van Ess, bu reddiyeler neticesinde İslâm'ın sınırlarını çizen kelâmcıların doğal olarak bazı âlimleri de çizilen sınırların dışında bıraktıklarını belirtmiştir. Bu sınır içerisine dahil olabilmek için artık sırf tevhide ve nübüvvete inanma kriteri başlı başına yeterli olmamıştır. Böylelikle kelâm alanında da ayrılmalar meydana çıkmıştır. Van Ess, kelâmcıların farklı dinlerle tartışmaya girdiklerinde Kur'an ve Sünneti delil olarak gösteremediklerinden dolayı akla çok önem verdiklerini hatta birçoğunun rasyonalist olduğunu ifade etmiştir. Bu rasyonalist akım zamanla radikalleşerek karşıt görüşleri savunanları cahillikle itham etmiş, devlete şikâyette bulunarak cezalandırılmalarını da talep etmiştir.[49]

---

[46] **A.e.**, s. 28.

[47] İddiasını güçlendirmek için şu örneği vermiştir. Muhammed b. Sa'id el Urdunnî isminde bir muhaddisin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son Nebî olduğuna dâir sorgusu ve hâtemü'n-nebiyyin sıfatının sonuna inşallah kelimesini eklemesi neticesinde öldürülüp asılmıştır.

[48] **A.e.**, s. 30.

[49] **A.e.**, s. 33.

Van Ess devamında tekfir kavramını ele almıştır. Ona göre "Dinde zorlama yoktur." (Bakara 2/256) ayeti klasik dönemde etkileyici bir rol oynamamıştır. Yani insanlara zorla belirli görüşler kabul ettirilmek istenmiştir, belirli görüşleri kabul etmeyenler de ağır suçlamalarla cezalandırılmıştır. Van Ess ilk tekfir zihniyetini Harîcîler'de gözlemleyebileceğimizi belirtmiştir. Harîcîler tek hakîkatin kendilerinde bulunduğunu ve gerçek Müslümanların kendileri olduğunu kabul etmişlerdir. İlk izlenimde dînî bir davranış gibi algılansa da Van Ess bu davranışın aslına bakıldığında siyâsî bir tutumdan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Harîcî zihniyet, kendileri gibi olmayanların sonu cehennem olacağını kabul etmiştir, dolayısıyla Müslüman olsalar dahi onlara karşı cihat etmek bir vazife olmuştur.

Van Ess, Mihne olayını anlatırken iki muhalif taraftan bahsetmiştir. Bir tarafta iktidar ve Mu'tezilî kelâmcılar diğer tarafta halk ve ehl-i Hadis âlimleri. Mihne olayından sonra halk ve ehl-i Hadis zafere ulaşmıştır.[50] Van Ess'e göre bu zaferden sonra sağlam Sünnî bir blok oluşmuştur ve dini yorumlama monopolü ehl-i Hadis âlimlerin eline verilmiştir, iktidarla iş birliği içerisinde olup olmamaları kendi isteklerine bağlı olmuştur.[51] Yine Van Ess'e göre bu olaydan sonra rasyonel kelâm itibarını yitirmiştir. Kelâmın rasyonel ve tekfirci metot kullanması itibarsızlığına mal olmuştur. Sonuç olarak Van Ess'e göre ilimlerin başına kelâm değil de fıkıh geçmiştir, ana disiplin fıkıh olmuştur.[52] Fıkıhçılarla birlikte ortaya icmâ kavramı ortayı çıkmıştır. Van Ess, icmâ'nın hiçbir şekilde kurumsallaştırılmadığını belirtmiştir. İcmâların çoğalmasıyla birlikte karar verme özgürlüğü gittikçe kısıtlanmıştır. Böylelikle artık kararlar belirli fıkıhçılar tarafından alınmaya başlamıştır. Söz konusu fıkıhçılar da lokal çoğunluğu oluşturan fakihlerdi. Duruşmalardaki kararlar yasa tarafından belirlenmemekteydi, bu çoğunluğun haletiruhiyesi ve çevre koşulları belirlemekteydi. Hiçbir şey resmiyete dökülmemişti. Böylelikle Van Ess'e göre Hanbelîler, yani eski mağdurlar yeni cellatlar olmuştu, Mu'tezile'nin yaptığına misliyle cevap vermişlerdi.

---

[50] Mihne olayının Kelâm ilmine etkisi etüt edildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ahmed ibn Hanbel'in iktidara karşı boyun eğmemesi halkın beğenisi kazandırmıştır ve karizmatik bir şahsiyet olmasına vesile olmuştur. Böylelikle Hanbelîler halk nazarında sempati kazanmışlardır ve Ehl-i sünnet'in temsilciliğini tek başına yürütmüşlerdir. Bunun neticesinde Ehl-i Sünnet çatısı altında bulunan Ehl-i Re'y, Mürcie ve Sûfi grupların etkisine de son vermiştir. Bkz. : ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, **Mihne süreci ve islami ilimlere etkisi,** Ankara Okulu Yayınları, 2012, ss.103-104.

[51] **A.e.**, s. 35.

[52] Henri Laoust Mihne olayının çeşitli şekillerde anlatıldığını belirtmiştir. Kimileri bu olayı küçümsemek isterken bazıları da aksine dramatik infazların yaşandığını anlatmıştır. Mu'tezilîlere göre Mihne olayı aslında "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" gerekçesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Laoust'a göre Mütevekkil'in tahta geçmesiyle birlikte Mihne olaylarına son verilmiştir. Aynı şekilde Mütevekkil kelâm ilmine de son vermek istemiştir, nitekim âlimlerin yalnızca Kur'an ve Sünnet'i takip etmelerini emretmiştir muhalefet eden âlimleri de hapsetmekle tehdit etmiştir. Laoust'a göre bu kelâmın sonunu getirmemişse de Kelâm ilmini şüpheli hale getirmiştir. Bkz. : Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, ss. 111-112.

İgnaz Goldziher'e göre icmâ prensibi İslâm'a özgürce hareket etmeyi ve gelişmesini sağlamıştır.[53] Aynı şekilde Laoust'a göre icmâ prensibi İslâm'a devamlılığı ve değişikli sağlamıştır.[54] Gardet'e göre icmâ'nın organizasyonu reformistlerin temel meselesi olmuştur.[55] Abdel Magid Turki ise icmâ prensibinin uygulanması açısında teori ve pratik arasında paradokslar içerdiğini ileri sürmüştür.[56] Devamında A.M Turki icmâ prensibinin İslâm âleminde üçüncü önemli kaynak kabul edilmesini sağlayan imam Şâfiî olduğunu öne sürmüştür. Nitekim ona göre imam Şâfiî fıkıh ilmine düzen getirmek istemiştir, eski fıkıh ekollerinin çıkarmış olduğu sonu gelmeyen hükümlere icmâ prensibiyle son vermek istemiştir. Fakihlerin durmadan ve sınırsız bir şekilde kullandığı re'y'e ise kıyas yöntemiyle sınır belirlemek istemiştir. Aynı şekilde genel bir icmâ ile de farklı bölgelerde oluşan çeşitli icmâları da geçersiz kılmak istemiştir. Henri Laoust'un deyimiyle imam Şâfiî Müslümanların doktrinini birleştirmek istemiştir.[57]

Van Ess devamında bid'at kavramını da ele almıştır. Van Ess, bazı âlimlerin din ile alakası olmayan nesneleri dahi bid'at kavramıyla niteliediklerini ifade etmiştir. Bir dönem kahve ve tütünün dahi bid'at kavramıyla nitelendiği ve bu nitelemenin teolojik ve fıkhî delillerle desteklendiğini bildirmiştir. Bid'at kavramı ilerleyen zamanda iyi ve kötü olarak iki kısma ayrılmıştır. Küfür kavramıyla asla karıştırılmayacak bu ayrım sayesinde insanlar tekfir edilmekten alıkonulmuştur. Yalnızca kötü bid'atı işlemiş oluyorlardı. Bu insanlar hakkında mahkemeye başvurmaya da gerek kalmuyordu.[58] Henri Laoust aynı şekilde bid'at prensibiyle bir Müslümanın tekfir edilmediğini ancak sistematik bir biçimde toplum tarafından dışlanmaya sebep olduğunu belirtmiştir. Nitekim Laoust'a göre bir bid'atçının imâmlığı kabul edilmez, hasta ziyaretinde bulunulmaz, cenaze namazı kılınmaz, Müslüman mezarlığına gömülmez, kestiği et yenilmez, onunla evlenilmez, şahitliği kabul edilmez hatta onunla ticaret bile yapılmaz.[59] Laoust'un bu iddialarını İslâm hukuku açısından ele aldığımızda bu ifadelerin tamamen doğru olmadığını görebiliriz. Nitekim fakihlere göre küfür derecesine ulaşmamış bir bid'atçının arkasında namaz kılmak caizdir. Ancak eğer o mekânda namazı kıldırabilecek başka bir imâm bulunmaktaysa bid'atçının arkasında namaz kılmayı tenzîhen mekruh saymışlardır. Bid'atçının şahitliği konusunda Hanefî ve Şâfiîler geçerli sayarken Mâlikîler ve

[53] Ignaz Goldziher, **Le dogme et la loi de l'Islam**, s.46.
[54] Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, s. 386.
[55] Camille Mansour, **L'Autorité dans la Pensée Musulmane: Le concept d'İjmâ' (consensus) et la problématique de l'autorité**, J. Vrin, Paris, 1975, s. 12.
[56] Abdel-Magid Turki, "L'ijmâ'ummat al-mu'minîn entre la doctrine et l'histoire." **Studia Islamica**, 1984, s. 51.
[57] Abdel-Magid Turki, **a.g.m**., s. 71-72.
[58] Josef van Ess**, a.g.e.**, s. 40.
[59] Henri Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, s. 447.

Hanbelîler geçersiz saymışlardır. Hatta bazı âlimler, bid'atçının yalan söylemeyeceği bir konu hakkındaki rivayeti kabul edilebileceğini de belirtmişlerdir.[60]

Van Ess, kelâm ilminin târihî seyrini anlatırken Gazâlî'den bahsetmeden geçilmeyeceğini ifade etmiştir. Van Ess'e göre Gazâlî tekfir etme konusunda Müslümanların daha ihtiyatlı davranmalarına davet etmiştir. Tekfir etme meselesinin tamamen fıkıh alanına ait olduğunu bildirmiştir. Zira tekfir edilen şahsa karşı hukukî işlemlerin uygulanması gerekir. Van Ess, Gazâlî'nin bu tutumunu 73 fırka hadisine getirmiş olduğu yorumunda da izleyebileceğimizi bildirmiştir. Nitekim Gazâlî 73 fırka hadisinin farklı bir varyantını kabul ederek 73 fırka arasında sadece bir fırkanın cehennemlik olacağını ileri sürmüştür. Van Ess'e göre Gazâlî bu görüşüyle neredeyse bütün Müslümanların kurtulacağı ümidini vermiştir. Eş'arî ve Gazâlî gibi âlimler sayesinde orta yol bulunmuştur, kolayca tekfir etme akımına son verilmiştir ve böylece Sünnî tavır belirlenmiştir. [61]

2.2 Kelâm Alnında Gerçekleşen Çalışmaların Değerlendirilmesi

2.2.1 Louis Gardet

Gardet, Avrupa dillerinde ilk ilm-i kelâm çalışmalarının daha çok Nesefî ve Bağdâdî'e ait kısa eserler üzerine, Şehristânî'nin **el-Milel ve'n-niḥal** gibi mezhep araştırmaları üzerine veya tanımladığı "Donmuş Muhafakarlık" dönemine ait Senûsî, Lekânî, Bâcûrî gibi âlimlerin eserleri üzerine gerçekleştiğini belirtmiştir. Gardet bu tip akaid eserlerinin insanı hızlı sınıflandırmalara, farklı görüşlere sahip grupları tâbiri caiz ise net bir kesim ile ayırmaya ve kolay bir şekilde kategorize etmeye götürebileceğini ileri sürmüştür. Yine aynı şekilde genellemelere meydan vereceğini, bunun en belirgin göstergesi de tarihten bize ulaşan üç kelâm ekolünün kategorize edilmesidir.

Gardet, araştırmacıların hatâya düşmemeleri için kelâmcıları kolayca kategorileştirmemeleri ve kat'î tespitlere varmamaları konusunda uyarıda bulunmuştur. Örneğin Yemen'de Kādî Abdülcebbâr'ın eseri bulunmasıyla birlikte artık Mu'tezile'nin görüşlerine kaynağından ulaşılabileceğini bildirmiştir. Aynı şekilde hazırlanmakta olan Mâtürîdî'nin **Kitâbü't-Tevhîd**'i yayınlandığında Mâtürîdiyye ekolünün görüşlerine bizzat kurucusundan ulaşılabileceğini ifade etmiştir.[62] Gardet şunu açıklamak istemektedir, ilk başta basit akait metinleri üzerinde çalışılmıştır, dolayısıyla basit çıkarımlara ulaşılmıştır. Zamanın ilerlemesiyle yeni kapsamlı eserler ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Gardet, yapılan

[60] Rahmi Yaran, "Bid'At", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, C.VI, s. 130.
[61] Josef van Ess**, a.g.e.**, s. 42.
[62] Bu makele 1970 yılında kaleme alınmıştır. Kitâbü't-Tevhîd daha yayınlanmamıştı.

araştırmaların tekrar gözden geçirilmesi ve daha derin analizlere yer verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[63]

Gardet Fransızca yapılan araştırmaların ana hatlarını beş noktada açıklamaya çalışmıştır. İlk başta kelâm ekollerinin daha oluşmadığı dönemde akîde konusunda oluşan ilk eğilimleri daha detaylı bir şekilde işlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu konuda M. W. Montgomery'nin ilk kullanılan kavramları ve ilk davranışları târihî açıdan ele aldığını ifade etmiştir. MM. R. Frank ve J. van Ess gibi araştırmacılar, farklı akîde eğilimlerini fevri davranarak hızlıca sistemleştirmemek gerektiğini bildirmişlerdir. Gardet ikinci noktada Mu'tezile ekolünün uyandırmış olduğu yorumları ve çalışmaları, özelikle de Kādî Abdülcebbâr'ın eseri üzerine yapılmakta olan çalışmalardan bahsetmiştir. Gardet, Mu'tezile ekolü üzerine yapılan yeni araştırmaların hiçbir şekilde diğer ekollerin ele alınmasını engellememesi gerektiğini hatta bu hususta Fahreddin er-Râzî'nin **el-Muhassal**'ı ve Cürcânî'nin **Şerhu'l-Mevâkıf**'i üzerine derin araştırmaların gerçekleşmesi gerektiğini de belirtmiştir. Yine Gardet, Henri Laoust'un kaleme almış olduğu İbn Teymiyye ve İbn Batta çalışmaları sayesinde Hanbelî ekolünü daha yakından tanımaya vesile olduğunu hatırlatmıştır. Son olarak Henry Corbin'i de zikretmiştir, sayesinde Şiî metinlere de ulaşıldığını bildirmiştir.

1970 yılında kaleme almış olduğu bu makalede Gardet üç mühim konu üzerine çalışmaların gerçekleşmesi gerektiğini de belirtmiştir. İlk olarak az önce de belirttiğimiz gibi ilk dönemi yani kelâm okullarının oluşmadan evvelki dönem üzerine detaylı araştırmaların yapılması gerektiğini bildirmiştir. Ele alınması gereken ikinci konu ise Mâtürîdîyye ekolüdür. Gardet bu ekolün görüşlerini daha ayrıntılı bir biçimde araştırmak gerektiği çağrısında bulunmuştur. Son olarak Gardet, Mu'tezile ekolünün nasıl ayakta kalabildiği ve günümüze bu ekolden neler miras kaldığı hususunda araştırmaların önem arz ettiğini ifade etmiştir.

Kelâm ilminin ilk dönem araştırmalarının önemine değinen Gardet, neden ilk dönemin önemli olduğunu şu açıklamalarla belirtmiştir. Gardet sonradan gelen kelâmcıların bu dönemin âlimlerini çok keskin bir biçimde farklı ekollere yerleştirdiklerini ileri sürmüştür. Ancak ilk dönemden ulaşan metinler sayesinde bu keskin ayrımın gerçek olmadığını gözlemleyebileceğimizi bildirmiştir. Misal olarak Gaylân ed-Dımaşkî ve Cehm b. Safvân'nın durumunu zikretmiştir. Zira Gaylân, insan fiilleri konusunda Kaderiyye ekolüne mensup olduğu kabul edilmiş, fasıkların durumu hususunda ise Mürcie fırkasıyla ilişkilendirilmiştir. Cehm b. Safvân aynı şekilde insan fiilleri konusunda Cebriyye ekolüne mensup kabul

[63] Louis Gardet, "De quelques questions posées par l'étude du" Ilm Al-Kalām".", **Studia Islamica**, 1970, s. 129-142.

edilirken îman meselesindeki tutumu nedeniyle Mürciî sayılmıştır. Tefsir metodu ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası neticesinde Mu'tezile'ye yakın olarak da anılmıştır. Dirar b. Amr'da bu isimler arasında zikredilebilir. Dolayısıyla Gardet bu örneklerden ilerleyerek Mu'tezile'nin beş temel ilkesinin de birbirleriyle bağlantısı olmadığını görebileceğimizi iddia etmiştir. Bu durumda ilk Mu'tezilî görüşleri etraflıca araştırarak kelâm ilmine yenilik getirilebileceğini ileri sürmüştür. Böylelikle sonradan gelen kelâm âlimlerinin kapalı kalıplara yerleştirmiş oldukları tespitleri tekrardan açarak değerlendirmeye alınabileceğini belirtmiştir.[64]

Mâtürîdî ekolüne gelecek olursak Gardet, bu ekol hakkında da alışıla gelmiş kabullerin mevcut olduğunu iddia etmiştir. Gardet'e göre, modern ve özelikle muhafazakarların eserlerine baktığımızda Mâtürîdî, Eş'arîler ile birleşerek Mu'tezile'ye karşı Sünnî doktrini oluşturdukları aktarılmıştır. İnsan fiilleri ve ilâhî sıfatlar gibi bazı noktalarda Eş'arî doktrinden ayrılmıştır. Gardet, aslına bakıldığında Mâtürîdî ekolünün görüşleri kelâm ilmine hicri 6. asırdan itibaren girmeye başladığını iddia etmiştir. Nitekim Michel Allard'a göre Cüveynî'ye kadar ilk Eş'arî eserlerde ne Mâtürîdî ismi zikredilmiş ne de Mâtürîdî ekolünden bahsedilmiştir.[65]

Yine Gardet'e göre Mâtürîdî sanıldığı gibi Mu'tezile'ye karşı değil de daha çok Maniheizm'e, düalist akımlara, felsefeye ve Bâtıniyye'ye karşı mücadele etmiştir. Zira bunu Kitâbü't-Tevḥîd'inde kolayca gözlemleyebileceğimizi bildirmiştir. **Kitâbü't-Tevhîd**'in içeriğinden de bahseden Gardet, üç noktada özetlemeye çalışmıştır. 1- Eş'arî kaynaklarda olduğu gibi Mâtürîdî de Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını işlemiştir. Sonradan gelen Mâtürîdîler, bazı görüşlerini alıp tamamlamışlardır. Gardet'e göre Allah'ın isimleri ve sıfatları meselesinde Mâtürîdîler yalnızca çözümlerin içeriği açısından değil benimsenen perspektif açısından da Eş'arîler'den ayrılmışlardır. 2- Gardet, Mâtürîdî'nin müteahhirîn Eş'arîler'den çok daha önce bizzat felsefi verilere başvurduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî'nin **Kitâbü't-Tevhîd**'inde akla önem verdiğini, eserine aklî bilginin ve naklî bilginin farklılıklarını ayırt etmekle başladığını bildirmiştir. 3- Son olarak Gardet, Mâtürîdî'nin eserinde yaratılış problemine önemli bir kısım ayırdığını ifade etmiştir. Bu ise göze çarpan bir farklılıktır. Nitekim Gardet'e göre Eş'arîler yalnızca Allah'ın yaratıcı olduğunu ifade etmişlerdir, özelikle de Mu'tezile'ye cevap yetiştirme pahasına sadece insan fiillerinin

[64] **A.g.m.**, s. 134.
[65] **A.g.m.**, s. 135.

yaratıcısı olduğu hususuna vurgu yapmışlardır. Ancak bizzat yaratılış konusunu kaleme almamışlardır.[66]

Gardet, Mâtürîdîlik hakkında bazı iddialarda da bulunmuştur. Bilindiği üzere Mâtürîdîlik daha çok Hanefî muhitlerde revaç görmüştür. Bunun yanı sıra sonradan gelen Mâtürîdîlerin, **el-Fıkhü'l-ekber** ve **el-Vasiyye** gibi Hanefî eserlere sahip çıktıkları da bilinmektedir. Dolayısıyla Gardet, Mâtürîdîyye ekolü yerine Hanefî-Mâtürîdî tâbirini kullanmayı daha doğru bulduğunu kabul etmiş ve bu tâbirin kullanılmasını tavsiye etmiştir. Gardet'in göze çarpan ve dikkat çekici asıl iddiası, bazı eski Mu'tezilîlerin Mâtürîdîlik çatısı altında gizlendikleri iddiasıdır. Şöyle ki Gardet'e göre bu eski Mu'tezilîlerin, Mâtürîdîlik ismi altında sığınmaları neticesinde bu ekole farklı bakış açısını ve daha geniş felsefi malzemeyi beraberinde getirmişlerdir. Doğrusu şu ki Gardet Mâtürîdîliğin gizli bir Mu'tezile ekolü olduğunu ifade etmemiştir ancak **Kitâbü't-Tevhîd**'in ele alınmasıyla birlikte, Mâtürîdîliğin kendine öz orijinal bir îtikad ekolü olduğu ortaya çıkacağını savunmuştur. Mâtürîdî ekolde bazı Mu'tezilî çizgiler bulunabileceği ancak Mâtürîdî düşüncesinin daha mûtedil ve daha ince analizlere sahip olduğunu ileri sürmüştür. Netice itibariyle Gardet, bu Mâtürîdîliğin entelektüalizmine ve zihin dünyasına ulaşarak, çeşitli kelâm meselelerine farklı bir perspektiften bakabileceğimizi ifade etmiştir.[67]

2.2.2 Daniel Gimaret

1991 yılında ele almış olduğu makalede Gimaret kelâm alanında kaleme alınmış çalışmaları değerlendirmiştir. Makalenin ilk satırlarında bu değerlendirmenin olumsuz neticelendiğini, yapılmamış çalışmaların ve yapılması gereken araştırmaların kayda değer bir vaziyette olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra Gimaret yapılan çalışmaların aşırı dengesiz bir biçimde ilerlediğini uyarmıştır. Nitekim ona göre bütün çalışmalar ilk dönemin îtikadî ekollerine odaklanmıştır. Bu çalışmaların çok mühim olduğunu kabul etmekle beraber günümüzde "erken dönem" kavramlarını taşımayan çok az sayıda çalışmanın bulunduğunu ifade etmiştir. Şu noktaya da dikkat çeken Gimaret erken döneme ait eserlerin güvenilirliği konusunda çokça tartışmaların mevcut olduğunu söylemiştir. Klasik döneme gelince kaynakların güvenilirliği hususunda tartışmaların azaldığı ve çok sayıda detaylı bilgiler içeren

[66] **A.g.m.**, s. 136.
[67] **A.g.m.**, s. 137.

eserlerin araştırmacıları beklediğini ifade etmiştir. Deyim yerinde ise Gimaret kelâm ilminin Platon ve Aristoteleslerinden daha faydalanılmadığını iddia etmiştir.[68]

Öyle ki Gimaret'in ifadelerine göre klasik dönemin kelâm tarihini ortaya çıkarmakta sıkıntı yaşayabiliriz. Şu hâlde Gimaret yapılması gereken çalışmaların altını çizmiştir. Öncelikle Gimaret, Kādî Abdülcebbâr'ın **el-Muğnî**'si keşfedilmesine rağmen söz konusu eser üzerine yeterince çalışma gerçekleşmediğini belirtmiştir.[69] Sözü edilen eserde yoğun bilgilerin mevcut olduğunu ve Mu'tezile ekolünün en büyük âlimleri olan Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine detaylı bir şekilde rastladığımızı bildirmiştir. O hâlde bu eser hakkında daha derin araştırmalara imza atılmasını tavsiye etmiştir. Mu'tezile ekolüne ait metinlerin çok az sayıda olduğunu hatırlatıp bunun yanı sıra keşfedilen metinlerin yayınlanması da çok vakit aldığını belirtmiştir. Örneğin Gimaret, Eymen Fuâd Seyyid'in babasının 1952 yılında Yemen'de keşfettiği Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin **el-Maḳālât**'ı kırk sene geçmesine rağmen hala neşredilmesini beklediğini bildirmiştir. **El-Maḳālât** eserinin Mu'tezile mezhebiyle ilgili kısmı neşredilmiştir (Faẓlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, Tunus 1393/1974, s. 63-119).[70]

Eş'arî ekolüne gelecek olursak, söz konusu ekolün daha çok ilgi çekmesine rağmen yine yapılacak çok sayıda araştırmanın bulunduğunu zikretmiştir. Mesela Gimaret'in gözünde Bâkıllânî gibi önemli bir Eş'arî kelâmcısının çok az tanınması kabul edilir gibi değildir. Gimaret, Mâtürîdî çalışmalarının çok kısmî olduğundan şikâyetçidir. Yine az önce de zikrettiğimiz gibi bu ekol hakkında da sistematik çalışmaların bulunmadığından şikâyetçidir. Daha hâla "Mâtürîdî, hayatı, eserleri ve düşüncesi" başlığı altında bir çalışmaya imza atılmadığını hatırlatmıştır. **Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân**, Pezdevî'nin **Uṣûlü'd-dîn**'i ve Sâbûnî'nin **el-Bidâye**'si üzerine yapılan çalışmaların yarıda bırakıldığını bildirmiştir. Ayrıca Claude Salamé'nin, **Tebṣıratü'l-edille** çalışmasını daha da ileriye sürerek Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşlerini sistematik bir şekilde bizlere aktarmasını ümit ettiğini de ifade etmiştir. Hâkezâ

---

[68] Daniel Gimaret, "Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane", **Arabica**, T. 38, Fasc. 1 (Mar., 1991), s. 12.

[69] el-Muğnî üzerine Fransızca kaleme alınmış makaleler arasında şunları zikredebiliriz. Anawati, Georges Chehata, Robert Caspar ve Zeinab Mahmoud El-Khodeiry. **Une somme inédite de théologie Mo'tazilite: Le Moghni du qadi'Abd Al-Jabbar.** Dar Al-Maaref, 1957; Guy Monnot Muğnî'nin V. Cildi ile ilgili iki makale kaleme almıştır Monnot, Guy. **Penseurs musulmans et religions iraniennes: 'Abd al-Jabbār et ses devanciers**. Vol. 16. Vrin, 1974; Monnot, Guy**, Sabéens et idolatres selon Abd al-Jabbar**, Monnot, Guy. "**Les doctrines des chrétiens dans le Moghni de Abd al-Jabbar.**" MİDEO, Le Caire 16 (1983): 9-30; Marie Bernard ise XVII. Cildi ile ilgili "**L'Iğmā' chez 'Abd Al-Ğabbār et l'objection d'An-Naẓẓām** " adlı makaleyi kaleme almıştır. "Découverte d'un nouveau fragment du Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl du Qāḍī ʿAbd Al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) dans une collection karaïte de la British Library".

[70] Adil Bebek, "Kâ'bî", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, C.XXIV, s. 27.

İbnü’l-Hümâm'ın **Kitabü'l Müsâyere**'si mutlaka çalışılması gereken eserler arasında olduğunu söylemiştir.[71]

Gimaret, beklenilen çalışmalara kıyasla çok az sayıda araştırmacıların bulunduğu tespitini yapmıştır. Öyle anlaşılıyor ki kelâm ilmine merak saran çok az sayıda insan bulunduğunu ifade etmiştir. Doğrusu Gimaret, kelâm metinlerinin etüt edilmesine karşılık ekonomik anlamda beklenilen ücreti getirmediğini ve söz konusu metinleri çalışmanın da itici olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca metinlerin manevi açıdan da bir zenginlik katmadığını dile getirmiştir. Şu vardır ki Gimaret'e göre insanlar kelâm meselelerini gereksiz bulabilmektedirler, dünyevi sorunların çok uzağında adeta gerçek hayattan tamamen kopuk konular olarak algılayabilirler ancak her dinin teoloji ilmine mutlaka ihtiyacı olduğunu hatırlatmıştır. Yine Gimaret'e göre kelâm ilmini bilmemek İslâm'ı tam anlamıyla kavramamaktır, her insan düşüncesi araştırılmaya laiktir ve öyle ki İslâm teolojisi son derece orijinaldir. Son olarak Gimaret, her araştırmacının yenilik peşinde koşturması gerektiğini zikrederken kelâm ilminde de tam bu mânâda sayısız yeni çalışmaların araştırmacılarını beklediğini dile getirmiştir.

Bu hususta beyanlarından sonra Gimaret bir bakıma Batılı araştırmacıların kelâm ilmine karşı ilgi duymamalarını anlayabileceğini ancak İslâm âleminde aynı durumla karşılaşılmasını hatta daha az ilgi duyulmasını kabul edemeyeceğini vurgulamıştır. Gimaret İslâm teolojisi hakkında yapılan en önemli çalışmaların Müslüman ülkelerinde değil de Batı ülkelerinde gerçekleşmesine çok şaşırdığını ve inanmaya güçlük çektiğini de ifade etmiştir. Cübbâî veya İbn Küllâb gibi âlimlerin görüşlerini araştırabilmek için Müslüman öğrencilerinin Batı devletlerine müracaat etmek mecburiyetinde olmalarının anormal bir durumdan ibaret olduğunu da söylemiştir. Gimaret son sözünü, kelâm ilmi İslâm mirasının önemli ve şerefli bir kısmını temsil etmesine rağmen Müslümanlar tarafından bu şekilde ihmal edilmesine anlam veremediğini de söyleyerek makalesine son vermiştir.[72]

Bu makalenin yayınlandığı tarihi baz alarak bu tarihten sonra günümüzde kelâm alanında Fransızca gerçekleşmiş çalışmaları değerlendirecek olursak maalesef Gimaret'in çağrısına kulak verilmediğini kolaylıkla görebileceğimizi ifade edebiliriz. Nitekim doksanlı yıllardan sonra kelâm alanında Fransızca yayınlanmış çalışmalar bir düşüşe uğramıştır. Louis Gardet, Anawati, Gimaret, Pellat, Marie Bernand, Henri Laoust, Guy Monnot, Roger Arnaldez, Claude Gilliot gibi Fransız oryantalistlerin başlattığı çalışmaların maalesef devamı

[71] **A.g.m.**, s. 17.
[72] **A.g.m.**, s. 18.

gelmemiştir. Günümüzde Fransa'da kelâm alanında gerçekleşen nadir çalışmalar daha çok doktora tezleridir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İRÂDE MESELESİ

İrâde konusu hiç şüphesiz insanlık tarihinin en çok ilgilendiği meselelerden birisidir. Felsefeciler, ilahiyatçılar ve entelektüeller tarihin her döneminde bu meseleyi çözmek istemişlerdir. İrâde ve kader meseleleri kelâm ekollerinin doğuşuna sebep olmaları hasebiyle, doğal olarak bütün oryantalistler tarafından da işlenmiştir. Fransız oryantalistler tarafından İslâm'da irâde meselesi hakkında birçok yazı kaleme alınmıştır. Ancak irâde meselesini müstakil bir eserde yalnızca iki oryantalist işlemiştir. İlk eser **Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu'tazilite** 1978 yılında Chikh Bouamrane tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserde Chikh Bouamrane Mu'tezile ekolünü merkeze alarak "insan özgürlüğü" meselesini incelemiştir. Yazar eserin ilk bölümünde çeşitli ekollerin görüşlerini kısaca zikretmiş ve Mu'tezile ekolünün yabancı düşüncelerle etkileşimini değerlendirmiştir. Diğer bölümlerde irâde, kader ve istitaat gibi meseleleri Mu'tezile ekolünün nazarından analiz etmiştir. Son bölümde ise Mu'tezile ekolünün tarihi seyrini ve yayılmasını kaleme almıştır. İkinci eser ise **Théories de l'acte humain en théologie musulmane** 1980 yılında Daniel Gimaret tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu eserinde insan fiillerini işlemiştir. Mu'tezilî ve Sünnî ekollerin tez ve argümanlarını kaleme almıştır. Louis Gardet ise 1967 yılında kaleme aldığı **Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme** eserinde irâde meselesine önemli bir yer ayırmış, ilk bölümünde söz konusu meseleyi işlemiştir. Fransız oryantalistler irâde meselesi hakkında önemli makaleler de kaleme almışlardır. Bunlar arasında Gimaret'in **Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments** ve **Théories de l'acte humain dans l'école ḥanbalite** makalelerini, Roger Arnaldez'in **Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Rāzi** makalesini ve son olarak Robert Brunschwig'in **teklîf-i mâ lâ yutâk** meselesini işlediği **Devoir et Pouvoir: Histoire d'un problème de théologie musulmane** ve Hanefîlerde istitaât meselesini etüt ettiği **Théorie générale de la capacité chez les hanafites médiévaux** makalelerini zikredebiliriz.

3.1 Allah'ın İradesi

3.1.1 Michel Allard'ın Yaklaşımı

Michel Allard, ilk başta Allah'ın irâde sıfatını ele almıştır. Mu'tezilîlere göre Allah'ın irâde sıfatı, Allah'ın zâtî sıfatlarına ait değil de fiilî sıfatlar kategorisinde yer almaktadır.

Allard meseleyi iyi anlamamız için bu noktaya dikkat etmemiz gerektiğini belirtmiştir. Zira Eş'arî Allah'ın irâde sıfatı konusunda Mu'tezile'ye zıt bir tutum sergilemiştir. Eş'arî'ye göre Allah'ın yaratma fiiline eşlik eden irâde belirli bir zaman biçiminde meydana çıkmış olamaz aksi taktirde söz konusu irâde, mümkün varlık mahiyetini alır ve var olması için bir yaratılışa ihtiyaç duyar ki bu muhal bir durumdur. Allard, irâde meselesi hakkında Eş'arî'nin kullanmış olduğu akıl yürütmeyi açıklamıştır. Söz konusu akıl yürütmeye göre bütün zâtî sıfatlar tamamen zıt bir başka sıfatla bağıntılıdır. Şu hâlde birini inkâr etmek diğerini doğrulamak anlamına gelmektedir. İfadelerini netleştirmek için şu örneği vermiştir; eğer Allah ezelden beri irâde ve kelâm sıfatına sahip olmadığını iddia edersek O'nun ihmalkâr, irâdesiz ve dilsiz olduğunu kabul etmiş oluruz. Bu durumda Allah, daimî yaratmanın veya vahyin fâili olamaz.[1] Dolayısıyla Eş'arî'ye göre Allah'ı bir sıfatın zıttı ile niteleyemediğimiz müddetçe o zâtî sıfat kategorisine girmektedir. Eş'arî, Allah'ın kelâm ve irâde sıfatları, zâtî sıfatları arasında yer aldığını belirtmiştir. Zira ezelî olduklarını kanıtlamak için söz konusu sıfatların zıtları bulunduğu ve bu zıtların Allah'a nispet edilemeyeceğini ifade etmiştir. Böylelikle Allah'ın kelâm sıfatının zıttı olan "dilsiz olması" Allah için de insan için de bir noksanlıktır. Aynı şekilde irâde kavramının zıttı irâdesizliktir ki bu kavram da mahiyetinde acizlik barındırır. Netice itibariyle Eş'arî'nin akıl yürütmesine göre irâdesizlik ve dilsizlik Allah'a nispet edilemeyeceği için bu iki kavram ezelî ve zâtî sıfatlardır.[2] Ayrıca Eş'arî zıtlık kavramına da açıklık getirmiştir, zıtlık iki şeyin aynı anda aynı mekânda bulanamayacağı mânâsına geldiğini bildirmiştir. Şu hâlde bir insanda aynı anda hem irâde hem de irâdesizliğin bulunamayacağını hatırlatmıştır. Bunun yanı sıra şunu da eklemiştir insan bu iki zıt arasında mecburen birisine sahiptir. Başka bir ifadeyle insan iki zıttan birine sahip olmadan var olamaz.[3]

Buna karşılık Mu'tezilîler, Eş'arî'nin mantığından yürüyerek neden diğer sıfatlar hakkında da bu akıl yürütmeyi kullanmadıklarını sormuşlardır. Şöyle ki Eş'arî bu akıl yürütmesini Allah'ın irâde ve kelâm sıfatları için kullanmıştır ancak diğer fiilî sıfatlar için kullanmamıştır. Örneğin söz konusu analojiye göre Allah'ın hareket etmemesi O'nun hareket etmeyi bilmemesine mi işaret yoksa acziyetine mi delalettir? Eş'arî, Mu'tezile'nin bu itirazını kabul etmemiştir, zira ona göre ihmalkarlık ve acizlik bir eylemin zıttı değildir. Netice itibariyle Mu'tezilîler, Eş'arî'nin bu analojisini değersiz kılmak için zâtî sıfatlardan saymadığı

[1] Michel Allard, **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples** (Recherches, 28), Beyrouth, Institut des Lettres Orientales, 1965, s. 234.
[2] **A.g.e**, s. 235.
[3] **A.g.e**, s. 236.

bir sıfatın zıddını aramaya çıkmışlardır. Adâlet kavramına da açıklık getiren Eş'arî, bu kavramın iki zıt doğurmadığını belirtmiştir. Nitekim bir insan, bir zaman diliminde âdil olmayabilir ama bu onun zulmettiği anlamına gelmez. Bu zaman dilimi içerisinde insan ne âdil ne de zalim olmuş olur. Ayrıca âdil olmak görecelidir, bir fiil alternatif şekilde âdil ve zalim olabilir. Dolayısıyla âdil ve zalim olmak aynı türdendir. Yine burada Eş'arî bir şeyin çelişik olmasıyla zıt olmasının arasında farklar bulunduğunu belirtmiştir.[4] Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı ezelî olmadığını kabul etmek, O'nda kelâmın olmadığı mânâsına gelmez. Yani bir sıfatı inkâr etmekle onun zıttını kabul etmek anlamına da gelmez.

İnsan irâdesiyle Allah'ın irâdesinin çatışmasına gelecek olursak Allard'a göre Eş'arî bu sorunu küçümsemek istemiştir. Zira bu sorun karşısında Eş'arî, defaatle Allah'ın irâdesi her şeyi kapsadığını, görünüşte bazı şeylerin insan irâdesinin tahakkümü altında olduğu izlenimi verse de netice itibariyle Allah'ın irâdesi, bu irâdeyi de kapsamaktadır. Eş'arî "Allah'ın irâdesi" meselesini ele alırken kullandığı bir diğer metot da Mu'tezilî âlimlerin söz konusu mesele hakkında yapmış oldukları hataları tespit edip aksini ispatlamak olmuştur. Michel Allard, Mu'tezile'ye göre iki esasın ilâhî eylemleri sınırladığını belirtmiştir. İlk esas ilâhî adâlet prensibidir, ikincisi ise insan özgürlüğüdür. İlk prensibe göre âlemde oluşan zulümler Allah'tan kaynaklanmamaktadır, kötü insanlar tarafından gerçekleşmektedir. İkinci esas ise ilk prensibi onaylar mahiyettedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre insanlar özgür oldukları için kötü eğilimleri tercih edebilmektedirler, dolayısıyla dünyadaki kötülükler bu nedenle meydana gelmektedirler.[5] Eş'arî, ilâhî irâde açısından bu iki esasın aksini ispatlamaya çalışmıştır. Eş'arî'nin hareket noktası az önce zikretmiş olduğumuz sonuçtur. Yani irâde sıfatının, zâtî sıfatlar kategorisine girdiği ve ezelî bir sıfat olduğu kabulüdür. Netice itibariyle de ezelî olan bu sıfatın hiçbir sınırlaması yoktur.

3.1.2 Louis Gardet'in Yaklaşımı

Louis Gardet irâde meselesine farklı yaklaşmıştır. Gardet ilk önce insan özgürlüğü meselesinin İslâm'a nasıl girdiğini ele almıştır. Gardet, Kur'an'da her şeyin Allah tarafından yaratıldığını belirten çok sayıda ayetin bulunduğu ama aynı şekilde insan sorumluluğunun altını çizen çok sayıda ayetin de var olduğunu belirtmiştir. Bu iki grup ayet arasında zıtlığın bulunmadığını aksine birbirlerini tamamladığını ileri sürmüştür. Başka bir deyişle bir grup ayet, insanın hürriyetine ve ihtiyar sahibi olduğuna vurgu yaparken diğer grup ayet Allah'ın

[4] **A.g.e**, s. 238.
[5] **A.g.e**, s. 244.

kudretini hatırlatarak O'na tevekkül etmeyi öğretmektedir. Böylelikle Kur'an, kullara ve Allah'a karşı nasıl davranılması gerektiğini öğretmektedir.

Gardet'e göre söz konusu mesele hakkında zamanla farklı ve zıt yorumlar ortaya çıkmıştır. Gardet, kelâmcıların insan hürriyeti hususunda tartışmadıklarını ancak ihtiyar sahibi olduğu meselesine gelince uzunca tartıştıklarını belirtmiştir. Müellif bu mesele hakkında üç farklı ekolün yani Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin cevapları mevcut olduğunu hatırlatmıştır. Yazar insan irâdesi meselesinin tartışmaları İslâm tarihinde çok erken dönemlerde başladığını, kelâm ekollerinin oluşumundan önce Emevîler döneminde siyâsî bir meseleden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bir yandan iktidara karşı olan Kaderiyye'nin, bütün sorumlulukları insana atfederken diğer taraftan insanın sadece kaderini yaşadığını, insana hiçbir seçme özelliği tanımayan ve iktidar yanlısı olan Cebriyye'nin bulunduğunu ifade etmiştir. Louis Gardet Allah'ın irâdesi meselesini dört başlık altında incelemiştir. 1- Allah'ın irâdesi ve ilmi karşısında mümkinatlar. 2- Kader ve Kaza meselesi 3- Kötülük problemi. 4- Kader.

Birinci başlık altında Gardet, Allah'ın ilmi ve mevcûdat arasındaki ilişkisini kaleme almıştır. Hristiyan teolojisinde Allah'ın ilmi, irâdesi de izin verdiğinde anında yaratıcı olduğu kabul edilmiştir. Aynı şekilde İslâm felsefesinde de Allah'ın ilmi yaratıcı olduğu kabul edilmiş ancak felsefeciler bu yaratılışı "irâde edilmiş ve gerekli" olarak nitelemişlerdir. Kelâm ilminde ise yaratılış Allah'ın kudreti ve irâdesiyle gerçekleşir. Mu'tezile ekolüne göre Allah'ın ilmi bilgisinde, yalnızca kendisi tarafından yaratılanların ve yaratılabileceklerin bilgisi vardır. Hatta Gardet, Basra Mu'tezilesinin âlimlerinden bazılarının Allah'ın ilmi, insanların fiillerini kapsamadığını kabul edenlerin mevcut olduğunu da bildirmiştir. Eş'arî ekolü, Allah'ın kudret ve irâde sıfatları dışında hiçbir sıfatın yaratılışa bir etkisi olmadığını kabul etmiştir. Gardet'e göre Hristiyan teolojisine en çok yaklaşan görüş Mâtürîdilerin yorumudur. Nitekim onlara göre mümkün varlıkların yaratılışı Allah'ın ilminin emriyle gerçekleşir.[6]

İkinci meselede Gardet, mevcûd ile mümkin kavramları arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Gardet, Louis Massignon'u zikrederek "mevcûdun" "mümkünden" daha üstün olduğunu söylemiştir. Nitekim îcad edilen bir şey Allah'ın kudretinin göstergesidir. Eş'arîler'e göre mevcûdun hiçbir üstünlüğü yoktur. Zira onlara göre Allah dilerse yaratmış olduğunu yine farklı ve daha iyi bir şekilde yaratabilir. "Asıl mesele" başlığı altında Gardet, Allah'ın irâdesi ve mümkün varlıklar konusunu işlemiştir. Eş'arîler'e göre yalnızca Allah'ın irâdesi, ilim

[6] Louis Gardet, **Les grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et la destinée de l'homme**, J. Vrin, 1967, s. 110.

sıfatına gerek duymadan, yine hiçbir gerekçe ve sebebe ihtiyaç duymadan bir şeyin var olup olmamasını belirlemektedir. Îcî'nin "Allah var olanı irâde etmiştir, olmayanı da irâde etmemiştir." sözü bunu çok güzel özetlemiştir.

Mu'tezile ve Felsefeciler, Allah'ın iyi olanı (hasen) irâde ettiği, kötü olanı (kabih) ise irâde etmediğini kabul etmişlerdir. Gardet Felsefecilerin görüşünü de kısaca özetlemiştir. İslâm felsefecilerine göre her var olan şeyde iyilik hâkim olmuştur. Farklı bir deyişle var olan her şey esası itibariyle iyidir. Felsefecilere göre var olan bir şeyde kötülüğün hâkim olması hatta bir varlıkta eşdeğer şekilde hem kötülüğün hem de iyiliğin hâkim olması da imkansızdır.[7] Mu'tezile ekolünün bu görüşü şu soruyu devamında getirmiştir: Kötülüğün yaratılmasını nasıl yorumlamalıyız. İlk selef âlimler, Kur'an ayetlerinden de esinlenerek kötülüğün yaratılması hususunda sessiz kalmayı önermişlerdir. Nasıl ki Allah ayetlerinde göğün ve yerin mutlak yaratıcısı olduğunu söylerken pis hayvanların yaratıcısı olduğunu zikretmediyse aynı şekilde Allah'ın iyi fiillerin yaratıcısı olduğunu söylerken kötü fiillerin yaratıcısı olduğu konusunda da sessiz kalınması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu cevap yetersiz kaldığı için Eş'arîler bu soruya açıklık getirmişlerdir. Zira onlara göre Allah'ın her şeyi yarattığı söylenmelidir, iyinin ve kötünün de yaratıcısı O'dur, aksi taktirde Allah'ın "her şeyin yaratıcısı" özelliği zedelenmiş olur ki bu kabul edilemez. Yine Eş'ariler'e göre Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu yani kötülüğün, küfrün, itâatsizliğin de yaratıcısı olduğu kabul edilmesine rağmen O'na hiçbir kötülük, hiçbir adâletsizlik atfedilemez. Gardet, Gazâlî'nin bu mesele hakkında Eş'arîler'in görüşünden hafifçe ayrıldığını belirtmiştir. Gazâlî'ye göre Allah iyiliği iyi olduğu için irâde etmektedir ama kötülüğü esası itibariye kötü olduğu için irâde etmemektedir, kötülüğün bir iyilik içerdiği için onu irâde etmektedir. Zira Gazâlî'ye göre her kötülük bir iyilik içerir eğer kötülükte bulunan kötülüğü çekersek iyilik de kaybolur ve daha büyük bir kötülük meydana çıkar. Kısacası Gazâlî'ye göre iyilik esası itibariyle iyidir, kötülük esası itibariyle kötü değildir.[8]

Gardet'e göre Mu'tezile ekolü tezlerini savunmak için üç argüman ileri sürmüştür. 1-Allah kâfire îman etmesi için emretmiştir. Emir vermek, irâde etmenin bir delilidir, Allah yalnızca irâde ettiği şey için emir verir. Dolayısıyla Allah, kâfirin inkâr etmesini irâde etmediği sonucuna varmalıyız. 2- İtaat, Allah'ın dilediği bir şeye fiili olarak uymaktır. Eğer kâfirin inkârı, Allah tarafından irâde edildiğini kabul edersek, kâfirin inkâr etmesiyle birlikte Allah'a itâat etmiş olduğunu kabul etmiş oluruz ki bu bâtıl olur. 3- Allah'ın yazmış olduğu

[7] **A.e.**, s. 112.
[8] **A.e.**, s. 114.

kadere râzı olmak bir mecburiyettir. Eğer bir kulun inkâr etmesi Allah tarafından yazıldıysa ona râzı gelmek yine bir mecburiyettir. Bu durumda böyle bir rızânın kendisi de bir günahtır.

Gardet, Mu'tezile'nin bu üç tezine, Râzî (ö. 606/1210) ve Cürcânî'nin (ö. 816/1413) cevap verdiğini belirtmiştir. İlk iki noktaya açıklık getiren iki isim, Allah'ın irâdesi ve Allah'ın emri iki farklı şey olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî, Allah'ın dilemediğini emredebileceğini, dilediğini de yasaklayabileceğini ileri sürmüştür. Misal olarak şu örneği vermiştir, Allah bütün kullarının itâat etmesini emretmiştir ancak bunu irâde etmemiştir. Zira bunu irâde etmiş olsaydı bütün kullar itâat etmiş olurdu. Cürcânî ise Hz. İbrahim'in örneğini verir, Allah irâde etmemesine rağmen oğlunu kurban etmesini emretmiştir. Kādî Abdülcebbâr ise, Allah'ın Hz. İbrahim'e ön hazırlıkları yapmasını emrettiğini savunmuştur. Mu'tezile'nin ikinci tezine gelecek olursak Eş'arîler'e göre Allah, kâfirin inkârını irâde etmektedir ve bunu yaratmaktadır ancak o kâfire îman etmeyi emretmektedir. Ebu Leheb'in durumu da budur. Dolayısıyla onlara göre itâat hiçbir şekilde Allah'ın irâdesi ile ilişkili değildir, itâat Allah'ın emrine bağlıdır.[9]

Gardet'e göre tartışmanın en önemli noktası kader ve kaza meselesidir. Gardet, İslâm âlimlerinin kazâ ve kader kavramları hakkında hemfikir olamadıklarını ifade etmiştir. Eş'arîler, kazâ ve kaderi Allah'ın irâdesine bağlamışlardır, Mâtürîdîler ise kazâ ve kaderi Allah'ın ilmine bağlamışlardır. Eş'arîler nezdinde kazâ, ebediyeti kapsayan bir ön belirlenmedir, kader ise olayların gelişimi esnasındaki Allah'ın etkisidir. Mâtürîdîler ise aksine kader dediklerinde ebedî bir sınırlandırma, Allah'ın ebediyete kadar her şeyi bilmesi ve belirlemesidir. kazâ ise bu bilgileri hikmet ve mükemmellikle var etmesidir. Gardet, Mâtürîdilerin kader ve kazâya verdikleri anlamı şöyle tercüme etmiştir, kader: ön bilgi, ebediyete kadar her şeyi bilen Allah, kazâ: belirleyici bilimdir.

Eş'arîler'de Allah'ın ebedî irâdesiyle bağlantılı olan kazâ, sübûtî sıfattır ve ebedîdir. Allah'ın aktüel irâdesine bağlantılı kader de fiilî sıfat olur. Mâtürîdîler'de ise aksine kader Allah'ın ebedî bilgisiyle ilintili olduğunda sübûtî sıfattır ve ebedîdir. Kazâ da fiili sıfat olur. Bu konuda Gardet önemli bir parantez açmıştır. Mâtürîdîler, kazâ ve kaderi Eş'arîler'in kabul ettiği gibi Allah'ın irâdesine değil de bilgisine ilişkilendirdiklerinden dolayı insanların özgür irâdeye sahip olduklarını daha kolay bir şekilde açıklayabilmişlerdir. Aynı zamanda da Allah'ın kudretine de bir acziyet atfetmemiş olmuşlardır. Eş'arîler ise kazâ ve kaderi Allah'ın irâdesiyle ilişkilendirmeleri neticesinde, insanın özgür irâdeye sahip olduğu konusunda bir

[9] **A.e.**, s. 116.

çatışma meydana getirmiştir. Allah'ın kudretine acziyet getirmemesi için Eş'arîler'in bu duruma açıklık getirmeleri kaçınılmaz olmuştur.[10]

Eş'arîler bu sorunu kesb teorisiyle açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre evet Allah'ın kazâsı yani irâdesi, küfrü de yaratmıştır ancak Allah bunu takdir etmemiştir ve onaylamamıştır yalnızca bu fiili yaratmıştır, küfür fiilini edinen (kesb eden) kuldur. Gardet'e göre Râzî ve Taftâzânî bu meseleye farklı ayrıntılar getirmişlerdir. Onlara göre küfür fiili Allah'ın ön belirlemesi değildir, bu fiil sadece ona ilişkilendirilmiştir. İnsan ön belirlenmeye rızâ göstermelidir, ön belirlenmiş şeye rızâ göstermemelidir. Bâcûrî bu görüşe karşı çıkmıştır, nitekim ona göre Allah'ın ön belirlemesine îman etmek, ancak ön belirlenmiş şeylere îman etmekle mânâ kazanır.

Kader meselesi:

Gardet İslâm'daki kader meselesine girmeden önce Hristiyanlıktaki kader meselesini ele almıştır. Katolikler pozitif kaderi, deyim yerindeyse selâmeti ve iyiliği barındıran kaderi kabul etmişlerdir. İçerisinde kötülüğün ve cehennemin bulunduğu bir kaderi itiraf etmeyi reddetmişlerdir. Bir insan kendi eksikliğinden dolayı Allah'ın hidâyetini reddederse ve günahından dönmeyeceği biliniyorsa, Allah tarafından, ebedî olarak Haktan ayrıldığı ve cezayı hak ettiği yazılır. Allah'ın insana bu günahı gerçekleştirmesine izin vermesi, irâde özgürlüğüne saygısından dolayıdır. Hristiyanlara göre bu günahın işlenmesindeki başrol hiçbir şekilde Allah olmamıştır ve ilk sebep değildir. Zira onlara göre tanrının ilk isteği bütün insanların kurtulmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın bu pozitif irâdesi her şeyden önce pozitif kaderi meydana getirmiştir. Başka bir ifadeyle tanrının ilk irâdesi bütün insanlığı kurtarmak olduğu için insanlığın kaderini de pozitif anlamda etkilemiştir. Allah'ın insanlığa karşı bu sevgisi, kaderi pozitif hale getirme hususunda, insanların fiillerini ikinci plana çekmiştir ve aynı zamanda insanların fiillerini de kapsamıştır. Protestan reformu deyim yerindeyse bu emeksiz ve meccani ödülü kabul etmemiş, aynı şekilde pozitif kaderin bütün insanlığı kapsayacağını da reddetmiştir.

Gardet Hristiyan teolojisindeki kader meselesini kısaca zikrettikten sonra klasik kelâmın bu söylemlere ne tür bir cevap getirdiğini ele almıştır. Gardet'e göre Hristiyanlıktaki en katı yorumlar İslâm dünyasındaki yorumlara en çok yaklaşanlardır. Gardet devamında

[10] **A.e.**, s. 118-119.

farklı kelâm ekollerin görüşünü getirmiştir. Mu'tezile'ye göre kader konusunda, Allah her şeyi bilen bir seyircidir. Mutlak adâlet sahibi olması ile birlikte iyiliği ödüllendirecek kötülüğü de cezalandıracaktır. İnsanlar tamamen özgür bir şekilde Allah'ın vermiş olduğu bir kudretle hareket etmektedirler. Eş'arî kelâmında ise Allah mutlak yaratıcıdır, iyiliği de kötülüğü de O yaratmıştır. İnsanların gerçekleştirecek olacakları fiiller levh-i mahfûz'da kayıtlıdır, levh-i mahfûz bir nesne olarak vardır, haktır ve keyfiyeti bilinmemektedir. Dolayısıyla insanlar levh-i mahfûz'daki bulunan bilgileri gerçekleştirmiş oldukları fiiller ile doğrulamış olmaktadırlar. Müteahhirîn kelâmcılar, levh-i mahfûz'un sembolik bir anlatımdan ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. Levh-i mahfuzu, Allah'ın ilmi olarak nitelemişlerdir. Böylelikle Hristiyanlıktaki "hayat kitabına"[11] benzer bir görüş öne sürmüşlerdir. Aradaki fark Hristiyanlıkta selâmete ve kurtuluşa götürecek bilgiden bahsedilirken Eş'arî kelâmında kötülüğün ve cehennemin de mevcut olduğu bilgiden bahsedilmiştir.[12] Ve insan bu bilgiyi fiiliyle doğrulamaktadır. Gardet'e göre Eş'arîler'in kader meseline getirmiş oldukları yorum, İslâm âlemini uzun asırlar boyunca yönetmiştir ve zihinlere damga vurmuştur. Ancak Hanefî-Mâtürîdî ekolünün öne sürmüş olduğu yorumun daha entelektüel ve insan psikolojisine daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Zira Mâtürîdîler'e göre kader, Allah'ın irâdesine değil de ilmine bağlıdır.

3.1.3 Georges Vajda'nın Yaklaşımı

Vajda, Allah'ın irâde sıfatını ele alırken bu sıfatın doğurduğu sorunları kısaca özetlemiştir. İradenin mânâ kazanması için bir fâile ve bir nesneye ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Fâilin Tanrı olduğunu kabul ettiğimizde ve irâdesinin zâtından ebediyen ayrılmadığını var saydığımızda irâde edilen nesneler hakkında ne düşünmeliyiz? Eğer bu nesne âlemin yaratılışı ise irâdenin ezeliyeti âlemin ezeliyetini de gerektirmiyor mu? Ve eğer bu âlemde Allah'ın irâdesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini kabul edersek, iyiliği de kötülüğü de O'nun yarattığını kabul etmemiz gerekmiyor mu? Son olarak Allah'ın ezelî irâdesini kabul etmek ve insan fiilleri konusunda determinizmi reddetmek arasında bir çelişki bulunmuyor mu?[13] Vajda bu meseleleri, cesur bir araştırmacının bütün İslâmî kaynaklara başvurarak ele alması gerektiği duyurusunda bulunmuştur. Nitekim bu duyuruya Daniel Gimaret kayıtsız kalamamıştır ve bu araştırmayı üstlenmiştir. Çalışmamızın devamında

[11] Hristiyanlıkta "hayat kitabı", Allah'ın önceden belirlemiş olduğu ve selamete götürecek olan kaderin kayıtlı bilgisidir.
[12] **A.e.**, s. 128-129.
[13] Georges Vajda, "L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée", **Studia Islamica**, 1970, s. 257.

Gimaret'in makalesine de yer verilecektir. Vajda'ya gelecek olursak irâde meselesini daha yüzeysel bir biçimde ele alacığını açıkça belirtmiştir.

Felsefecilere göre insan, kendisine faydalı olacak bir şey ile karşılaştığında, kendinde o fiili gerçekleştirmesi için bir eğilim oluşur. Aynı şekilde insan kendisi için kötü bir şey ile karşılaştığında, kendinde o fiilin gerçekleşmemesi için itici bir eğilim oluşur. Felsefecilere göre eğer bir şeyi irâde etmek veya etmemek bu şekilde algılanmaktaysa, bu kavramlar Allah hakkında kullanılamaz. Zira Allah hakkında, kendisine faydalı olacak bir şey için rağbet etti veya kendisine zarar verecek bir şey konusunda kendisinde isteksizlik ve iticilik oluştu ifadelerini kullanmak imkansızdır. Dolayısıyla irâde kavramı hakkında başka mânâlar varsa burada açıklamak gerekir. Vajda, kelâmcıların irâde kavramına verdikleri mânâyı açıklamıştır. Kelâmcılara göre irâde, herhangi bir bağlayıcı zorunluluk olmaksızın iki mümkün şey arasında birisi hakkında tercih eğilimi oluşmasıdır. Bu sıfatın var olduğunu gösteren iki delil bulunmaktadır.

1) Bir insana iki ekmek veya iki bardak arasında seçim yapma seçeneği verildiğinde ve hiçbir dış etkenin müdahalesi olmadığında, insan o iki şey arasında bir seçim yapabilmektedir. Aynı şekilde insan, bir aslan tarafından kovalandığında ve bu aslanı ekebilmesi için iki yol ile karşılaştığında (iki yol da aynı şekilde aslanı ekmeyi sağladığında) bir tercihte bulunacaktır. Bu iki misalde de irâde, bir avantaj elde etme veya bir zarardan kaçma amacı olmaksızın [kendi kendine] ortaya çıkar.
2) Bir hasta aşırı bir istekle meyve yemek ister. Ama bu meyveden yiyemez. Bu durumda irâde olmasına rağmen gerçekten doğanın bir eğilimi vardır. Yine takvâ sahibi bir şahıs gece namazlarına zorlukla kalkar. Bu durumda bu şahsın irâdesi, doğal bir eğilim olmaksızın gerçekleşir. Böylelikle "doğal eğilim" ve "irâde" kavramlarının arasındaki fark bu şekilde açıklanmıştır.[14]

Yani irâde sıfatı, iki mümkün arasında zorunluluk ve gereklilik olmaksızın biri lehinde tercihte bulunmaktır. Felsefeciler bu tanımın bazı sıkıntılar içerdiğini belirtmişlerdir. Bir fiilin oluşması için bir etken gerekmektedir. Bu etken bir zorunluluk üzerine aktifleşir, eğer bir zorunluluk mevcut değilse bu fiil ortaya çıkamaz. Dolayısıyla bir etken ya bir zorunluluk üzerine işlev görür ya da kendisini hareket edemez bir halde bulur. Eğer bu etkenin bir zorunluluğa ihtiyaç duymadan aktifleştiğini kabul edersek irâde ile kudret arasında hiçbir fark

[14] **A.g.m.**, s. 260.

bulunmazdı. Felsefecilere göre kelâmcıların tercih dediği şey aslında mümkünlerden birisinin etkeninin doğurduğu şeydir.

Vajda, kelâmcıların getirmiş olduğu örneği: insanın hiçbir fayda aramaksızın ve hiçbir etken altında kalmadan iki bardak ve iki ekmek arasında tercihte bulunduğu konusunda iki gözlemi zikretmiştir. Birincisi fayda, çıkar ve konum açısından iki nesne eşit değildir. Bir nesne diğerine göre insana daha yakın bir konumda bulunabilir ve dikkatini çekerek tercihini etkileyebilir. Yine insanın çok acıkmış olması veya çok susamış olması tercih esnasında belirleyici olabilir. Acıkmış insan gözlerini ekmekten çeviremez aksine susamış olan bir şahıs da su bardakları dışında hiçbir şey göremez. Dolayısıyla zihindeki belirleyici etkenin işlevi bir şeydir, onun ısrarlı olması başka bir şeydir. O işlevin akabinde zihinde bıraktığı hatıra da daha farklı bir şeydir. Başka bir ifadeyle insan, ihtiyacını giderdikten sonra tercihte bulunduğu esnada belirleyici bir etkenin işlevde bulunmuş olduğunu unutabilir ancak söz konusu tercihin belirlenmiş olduğunu değiştirmez.

İkincisi Vajda, insanın tercihte bulunduğu sırada iki nesnede de insanı bir tercihe sürükleyecek bir eğilimin olmadığını kabul etmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Ancak insanın tercih esnasındaki etkenlerin yeme veya içme arzusu olduğunu da kabul etmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Ve aslına bakıldığında bu arzu bir fayda arayışı veya bir zarardan uzaklaşmadır. Eğer insan bir fayda arayışında olmasaydı ne su bardaklarını ne de ekmekleri alırdı. Aynı şekilde insan aslan tarafından kovalanmış olmasaydı iki yolu da tercih etmezdi. Sonuç olarak insanı hareket etmeye sürükleyen etkenler ya bir fayda arayışıdır ya da bir zarardan kaçıştır.[15] Yine Vajda'ya göre kelâmcıların getirmiş olduğu "meyve arzulayan ama yemek istemeyen hasta" ve "arzulamadığı halde oruç tutan takvâ sahibi" örneklerinde yanıltıcı akıl yürütmeleri vardır. Zira meyve arzulayan hasta insanın doğası gereği ilk başta meyvenin vereceği anlık zevki düşünerek onu arzular ancak daha sonrasında vereceği ıztırabı düşünerek onu itici bulur. Aynı şekilde Takvâ sahibi birey nefse ağır gelen ibadetleri gerçekleştirerek kendine hafif bir rahatsızlık verir ama asıl gayesi ve arayışı sonsuz cennettir, sonsuz fayda arayışındadır. Vajda sonuç olarak irâde etmenin veya bir şeyi kerih bulmanın, bir faydayı aramaya veya bir zarardan kaçmanın insanda oluşan doğal eğilimi olduğunu kabul etmiştir. Böyle bir şeyin insanlar için düşünülebileceği ancak Tanrı hakkında böyle bir şeyi düşünmek imkânsız olacağını ileri sürmüştür. [16]

[15] **A.g.m.**, s. 262.
[16] **A.g.m.**, s. 263.

Allah "irâde etti" dediğimizde nasıl anlamamız gerektiği hususunda, Vajda ilk başta kelâmcıların cevabını getirmiştir. Kâ'bî, Câhiz ve Hasan-ı Basrî'e göre Allah bir fiili irâde etti dediğimizde; Allah'ın bu fiilin menfaat ve maslahat açısından râcih geldiğini bilmesidir. Diğer mütekellimlere göre Allah'ın fâil olduğu irâde sıfatı, ilmine eklenen bir sıfattır. Bu görüş de aralarında ayrılıkların oluşmasına sebep olmuştur. İrâdenin pozitif veya negatif sıfat olduğu konusunda tartışmışlardır. Pozitif bir sıfat olduğunu kabul edenler "Allah irâde etti" denildiğinde, Allah fiili zorlamasız ve baskı altında kalmadan gerçekleştirdiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın irâde sıfatı ilim sıfatından gayrıdır. Bazılarına göre Allah'ın zâtı gereği irâde sahibidir, bazılarına göre ise Allah'ın irâde sıfatı zâtından gayrı, ilim ve kudret sıfatlarından da ayrı başlı başına bir sıfattır. Yani mânânın konumu gereği irâdeye sahiptir. Yine mânânın mahiyeti üzerine tartışmışlardır. Kimilerine göre bu mânâ ezelî kudret sıfatını zorunlu olarak gerektirmektedir ve bu sıfatın yok olması veya değişir olması imkansızdır. Diğerlerine göre bu mânâ muhdestir. Kerrâmiyye'e göre söz konusu mânâ Allah'ın zâtında meydana çıkmaktadır. Mu'tezile'nin önemli bir kısmına göre ise bu mânâ bir mekânda bir mahalde meydana çıkmamaktadır. Üçüncü bir görüşe göre bu mânâ Allah dışında bir mahalde meydana çıkmaktadır ancak buna rağmen Allah'da irâde sıfatını oluşturmaktadır.[17]

Devamında Vajda, Allah'ın irâde sıfatını yok sayanların delillerini getirmiştir. Az önce de zikrettiğimiz gibi felsefecilere göre bir şeyi irâde etmek aslında bir faydayı aramak veya bir zarardan kaçmak için insanda oluşan doğal bir eğilimdir. Bu ise Allah için düşünülemez. İkinci delile göre, eğer Allah'ın irâdesi gerçekleşecek olduğunu var sayarsak bu irâde ya ebedî olur ya da muhdes olur. Her iki durumu da Allah'a yakıştıramayız. Üçüncü delile göre ise irâde, mümkünler arasında bir tercih gerektirir, bu tercih ya bir zorunluluk ya da bir imkân doğrultusunda gerçekleşir. İlk görüş yanlıştır, nitekim irâdeyi zorunluluğa bağlamaktadır. İkinci görüş de yanlıştır çünkü mümkünler arasında eşitlik ve ulaşılabilirlik açısından birinin diğerine üstün gelmesi ve tercihin yapılması imkansızdır.[18]

3.1.4 Daniel Gimaret'in Yaklaşımı

Daniel Gimaret irâde meselesini üç soruyla ele almıştır. 1- Münferit sıfat olarak Allah'ın irâdesi var mıdır? Bu irâde belirli bir fiilden mi oluşmaktadır veya sadece bir kelimeden mi ibarettir. Allah kendi fiilini irâde etti dediğimizde, fiili bilinçli bir şekilde

[17] **A.g.m.**, s. 264-265.
[18] **A.g.m.**, s. 268.

gerçekleştirdiği mânâsına mı gelmektedir. Yine Allah bir bireyin fiilini irâde etti dediğimizde, o fiili emrettiği mânâya mı gelmektedir. İrâde kelimesi, arzu ve temennî kavramlarından ne anlamda ayrılmaktadır. Allah'ın bir şeyi irâde ettiğini nasıl kanıtlayabiliriz. İkinci soruya gelecek olursak Gimaret, Allah'ın irâdesinin mahiyetini sorgulamıştır. Allah kendiliğinden mi irâde etmektedir veya dış bir irâde ile mi istemektedir? Bu durumda Allah bir şeyi irâde ettiğinde ebedî bir irâde mahiyetinde midir veya muhdes bir irâde midir? Söz konu irâde belirli bir hazne de mi bulunmaktadır. Son soru ise, Allah bütün var olan şeyleri irâde etmiş midir, etmişse kötü fiilleri de irâde etmiş midir?

Gimaret bu üç sorunun Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından el-Muğnî'nin altıncı cildinde ele aldığı bölüme ve el-Îcî'nin (ö. 756/1355) el-Mevâkıf'ında üç babta işlediği bölümlere tekabül ettiğini bildirmiştir.[19] Allah, insanların işlemiş olduğu kötü fiilleri irâde etmiş midir sorusuna iki zıt cevabın mevcut olduğunu bildirmiştir. Birinci cevap, Allah'ın her yaratılanı ister iyi olsun ister kötü ister yararlı olsun ister faydasız her şeyi irâde ederek yarattığını kabul eden görüştür. Bu görüşü kabul edenlerin başında Küllâbiyye, Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdilerin geldiğini, yani Sünnîlerin cevabı olduğunu ifade etmiştir. Diğer görüşün Mu'tezile ekolüne ait olduğunu belirtmiştir. Bu görüşe göre Allah, insanların yalnızca iyi fiillerini irâde etmektedir kötü fiillerini irâde etmez. Nitekim Allah kullarının îman ve itâat etmelerini irâde eder, onların küfür ve mâsiyetini istemez. Soruyu kronolojik açıdan ele aldığımızda bu soruya ilk olarak Mu'tzilenin cevabı gelmiştir sonrasında Sünnîler, Mu'tezileye karşı cevap üretmişlerdir.

Mu'tezile'nin görüşü:

Gimaret, Mu'tezile ekolünde farklı görüşlerin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki iki Bağdatlı Mu'tezilî, Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) ve Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) Sünnî görüşe daha yakın bir görüş beyan etmişlerdir. Onlara göre Allah kötü bir fiili engellemediği müddetçe onu irâde etmiştir. Ca‘fer b. Harb ise Allah, küfrün îmana muhalif olmasını ve aynı şekilde kötü kabul edilmesini irâde ettiğini bildirmiştir. Gimaret, Ca‘fer b. Harb'in bu görüşünü daha sonrasında Eş'arî ve Mâtürîdî'nin de paylaştığını ileri sürmüştür. Mu'tezilenin genel kanaatine göre ise küfür Allah'ın irâdesiyle kötü sayılmamıştır, küfür mâhiyeti itibariyle kötüdür.[20] Allah'ın irâdesi hangi fiillere geçerlidir sorusuna Cübbaîler, iki kategori belirlemişlerdir: İnsanların fiilleri ve Allah'ın fiilleri. Allah kendi fiillerini doğal

[19] Daniel Gimaret, "Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-il les actes mauvais ? Thèses et arguments", **Studia Islamica**, 1974, s. 6.
[20] **A.g.m.**, s. 11.

olarak irâde etmiştir zira her bilinçli varlık işlemiş olduğu fiilleri irâde etmektedir. Allah hiçbir fiilini kerih saymaz.[21]

Yaratılmışların fiillerine geçecek olursak, iki kategoriden oluşmaktadır. İlk kategoriye mükellef, akıl sahibi insanlar girmektedir. İkinci kategoriye ise çocuklar, akıl hastaları, hayvanlar girmektedir. Mu'tezile ekolüne göre ikince kategoride yer alan yaratıkların fiillerini Allah ne irâde eder ne de kerih görür. Mükellef insanların fiillerine gelecek olursak Allah insanların bütün iyi fiillerini irâde etmemektedir, yalnızca zorunlu (vacip) ve tavsiye edilen (nafile) fiilleri, ibadet ve ta'at fiilleri irâde etmektedir. Allah emrettiği fiilleri doğal olarak irâde etmektedir. Mubah fiilleri Allah ne irâde etmektedir ne de kerih görmektedir.

Sünnî Görüş:

Gimaret'e göre Sünnî görüşün genel kabulüne göre yer yüzünde hiçbir şey, şer olsun hayır olsun, Allah'ın irâdesi dışında var olmamıştır. Gimaret, bu genel kabule rağmen Sünnî cenahta da farklı yorumların varit olduğunu belirtmiştir. Gimaret'e göre farklı yorumlar peyda olması şu üç sorudan kaynaklanmaktadır. 1- Allah her şeyi irâde ettiğini kabul edersek itâatsizliği ve küfrü de mi irâde etmiştir? 2- Eğer küfür fiilini irâde etmiş ise küfrü seviyor ve ona râzı mıdır? Yani irâde etmek, sevmek ve râzı olmak mânâsına mı gelmektedir? 3- Eğer Allah, küfür fiilini istediği doğru ise irâdesi bu konuda nasıl uygulanmaktadır? Başka bir deyişle Allah gerçekten küfrün var olmasını istiyor mu, kâfirin bu fiili işlemesini istiyor mu?[22]

Bu sorulara Sünnîlerin çoğunluğu hayır cevabını vermiştir. Gimaret ilk soru hakkında Abdülkāhir El-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) cevabını zikretmiştir: "Allah, tüm yaratılmış olanların varlığını irâde ettiğini söylüyorum. Kötü fiiller söz konusu olduğunda, Allah'ın onları dilediğini söylemiyorum. Ben diyorum ki Allah kötü fiillerin varlığını irâde ediyor. Aynı şekilde gecenin Allah'ın bir ayeti / delili olduğunu söylüyoruz, diğer taraftan da gecenin karanlık ve soğuk olduğunu kabul ediyoruz. Bunu söyleyerek Allah'ın delili soğuk ve karanlık olduğunu söylemiyoruz".[23] Gimaret, bu akıl yürütmenin sadece dikkati dağıtmaktan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Nitekim ona göre bu akıl yürütmede iki önerme bulunmaktadır ama sonuç yoktur: -Her var olan şey Allah tarafından irâde edilmiştir.
-Kötü fiiller var olmuştur.
-Sonuç… (söylenmiyor).

[21] **A.g.m.**, s. 13.
[22] **A.g.m.**, s. 15.
[23] **A.g.m.**, s. 16.

Gimaret, Eş'arî âlimler tarafından bunun gibi birçok akıl yürütme yapıldığını ifade etmiştir. Cüveynî'nın de bu soruna kaçamak cevap getirdiğini ileri sürmüştür. Sonraki Eş'arî âlimler tarafından bu sorunun bir daha ele alınmadığını da belirtmiştir.[24] İkinci soruya gelecek olursak Allah küfür fiilini irâde ediyorsa bu fiili seviyor ve rızâ gösteriyor mudur? Kādî Abdülcebbâr'e göre sevmek ve rızâ göstermek kavramları irâde ve isteme kelimeleriyle eş anlamlıdır. Dolayısıyla eğer Allah'ın kötü fiilleri irâde ettiğini savunursak bu fiilleri sevdiğini ve bu fiillere rızâ gösterdiğini kabul etmeliyiz. Bu halde icmâya ve muhkem ayetlere ters düşmüş oluruz çünkü "Allah bozgunculuğu sevmez" (2/205) ve " O, kullarının küfrüne râzı olmaz…" (39/7). Gimaret'e göre bu soruya Hanefî-Mâtürîdî ekolü en açık cevabı getirmiştir. Nitekim onlara göre Allah kötü fiilleri irâde etmektedir ama onları sevmemektedir ve onlara râzı değildir. Gimaret, Eş'arîler'in bu soruya açık bir biçimde cevap vermediklerini ifade etmiştir. Bazı Eş'arîler'e göre sevmek ve râzı olmak Allah'ın irâde ettiği mânâya değil de Allah'ın lütfu mânâsına gelmektedir. Diğer birtakım Eş'arîler'e göre Allah'ın bir şeyi irâde etmesi, onu sevmesine ve ona râzı olmasına eş değerdir. Ancak bu yalnızca kulların iyiliği için geçerlidir. Kullar için azab ve ceza söz konusu olduğunda Allah'ın irâdesi, kınama ve onaylamama mânâsına gelmektedir. Gimaret devamında gelenekselci Eş'arîler'in görüşünü getirmiştir. Onlara göre Allah'ın bir şeyi irâde etmesi onu sevmesi ve onu irâde etmesi mânâsına gelmektedir. Şöyle ki onlara göre Allah'ın küfrü sevdiğini ve azaba layık bir küfür olduğu için ona rızâ gösterdiğini söyleyebilmeliyiz.[25]

Gimaret, Eş'arî'nin bu soru hakkında hiçbir görüş bildirmediğini, ne **el-İbâne**'de ne de **el-Lüma**'da bu soru hakkında görüşlerine rastlanılmadığını bildirmiştir. Ancak Eş'arî sayılmayan bazı kaynaklara göre, Eş'arî'nin bu soru hakkında Cüveynî'nin tezini desteklediği belirtilmiştir. Cüveynî'e göre Allah kötü fiilleri irâde etmektedir, onları sever ve onlara râzı olmaktadır. Böylelikle Pezdevî'e (ö. 482/1089) göre Eş'arî bu konu hakkında ehl-i sünnet âlimlerine ters düşmüştür. Eş'arî, "Allah bozgunculuk yapanları sevmez", "Allah kullarının küfrüne râzı olmaz…" gibi ayetleri yorumlayarak bu sevmeme ve râzı olmama genele değil de hususa özel olduğunu, yani Allah'ın mümin kullarında böyle özelliklerin bulunmasını sevmediğini belirtmiştir.

3. soruya gelecek olursak, -Eğer Allah, küfür fiilini istediği doğru ise irâdesi bu hususta nasıl uygulanmaktadır? Başka bir deyişle Allah gerçekten küfrün var olmasını istemekte midir, kâfirin bu fiili işlemesini istiyor mu? Gimaret, Muğni'den aktararak Eş'arî'nin

[24] **A.g.m.**, s. 17.
[25] **A.g.m.**, s. 18.

bu soruya şöyle cevap verdiğini zikretmiştir: "Allah tam anlamıyla küfrü sevip ona râzı olduğu söylenemez. Aslında Allah küfrün kabih, fasid ve zıt bir fiil olmasını seviyor.". Devamında Gimaret, el-Bağdâdî'den naklederek Eş'arî'nin bu konuda yine şöyle dediğini aktarmıştır: "Allah, itâatsizliğin kula, kendi itâatsizliğinden kaynaklanarak gelmesini irâde ettiğini söylüyorum. Allah kulun itâatsiz olmasını mutlak anlamda istediğini söylemiyorum." Gimaret bu açıklamaların çok garip olduğunu düşünmüştür. Yani Allah'ın kötü fiilleri irâde ettiğini söyledikten sonra onu ne tür irâde ettiği açıklamasına girmeyi garip bulmuştur. Yine "Allah insanlardan kaynaklanan kötü fiilleri irâde etmektedir." gibi açıklamaların Eş'arî literatürde çok sayıda var olduğunu bildiren Gimaret, Eş'arî'nin bu tezi Mu'tezilî Ca'fer b. Harb'dan aldığını iddia etmiştir. Nitekim az önce de zikrettiğimiz gibi Ca'fer b. Harb "Allah, küfrün îmana muhalif olmasını ve aynı şekilde kötü kabul edilmesini irâde etmiştir" tezini ileri sürmüştür. Gimaret'e göre Eş'arî, Ca'fer b. Harb'ın ileri sürdüğü teze aynı mânâyı vermemiştir. Eş'arî'nin açık ifadeler kullanmadığını, bu konu hakkında **el-İbâne**'de beklenmedik bir yerde "Neden Allah'ın, küfrü irâde ettiğini kabul edemiyorsunuz?" sorusunun altında açık bir cevap getirmemiştir.[26] Ancak Gimaret bütün bunlara rağmen şu sonucu çıkarabileceğimizi bildirmiştir. Eş'arî'ye göre Allah'ın bir fiili yaratması onu özünde oluşturmasıdır, yani onun belirli temel özelliklere sahip olmasını sağlamaktır: örneğin küfrün kötü bir fiil olması gibi. Dolayısıyla Allah kötü bir fiil irâde ettiğinde o fiilin özünde kötü olmasını irâde ettiği mânâsına gelmektedir. Mesela, Allah insanlar arasında adâletsizliği yarattığı gerekçesiyle adâletsiz midir, sorusuna Eş'arî, Allah adâletsizliği onlar için yarattı kendisi için değil cevabını vermiştir. Yine aynı şekilde, "Şer Allah tarafından mı gelmektedir sorusuna", Eş'arî "evet şerri başkaları için yaratmıştır kendisi için değil" cevabını vermiştir. Gimaret devamında, Eş'arîler'in bu görüşünü iyice anlamak için şu hususu hatırlatmıştır. Eş'arîler'e göre bir şeyin iyi veya kötü olması Allah'ın belirlemesiyle ortaya çıkar, dolayısıyla aslında bir şeyin özünde iyilik veya kötülük yoktur onu Allah belirlemektedir. Allah'a gelince hiçbir eylem kendisi için kötü olamaz. Yine burada Eş'arîler'in kesb teorisini zikredebileceğimizi ifade etmiştir. Eş'arîler'e göre Allah fiili yaratır, kul onu kazanır, edinir, sahiplenir. Bütün bu konuların anlaşılması zor olduğu için Gimaret, sonradan gelen Eş'arîler'in bu konulara değinmediğini ifade etmiştir.

Mâtürîdilerin görüşüne gelecek olursak, Allah bilgisi dışında bir şey irâde etmez. Allah her şeyi bildiği gibi olmasını irâde etmektedir. Yine Gimaret'e göre Mâtürîdî'nin kötü fiiller hakkındaki görüşü açık değildir. "Allah, insanın fiili olduğu gibi olmasını irâde

[26] **A.g.m.**, s. 26.

etmektedir" (murîd li-fi'li l-'abd li-yakûna 'alâ mâ kâna) denildiğinde iki mânâ anlaşabileceğini ileri sürmüştür. İlk mânâya göre Allah bir fiilin gerçekleşmesini nasıl gerçekleşeceğini bildiği gibi irâde etmektedir. Bu durumda Allah bu fiili istemiş olur. İkinci mânâya göre ise Eş'arî'nin de dediği gibi Allah fiillin özü itibariyle iyi veya kötü olmasını irâde etmektedir. Devamında Gimaret, Mâtürîdî'nin de Eş'arî ile aynı görüşü paylaştığını şu örnek ile açıklar. El-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) "Eğer Allah'ın her şeyi irâde ettiği doğru ise o halde kendisine kötü söz kullanılmasını da irâde etmektedir." sözüne Mâtürîdî, "Allah, kötü söz kullananın fiilinin kötü olmasını irâde etmektedir. Kendisine kötü söz kullanılmasını irâde etmemektedir." cevabını vermiştir. Yine aynı şekilde sonradan gelen Mâtürîdî âlimlerin bu sorulara değinmediklerini bildirmiştir.

Gimaret sonuç olarak ilk Sünnî âlimlerin belirli şartlar, kısıtlamalar, sözlü manipülasyonlar aracılığı ile Allah'ın kötü fiilleri yarattığını ve irâde ettiğini kabul ettiklerini, ancak sonradan gelen Sünnî âlimlerin, hocalarının kullandığı karmakarışık anlaşılmaz ifadeleri kullanmayarak soruları işlemeye bile tenezzül etmediklerini ileri sürmüştür. Gimaret bu durumu şöyle açıklamıştır. Cüveynî ve Pezdevî'nin yaşadığı dönemlerde Mu'tezile ekolü, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin döneminde olduğu gibi eski baskın gücüne sahip değildir ve Sünnîler eskisi gibi savunma psikolojisine bürünmemişlerdir. İkincisi Mu'tezile ekolünün düşüşü ve İbn Sina felsefesinin artan etkisi ile "Allah'ın adâleti" meselesi yerini tevhid ve sıfat problemlerine vermiştir. Örnek olarak el-Îcî'nin **el-Mevâkıf** eserinin dörtte üçü tevhid meselesini işlemektedir. Son olarak Gimaret'e göre sonradan gelen âlimler, hocalarına nazaran sözlerin mânâlarına daha çok önem vermişlerdir, "Ben diyorum ki… Ben demiyorum ki…" gibi sonu gelmeyen ifadeler kullanmamışlardır.[27]

3.2 İnsan Fiilleri/İradesi:

3.2.1 Gardet'nin Yaklaşımı:

İnsan fiillerini ele alırken Gardet, "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır." (Sâffât 37/96) ayetini merkeze almıştır. Farklı ekollerin bu ayeti nasıl anladıklarını işlemiştir. Mu'tezile ekolüne göre yaratılış başlangıçtan itibaren doğrudan Allah tarafından gerçekleşmiştir. İnsan, fiillerini doğrudan Allah'ın kendisine vermiş olduğu kudretle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile ekolüne göre insan fiilleri de dolaylı bir şekilde Allah tarafından yaratılmıştır. Mâtürîdî ekolüne göre ise insan fiilleri dahi var olan her

[27] **A.g.m.**, s. 31-32.

şey doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak insan mânen yani kaza yoluyla bu fiilleri gerçekleştirmektedir. Nihayet Eş'arî ekolüne gelecek olursak, var olan her şeyin ister mânen olsun ister maddeten Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir. Gardet, Eş'arîler'in bu görüşü uzun yıllar boyunca Sünnî cenahta hâkim olduğunu ileri sürmüştür. [28]

Gardet, az önce zikredilen ayeti **el-Lüma'**'da Eş'arî'nin olduğu gibi anladığını görebileceğimizi belirtmiştir. Şöyle ki Allah her şeyi yaratmıştır, adâletsiz fiilleri de kötü fiilleri de ancak bu durum Allah'ın kâfir veya adâletsiz olduğu mânâsına gelmez. Allah kötü ve iyi fiilleri irâde etmektedir, ancak O kötülüğü yasaklar ve iyiliği emreder. Gardet, Bâkıllânî'nin **et-Temhîd**'inde aynı argümanları daha gelişmiş ve daha yapılandırılmış bir diyalektikle ifade ettiğini bildirmiştir. Onun "hal" kavramını Eş'ariliğe getirdiğini ileri sürmüştür. Bâkıllânî'nin daha çok Mu'tezilî görüşleri çürütmeye çıktığını "bize birileri bunu derse biz bunu deriz…" tarzında cevapların verildiğini bildirmiştir. Ve bu reddiyelerde daha çok karşı tarafın ifadelerinde bulunan çelişkileri meydana çıkarma gayreti bulunduğunu iddia etmiştir. Bu konuda Cüveynî, Allah tarafından insana muhdes bir kudretin verildiğini kabul etmiştir. Ancak her fiil için Allah tarafından doğrudan bir yaratılış gerçekleştiğini de inkâr etmemiştir. Ayrıca Cüveynî her Eş'arî'nin kabul ettiği gibi insanda var olan bu gücün kendi başına hiçbir şey gerçekleştiremeyeceğini de ifade etmiştir.[29]

Gardet devamında Cürcânî ve Râzî'nin insan fiilleri hakkındaki yapmış oldukları yorumları zikretmiştir. Bir fiilin oluşmasında insanın ve Allah'ın kudreti ne rol görür sorusuna Cürcânî, ikilemler şeklinde cevap getirmiştir. İnsan fiilleri konusunda ya biri harekete geçer ya da her ikisi etkide bulunur. Birinci durumda harekete geçen kudretin ya tamamen Allah'a ait olduğu kabul edilir, ya da fiili etkileyen kudretin tamamen insana ait olduğu kabul edilir. İkinci durumda ise yine ikilem ortaya çıkmaktadır. Ya iki kudret aynı anda harekete geçmektedir, bu görüş İsferâyînî ve Neccâr'e aittir. Ya da iki kudret ayrı ayrı harekete geçer. Ayrı ayrı harekete geçtikleri kabul edilirse yine iki seçenek ile karşı karşıya kalırız. Ya Allah'ın kudreti fiilin aslına, insanın kudreti de fiilin sıfatına etki ettiği kabul edilir. Gardet bu görüşün Mâtürîdîler tarafından kabul edildiğini belirtir. Söz konusu görüşe göre iyi veya kötü fiilleri, insan kudreti gerçekleştirir ve bu esnada iki kudret arasında hiçbir ilişki bulunmaz. Dolayısıyla iyi veya kötü fiillerin gerçekleştirilmesinde sorumluluk tamamen insana aittir. Cürcanî ve Râzî bu görüşün Bâkıllânî'e ait olduğunu belirtmişlerdir. Ya da iki kudretin sırasıyla etki ettiği kabul edilir ki bu durumda ikinci kudret birinci kudrete tâbidir. Allah'ın

[28] Louis Gardet, **Les grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et la destinée de l'homme**, s. 51.
[29] **A.e.**, s. 52.

kudreti, insanın kudretine hiçbir otonomi tanımadan yaratmasıdır. Gardet bu görüşün Mu'tezile tarafından kabul gördüğünü bildirmiştir. Aynı zamanda Cürcanî ve Râzî tarafından bu görüşün felasifeye ve Cüveynî'e atfedildiğini de belirtmiştir. Ancak Gardet bu konuda Cürcanî ve Râzî'nin yanıldığını iddia etmiştir, çünkü ona göre Cüveynî insan kudreti ve kapasitesinden bahsetmiştir. Felsefeciler ise insan kudretinin Allah'ın kudretinden, gerekli olarak ve O'nun rızâsıyla ayrıldığını belirtmişlerdir. Bu durumda Gardet'e göre iki görüş karıştırılmamalıdır.[30] Gardet sonradan gelen Eş'arîler'in bazı görüşlerin mütekaddimîn Eş'arîler'e atfedilmesini kabul etmediklerini dile getirmiştir. Örneğin Gardet, Senûsî'nin (ö. 895/1490) az önce zikretmiş olduğumuz Bâkıllânî, İsferâyînî ve Cüveynî'e atfedilen görüşleri şiddetle kabul etmediğini ileri sürmüştür. Senûsî'e göre yanlışlıkla atfedilen bu görüşler ile has, saf ve temiz Eş'arî çizgiyi bozma isteği vardır. Yine Gardet'e göre Bâcûrî, Eş'arî âlimlerine atfedilen bu görüşlere karşı şaşırmakla yetinmiştir.[31]

Gardet bir karşılaştırma oluşturmak için Hristiyanlıkta insan fiillerinin nasıl değerlendirildiğini de zikretmiştir. Hristiyanlıkta "insan fiillerinin özgürlüğü" teorisi ilk sebep ve ikinci sebep ilişkisi üzerine kurulmuştur. Gardet'e göre Hristiyanlıkta iyi fiiller ve kötü fiiller arasında bir paralellik bulunmamaktadır. Tanrı, fiilleri özgür bir şekilde gerçekleştirebilmesi için insana bir güç vermiştir. Fiillerin gerçekleştirilmesinde Tanrı ilk sebeptir, insan ikinci sebeptir. Bazı kelâmcıların iddia ettiği gibi Hristiyanlıkta, fiillerin meydana gelmesinde iki sebep tek bir etki oluşturmaz. Hristiyanlıkta ilk sebep ve ikinci sebep tamamen özgür ve hiyerarşik bir şekilde hareket etmektedir. Doğrusu ikinci sebep yani insan kudreti kendine çizilen alan içerisinde kendiliğinden harekete geçebilir, bunun böyle olmasını Tanrı istemiştir. Dolayısıyla kötü fiillerin tek sorumlusu insandır.[32] Bütün ilk sebepleri gerçekleştiren Tanrıdır bütün ikinci sebepleri gerçekleştiren de insandır. Özgür fiilin gerçekleşmesinde iki özgür sebebin ilişki halinde olmadan birlikte tek etki yaptıkları söylenemez. Burada Hristiyan teolojisi, iki sebebin ilişkili ve hiyerarşik bir sıralama izleyerek tamamen özgür biçimde hareket ettiğini kabul etmektedir. Gardet'e göre bu teoriye en yakın görüş İbn Hazm'ın "istitâa" analizi[33] ve Gazâlî'nin özgür fiil fikridir.

---

[30] **A.e.**, s. 54.
[31] **A.e.**, s. 55.
[32] **A.e.**, s. 56.
[33] İbn Hazm nazariyesinde istitâat ikiye ayrılır. Birinci istitâ'a, fiilden önce var olan istitâattır. İnsanın fiili gerçekleştirmesine engel olmayacak sağlığa sahip olması, organlarının işlevsel halde olması gibi şeyler ilk kısma girmektedir. Fiil ile birlikte meydana gelen istitâ'at ise ikince kısma aittir. Allah fiilin failinde bu istitâatı yaratır. İbn Hazm'a göre fiilin gerçekleşmesi ve meydana gelmesi için tam istitâtın mevcut olması gerekmektedir. Yani her iki istitâatın bir araya gelmesi birleşmesi böylelikle de tam istitâtın oluşması gerekmektedir.

Gardet, ihtiyar kavramını Gazâlî'nin Tehâfütün'de analiz ettiğini zikretmiştir. Gazâlî insanın iki aynı kupa veya iki aynı hurma arasındaki seçim meselesinde özgür belirleyici bir faktörün bu seçimi gerçekleştirmeye yardımcı olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla insanın özgür fiilinde tercih motifine rastlamadığı ortaya çıkmış olur. Gardet, Gazâlî'nin **İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn** eserinde irâdenin ilme tâbi olduğunu ve bir fiili gerçekleştirip gerçekleştirmeme hususunda ilmin karar verici niteliğe sahip olduğunu kabul ettiğini bildirmiştir. Söz konusu ilim de sınırlı ve kısıtlıdır. Daha doğrusu ilim dış etkenlere boyun eğmektedir. Netice itibariyle insan özgürlüğü kısıtlamalara tâbidir. Ayrıca Gazâlî karar verme esnasında psikolojik faktörün de rol oynadığını belirtmiştir. Gazâlî'e göre hakîkî özgürlük yalnızca Allah'a mahsustur, çünkü yalnızca O'nda belirleyici gerekçeler bulunmamaktadır. Gazâlî'e göre insanın özgürlük açısından konumu, Allah'ın mutlak özgürlüğü ve alt tabakada yer alan varlıkların mutlak kısıtlaması arasında bulunmaktadır. Bu orta düzeye de "kesb" ismi verilmiştir.

Gardet, Gazâlî'nin insan fiillerini üçe ayırdığını ifade etmiştir. 1- doğal fiiller 2- irâde edilen fiiller: nefes almak gibi insan nefes almadan yaşayamaz, dolayısıyla insan bu fiili irâde etmektedir ancak istediği zaman da bir süreliğine bu fiile ara verebilir. 3- Özgür fiiller: bu fiiller de irâde edilen fiillerdir, aralarındaki fark ise özgür fiiller mutlak gerekliliğe sahip değillerdir ve aklî değerlendirme sonucunda gerçekleşirler.[34] Gardet yine Hristiyanlıkla bir karşılaştırma yapmıştır. Thomas d'Aquin özelinde, insan akıl sahibi olduğu için özgürdür. İnsanın irâdesini, pratik aklî değerlendirmeler etkiler. Bu değerlendirmeler özgür niteliktedir. Irâde ve akıl karşılıklı olarak birbirlerine komuta vermektedirler. İnsanda var olan akıl ve irâde Tanrının mutlak kudretinin işaretleridir.

3.2.2 Daniel Gimaret: Hanbelî Ekolünde İnsan Fiillerinin Teorisi

Gimaret yazmış olduğu makalede Hanbelî ekolünün insan fiillerine yaklaşımını ele almıştır. Gimaret, Hanbelîlerin kelâm ilmine karşı pek sıcak bakmadıkları sanılabileceğini ancak Ebû Ya'lâ'nın (ö. 458/1066) **Muḫtaṣarü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn** eseriyle birlikte artık Hanbelî kelâmından da bahsedebileceğimizi iddia etmiştir.

Gimaret, Ebû Ya'lâ'ya kadar Hanbelî ekolde gerçek anlamda insan fiillerinin teorisine rastlanılmadığını ileri sürmüştür. Eş'arî'nin **el-İbâne**'de İbn Hanbel'e nispet ettiği "insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır" görüşüne ne İbn Hanbel'de ne de İbn Batta'da rastlayacağımızı belirtmiştir. Ibn Hanbel ve ilk Hanbelîlerde rastladığımız ifade "kaza ve kaderin Allah

[34] **A.e.**, s. 76.

tarafından geldiği" ifadesidir. İnsanın başına gelen her şey, iyi olsun kötü olsun Allah tarafından gelmektedir. Kazâ ve Kader kavramları Allah'ın iradesini, ilmini ve yaratmasını kapsamaktadır. Bu şunu ifade etmektedir, var olan her şey Allah'ın iradesi ile gerçekleşmiştir, Allah her insanın kaderini önceden bilmektedir ve söz konusu kaderi yaratmaktadır.[35]

Gimaret, İbn Hanbel'in akîdesinde görüşlerini destekleyen yeterince deliller zikretmediğini bildirmiştir. Ancak Sünnîlerin de kullandığı iki delilin varlığından bahsetmiştir. Şöyle ki birinci delile göre eğer insanların Allah'ın iradesi dışında hareket ettiği kabul edilirse Allah'a güçsüzlük ve zayıflık nispet edilmiş olur. İkinci delile göre ise her kim Allah'ın sonsuz ilim sahibi olduğunu kabul ederse, her şeyin O'nun bildiği gibi gerçekleştiğini ve kaderin O'ndan geldiğini de kabul etmiş olur. İbn Hanbel'in prensibinden iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi her şeyin Allah tarafından belirlendiği ve irade edildiği kabul edildiğinde, söz konusu Allah'ın iradesi ve kaderi kötü fiilleri de kapsamaktadır. İkincisi hiç kimse kendi kaderinden kaçamaz. Nitekim insanların bütün yaptıkları levh-i mahfûz'da kayıtlıdır.

İbn Hanbel, insanın kendi nezdinde mutlak bir gücün ve kuvvetin var olduğunu reddetmiştir. Bu nedenle Kaderiyye ekolünün görüşlerini kabul etmemiştir. Aslına bakıldığında bazı Hanbelîler, insanlarda Allah tarafından yaratılmış bir gücün bulunduğunu reddetmemişlerdir. Örneğin İbn Batta, yaratıklarda bir kuvvetin bulunabileceğini ancak bu kuvvetin Allah'a karşı gelme konusunda çok zayıf kaldığını ileri sürmüştür.[36]

Gimaret, ilk Hanbelîler ile Ebû Ya‘lâ arasında mutlak bir değişimden bahsetmiştir. Ona göre aralarında neredeyse bir kopukluk mevcuttur. Gimaret, **Muḫtaṣarü'l-Muʿtemed**'de Henri Laoust'un da ifade ettiği gibi bir Eş'arî karşıtlığından bahsedilebileceğini dile getirmiştir. Ancak Gimaret, Henri Laoust'a tamamen katılmamıştır. Zira söz konusu karşıtlık düşmana saldırı derecesinde yapılmamıştır. Ebû Ya‘lâ birkaç konuda Eş'arî'ye katılmamıştır ve bunu sâde bir dil ile belirtmiştir. Bizi alakadar eden konuya gelecek olursak Ebû Ya‘lâ, **Muḫtaṣarü'l-Muʿtemed** eserinde insan fiilleri konusunda Eş'arî'nin tezini benimsemiştir. Artık ilk Hanbelîler gibi anti-kaderiyye ve aşırı görüşler savunulmamıştır. Gimaret'e göre Ebû Ya‘lâ orta yolu izlemiştir ve görüşleri ehl-i sünnet kelâmına uymuştur. Yani insan, fiillerini kendisi yaratmamaktadır ve Allah'ın, kulları üzerinde hiçbir etkisi bulunmadığı görüşü doğru

[35] Daniel Gimaret, "Théories de l'acte humain dans l'école ḥanbalite.", **Bulletin d'études orientales**, c. 29, 1977, s. 158.
[36] **A.g.m.**, s. 160.

kabul edilmemektedir. Aynı zamanda insanların, fiilleri gerçekleştirmeye mecbur kaldıkları görüşü de doğru kabul edilmemektedir.[37]

İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda Ebû Ya'lâ, Sünnî kelâmcıların delillerinin aynısını dile getirmiştir. Buna rağmen insanın sorumlu tutulabilmesi, Allah'ın emri ve yasaklaması insana uygulanabilmesi için insanda bir gücün bulunması gerektiğini kabul etmiştir. Bu sorunu gidermek için Ebû Ya'lâ da tıpkı Eş'arî gibi kesb teorisine başvurmuştur. Öyle ki Allah fiilleri yaratmaktadır, fiillerin kesbi de insana aittir. Ebû Ya'lâ, kesb kavramına Eş'arîlerin vermiş olduğu mânânın aynısı vermiştir. Yine Ebû Ya'lâ, tıpkı Eş'arî gibi insanı fâil olmakla nitelemeyi kabul etmemiştir. Doğrusu Ebû Ya'lâ'ya göre tek fâil ve tek hâlik Allah'tır. İnsanı yalnızca muktesib olarak niteleyebileceğimizi ifade etmiştir. Aynı şekilde Ebû Ya'lâ, ehl-i Sünnetin çoğunluğu gibi tevlîd etmiş fiili, insana değil de Allah'a nispet etmiştir. Yine tıpkı ehl-i sünnetin büyük bir kısmı gibi insanda oluşan istitâatin fiil ile birlikte geldiğini, fiilden önce var olmadığını savunmuştur. Söz konusu istitâat da yalnızca bir nesneye etki sağlamak için var olmaktadır.[38]

Gimaret, Hanbelî ekolünün bir diğer önemli ismi olan İbn Teymiyye'nin görüşlerini de kısaca zikretmiştir. Gimaret, İbn Teymiyye'nin insan fiilleri konusunda orta yolu izlediğini iddia etmiştir. Ayrıca insan fiilleri hususunda Ebû Ya'lâ gibi mutlak mânâda Eş'arî'nin tezlerini kabul etmemiştir. Nitekim söz konusu meselede İbn Teymiyye, Eş'arî ekolünün tavrını Kaderiyye ile Cebriyye arasında aracı bir ekol gibi değerlendirmemiştir. Aksine Eş'arî'nin tezlerini Cebrî kategorisinde kabul etmiştir. Eş'arîlerin mutlak mânâda determinizm partizanları olmadıklarını ancak determinist görüşlere meylettiklerini iddia etmiştir. İbn Teymiyye, insan fiilleri hususunda Eş'arîlerin, Cehm'in müritleri olarak kabul edilebileceklerini ifade etmiştir.[39]

Gimaret, İbn Teymiyye'nin Eş'arî'yi Râzî dolaylısıyla tanıdığını dile getirmiştir. Nitekim Gimaret'e göre İbn Teymiyye, Eş'arî'nin eserlerine atıfta bulunmamıştır daha çok Râzî'yi zikretmiştir. Ibn Teymiyye kesb teorisini kabul etmemiştir. Kesb teorisini gayrı mâkul saymıştır ve onda hakikatin bulunmadığını iddia etmiştir. İbn Teymiyye yine bazı noktalarda Eş'arî görüşlere karşı çıkmıştır. Örneğin Eş'arî'nin "Allah'ın amaçsız hareket ettiği" görüşünü reddetmiştir. Aynı şekilde Halk ile mahlûk, fiil ile mef'ul arasını ayırt etmediği için de karşı çıkmıştır. Son olarak Allah'ta irâdenin, muhabbetin ve rızânın bulunduğunu kabul etmesini de

[37] **A.g.m.**, s. 162.
[38] **A.g.m.**, s. 164.
[39] **A.g.m.**, s. 166.

tenkit etmiştir. Bu sebeplerden dolayı Gimaret netice itibariyle İbn Teymiyye'nin anti-Mu'tezile olmasından daha çok anti-Eş'arî olduğunu varsayabileceğimizi ileri sürmüştür. İddiasını güçlendirmek için Gimaret, şu bilgiyi aktarmayı da faydalı bulmuştur; İbn Teymiyye insan fiilleri mevzûsunda birkaç yerde Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşleri Sünnî tezlere birebir uyduğunu zikretmiştir. Hatta hakîkî Mu'tezilî âlimlerin ve Sünnîlerin bu konuda uzlaştıkları için mutluluk duyduğunu da ifade etmiştir. Diğer taraftan Gimaret, İbn Teymiyye'nin Eş'arîler ile var olan uzlaşma noktalarını hiçbir vaziyette zikretmediğini ileri sürmüştür.[40]

İnsan fiilleri konusunda Gimaret'e göre İbn Teymiyye iki zıt görüşün orta yolunu tutmuştur. Cehmiyye ve Eş'ariyye'nin aksine insan, kendi fiillinin fâili olduğunu kabul etmiştir. Ancak Mu'tezile'nin aksine de insan fiilinin Allah tarafından yaratılmadığını savunmuştur. Aslına bakıldığında İbn Teymiyye genel olarak Sünnî tezi kabul etmiştir. Doğrusu Sünnî tezi kabul etmesiyle birlikte, İbn Teymiyye ondan önceki âlimlerin aksine insanın fâil konumunu kabul etmiştir. Yani ona göre insan, fiilinin hakîkî fâilidir ve kendi fiilinin varlığını belirlemektedir. İnsanın fiili Allah'ın yaratmasıyla bağdaşmaktadır. Böylelikle İbn Teymiyye, kesb teorisine başvurmamıştır ve onu kabul etmemiştir.

3.2.2.1 İnsan Fiilinin Gerçekliği

Az önce de zikrettiğimiz gibi Gimaret, insan fiilleri konusunda İbn Teymiyye'nin ehl-i Sünnet âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiği gibi insanın hakîkî mânâda fâil olduğunu kabul ettiğini bildirmiştir. Söz gelimi söylem İbn Teymiyye nazariyesinde şu mânâya gelmektedir: İnsan, eylemlerinin menşeidir, fiiller ona tâbidir ve ondan neşet etmektedir. Fiiller onun isteği ve kudretiyle meydana gelmektedir. İbn Teymiyye söylemlerini daha da ileriye götürerek insanı, fiilinin muhdisi olmakla nitelemekten çekinmemiştir. Sünnîler insanı bu şekilde nitelemeyi doğru kabul etmemişlerdir, zira muhdis kavramı Allah'a mahsustur. Böylelikle Gimaret'e göre İbn Teymiyye bu konuda bütün Sünnî âlimlere nazaran Mu'tezilî görüşlere en çok yaklaşandır. İbn Teymiyye söylemlerine açıklık getirmiştir, insanın muhdis olmasıyla Allah'ın muhdis olması farklıdır, mutlak ve tek yaratıcı Allah'tır. [41] Yine İbn Teymiyye'e göre insanın fâil olması şu mânâya gelmektedir: İnsan ihtiyârî fiillerinde kudret ve irâde sahibidir. Her ikisi de müessirdir. İnsanın kudreti ve irâdesi neticesinde fiili meydana gelmektedir. Gimaret'e göre, İbn Teymiyye bu görüşleri itibariyle Eş'arî'ye zıt düşmüştür. Nitekim Eş'arî'ye

[40] **A.g.m.**, s. 166.
[41] **A.g.m.**, s. 167.

göre insanda bulunan kudret, **kudret-i hâdisa**'dır, yani sonradan gelen, gelip geçici olandır. Ayrıca Eş'arî'ye göre insanın kudreti, fiile etkisi yoktur. Ona göre insanın irâdesi ve kudreti fiili yöneltir ve yakınlaştırır (iktirân). İnsanın irâdesi ve kudreti fiilin yaratılışına sebep bile değillerdir. Allah onlar sayesinde fiili yaratmamaktadır. İbn Teymiyye, Eş'arî'nin söz konusu görüşlerini akıl almaz bulur. Zira insan kudretinin fiile bir te'siri bulunmadığı vakit kudretli ve kudretsiz olmanın arasında fark bulunmaz. İbn Teymiyye'e göre kesb teorisini savunanlar, fiil ile kesb arasında ne tür farklılıkların bulunduğunu anlaşılır şekilde açıklayamazlar. İbn Teymiyye'e göre eğer kesbin insanda kudret ile birlikte var olduğunu kabul etmektelerse, ya kesbin bu kudret ile gerçekleştiğini kabul etmektedirler (**yahsulu biha**) ki bu durumda fiil ile kesb arasında bir fark yoktur. Ya da kudretin fiile hiçbir te'siri olmadığını kabul etmekteler, ki bu durumda ne fiilden ne de kesbten bahsedebiliriz, yalnızca bir zorunluluktan bahsedebiliriz.[42]

İbn Teymiyye, Eş'arîlerin bu teoriyi desteklemelerini genel kâidelerine bağlamıştır. Söz konusu kâideye göre âlemde sebepler, yaratıklarda da güç bulunmamaktadır. Eş'arîlere göre ateş doğal olarak yakmaz, gözün doğasında görme gücü bulunmamaktadır, ekmek insanı tabiî şekilde doyurmadığı gibi su da susuzluğunu gidermez. Bunlar âdeten susuzluğu ve açlığı giderir, ateşin yakması gözün görmesi de bu şekildedir. Allah bunları âdeten yaratmaktadır. Gimaret'e göre nedensellik konusunda da İbn Teymiyye, Eş'arî'ye karşı zıt düşmüştür hatta çoğu Mu'tezilî'den de daha ileri ifadeler kullanmıştır. İbn Teymiyye'e göre insanın kudreti fiilin sebebidir. İlk sebep değil de ikincil sebeptir. Allah insan fiillerini, insanın kudreti ve irâdesi vasıtasıyla yaratmaktadır.

3.2.2.2 İnsan Fiili Allah Tarafından Yaratılmıştır

İbn Teymiyye, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını açıklamak için iki delil zikretmiştir. İlk delile göre her muhdesin bir muhdise ihtiyacı var prensibidir. İnsan fiili muhdes olduğu sebebiyle mutlak bir muhdise ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu muhdis de Allah'tır. İbn Teymiyye'e göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını savunmak, muhdeslerin muhdissiz meydana geldiğini kabul etmeye eş değerdir. Bu durumda Allah'ın varlığını ispatlayan delil yok edilmiş olur. Gimaret, İbn Teymiyye'nin bu delili Mu'tezilîler'den alarak onlara karşı kullandığını ileri sürmüştür. Nitekim Mu'tezile ekolü hudus delilini Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanmıştır.[43] Gimaret'e göre İbn Teymiyye

[42] **A.g.m.**, s. 168.
[43] **A.g.m.**, s. 170.

ikinci delilini Râzî'den almıştır. Söz konusu delil **mürrecih** prensibidir. Bir insanın fâil olması mümkündür, her mümkünün iki seçeneği vardır, var olmak veya meydana çıkmamak. Var olmanın var olmamaya üstünlük kurması için bir sebebe ihtiyacı vardır. Bu sebep mutlak mürrecihdir ki O Allah'tır.

İbn Teymiyye nazariyesinde kudret kavramını iki mânâda anlamak gerekir. Birinci mânâya göre her insanda bulunan, fiilden önce var olan ve fiilin meydana çıkmasına kadar süren kudrettir. İbn Teymiyye bu kudreti, **kudret-i şer'iyye** diye adlandırmıştır. Nitekim ona göre ilâhî kânun bu kudretin her insanda bulunmasını gerektirmektedir. Diğer mânâdaki kudret ise fiilin meydana çıkmasını belirleyen kudrettir. Söz konusu kudrete İbn Teymiyye **kudret-i kaderiyye** ismini vermiştir. İlk kudret tek başına "mümkün" bir şeyin var olmasını belirleyemez ve bir fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. Eğer söz konusu kudret tek başına yeterli olmuş olsaydı fiili gerçekleştiren ile gerçekleştirmeyen arasında fark bulunmazdı. Zira ilk kudret, her insanda mevcut olan kudret olduğunu belirtmiştik. Fiilin vücuda gelmesi için farklı bir yardıma ihtiyacı vardır. Fiilin gerçekleşmesi için bu kudret ile birlikte irâdeye ihtiyaç duyulmaktadır. İbn Teymiyye irâdesiz kudreti "nakıs illet" (**İllet-i Nâkısa**) olarak nitelemiştir. İrâdeye bağlı kudrete ise "tam illet" (**İllet-i Tâmme**) demiştir.[44]

Gimaret makalenin sonunda birtakım sonuçlar çıkarmıştır. Ona göre genel itibariyle Hanbelî ekolü toleranssız ve katılığıyla tanınmasına rağmen aslında oldukça esnek ve teolojik konularda özgür kararlar alabilen bir ekoldür. Hatta insan fiilleri konusunda Hanbelî ekolü diğer Mu'tezile ve Sünnî ekollere nazaran daha özgür davrandığını ileri sürmüştür. Zira Gimaret'e göre söz konusu ekollerin belirli dogmatik prensipleri olması sebebiyle bu ekollerin kelâmcıları yenilik getirememiş, çizilen hatların sınırını geçememişlerdir. Aksine Hanbelî ekolünün teolojik anlamda belirli bir doktrine sahip olmaması neticesinde bu ekolün kelâmcılarını özgür kılmıştır. Gimaret söylemlerinin mutlak mânâda doğru olduğunu iddia etm aksine kontrol edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak Gimaret'e göre verilen bu üç örnekte İbn Hanbel, Ebû Ya‘lâ ve İbn Teymiyye görüldüğü gibi her üç isim de birbirinden zıt ve özgür görüşler zikretmişlerdir. Ve bu görüşler ekolün birliğine beraberliğine zarar vermemiştir. Gimaret'e göre Hanbelî ekolü gelişim göstermektedir, her döneme adaptasyon sağlamıştır. Ebû Ya‘lâ ile Eş'arî görüşler kabul edilirken İbn Teymiyye döneminde en cesur görüşlere yer verilmiştir.[45]

[44] **A.g.m.**, s. 172-173.
[45] **A.g.m.**, s. 178.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMÂMET VE SİYASET MESELESİ

Siyaset meselesinin itikadî bir mesele olup olmadığı İslâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Sünnî âlimlerinin çoğuna göre hilafet-imâmet konusu itikadî bir mesele değildir füru'dan sayılmıştır. İmâmet bahsinin Sünnî kelâm eserlerinde yer alması ise Şiî iddialara cevap getirme ihtiyacından kaynaklanmıştır.[1] Ancak İslâm târihine baktığımızda itikadî ve siyâsî meselelerin iç içe olduğunu gözlemleyebiliriz. Şöyle ki halku'l-Kur'ân meselesinde olduğu gibi ilk başta bu mesele itikadî bir mesele iken sonrasında siyasi bir hal almıştır. Yine aynı şekilde Emevîler siyasetlerini kader inancı üzerine kurmuşlardır.[2] Oryantalistler İslâm-Siyâset ilişkisini daha çok İbn Hanbel, Gazalî, İbn Teymiyye ve İbn Hazm gibi İslâm âlimleri üzerinden araştırmışlardır. Bunun yanı sıra önemli eserler de kaleme almışlardır. Bunlar arasında şunları zikredebiliriz. A. Sanhoury, **Le Califat**, Paris 1926; Emile Tyan, **Institutions du droit public musulman: Le Califat**, Recueil Sirey, Paris 1954; John B Morrall, **Political thought in medieval times**, London 1958; W. M. Watt, **Islamic Political Thought**, Edinbourgh 1968; A. K. S. Lambton, **State and Government in Medieval Islam**, Oxford 1981; Tilman Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime**, 1981; Louis Gardet **La cité musulmane: vie sociale et politique,** 1981.

Fransız oryantalistler arasında Henri Laoust, çalışmalarında siyaset meselesine önemli yer ayırmıştır. Bu konuda önemli eserler ve tercümeler kaleme almıştır. Siyaset alanındaki çalışmalarının en önemlileri şunlardır, **Le Califat dans le doctrine de Rasid Rida** (el-Hilâfe evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ adlı eserin tercümesi) (1938), **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya** (1939), **Le traité de droit public d'Ibn Taimiya** (İbn Teymiyye'nin Es-Siyasetu'ş-Şer'iyye adlı eserinin tercümesi) (1948), **La profession de Foi d'İbn Batta** (eş-Şerḥ ve'l-ibâne ʿalâ uṣûli's-sünne ve'd-diyâne adlı eserin tercümesi) (1958), **Les Schismes dans l'İslam** (1965), **La politique de Gazālī** (1970). Çalışmamızda Siyaset konusuna önemli yer ayırmış olmalarından dolayı Josef van Ess, Louis Gardet ve Charles Pellat'ın yazılarına da yer verilmiştir.

[1] Rıdvan Özdinç, **İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s. 51.
[2] **A.e.**, s. 8-9.

4.1 Josef van Ess'in Siyaset Meselesine Yaklaşımı

Van Ess yeni nesil Müslümanların özellikle de reformistlerin gerçeklere göz yumarak geçmişlerini ütopik bir şekilde övdüklerini ileri sürmüştür. Van Ess'in diliyle söz konusu Müslümanların tasavvurunda İslâm'ın ilk dönemi en ideal dönemdir, altın çağıdır. Van Ess'e göre bu niteliği, Avrupa'daki milliyetçilerde de bulabiliriz. Onlar geçmişlerini efsanevileştirmişelerdir. Ütopyadan ibaret olan geçmişleri hakkındaki değerlendirmeleri aslında realiteye o kadar uzak değildir, sadece gerçekler örtbas edilmiştir. Müslümanlar için bu durumun farklı olduğu not eden Van Ess, İslâm'da örtbas edilemeyen ve değiştirilemeyen bir unsurun bulunduğunu ifade etmiştir. Bu unsur vahiydir.[3] Devamında Van Ess, hulefâ-yi râşidîn meselesini ele almıştır ve sayıları neden dördü bulduğunu, niye iki veya üç olmadığını sormuştur. Kitaplarda hulefâ-yi râşidîn'in örnekliği hakkında çok sayıda yazı bulabileceğimizi ancak halîfelerden üçüne suikast düzenlendiği ve cinayet işlendiği gizlenmiştir. Van Ess burada şunu ifade etmek istemiştir, şiirsel havayla anlatılanlarla gerçekte olanlar arasında göze çarpan farklar vardır. Zira Van Ess'e göre raşid halîfelerin hayatı toz pembe geçmemiştir. Bu cinayetlerin hepsi unutulmuştur, unutturulmuştur. Akılda kalan tek cinayet Hz. Osman'ın katliamıdır. Hz. Osman'ın cinayetini temize çekmek için de onun bir gayri Müslim tarafından öldürüldüğü lanse edilmiştir.

Van Ess'e göre iç savaşların patlak vermesiyle Allah'ın emri ve öğütleri çiğnenmiştir. Bu durumu izah etmek için çeşitli gruplar bir taraftan kendini temize çıkarırken diğer taraftan karşı grupları suçlamışlardır. Van Ess farklı mezheplerin ortaya çıkması tam bu şekilde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Müslümanlar, iyi bir mümin olabilmek adına böyle durumlarda nasıl davranılması ve hangi yöntemlerin uygulanması gerektiğini de tartışmışlardır. İlk siyâsî teoriler de bu şekilde başlamıştır.[4] Van Ess, bütün bu olaylarda üç unsurun aynı anda meydana çıktığını belirtmiştir. Bunlar mezhepleşme, teoloji ve siyâsî düşüncelerdir. İlk Müslüman neslin kimlik arayışında bu üç unsur büyük rol oynamıştır, hala da oynamaktadır. Van Ess, İslâm'da bölünmelerin ve fırkalaşmaların günümüze kadar devam ettiğini, Müslümanları bir araya getirmek isteyen şahısların bunu başaramayarak sadece bölünmelere yeni bir grup eklediklerini iddia etmiştir.

Van Ess halîfe meselesini ele aldığında ilk başta üç meşru halîfe kabul edildiğini ifade etmiştir. Medine'de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman kabul edilirken, Kûfe'de Hz. Ebû

[3] Josef van Ess, **Prémices de la théologie musulmane**, s. 101.
[4] **A.g.e.**, s. 102-103.

Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali kabul edilmiştir. II. asrın sonlarında bazı Kûfeli muhaddisler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve belirli şartlarla Hz. Osman'ın da hilâfetini kabul etmişlerdir. Diğer bazı muhaddisler ise hilâfeti kronolojik sıraya göre değerlendirmişlerdir. Yine Van Ess'e göre hulefâ-yi râşidîn'in yüceltilmesi bir yasayla sabitleştirilmiştir. Söz konusu yasaya göre sahâbeleri eleştirenler cezalandırılmıştır.

Van Ess, Sıffîn ve Cemel vak'alarında yer alan sahâbelerin durumunu soruşturmuştur. Van Ess, Müslümanların bu soruyu târihî bir mit ile cevaplandırdıklarını ileri sürmüştür. Bu mit Seyf b. Ömer'in yayılmasında önderlik ettiği, Sebeiyye mitidir. Hz. Osman'ın katliamında ve iç savaşlarda sahâbeler rol almamıştır, bu savaşlara bedeviler veya aşırı Şiîler neden olmuştur. Van Ess bazı âlimlerin bu tarz görüşleri bilimsel açıdan açıklamaya çalıştıklarını dile getirmiştir. Bunlardan bir tanesi de Mu'tezilî Hişâm el-Fuvatî'dir. Van Ess'in ifadesiyle Hişâm el-Fuvatî, Cemel vak'asının bir yanlış anlaşılmadan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu savaşın baş müsebbipleri, liderleri takip edenlerdir. Bu olayın sorumlusu ne Talha ne de Zübeyir'dir. Van Ess, devamında ehl-i hadis taraftarlarının da bu görüşü desteklemeye başladıklarını ifade etmiştir. Öyle ki Velîd b. Ebân el-Karâbîsî, el-Fuvatî'nin bir akranı, Hz. Ali ve hasımları bir içtihat neticesinde savaşa girmeye karar verdiklerini belirtmiştir. Her içtihatın da yanılma payı vardır, zira "küllü müçtehidün musibun". Van Ess'e göre bu fıkhî açıklamayla geçmişin üstesinden gelinmiştir.[5]

Van Ess İslâm'da iktidar konusunda da büyük sorunların meydana çıktığını ifade etmiştir. Bu sorunların en önemlisi halefiyet meselesidir, kim halîfe olacaktı, kendisine verilen güç sonrasında elinden alınabilir miydi, bir halîfe görevinden ihraç edilebilir miydi, devlet ve iktidar mutlak bir ihtiyaç mıydı? Kelâmcılar ve fıkıhçılar bütün bu sorular etrafında uzunca tartışmıştı. Yine bu noktada Van Ess teoriyle pratiği karıştırmamak gerektiğini hatırlatmıştır. Zira teori özgür bir şekilde oluşan, zaman açısından baskı altında kalmayan ve olaylardan sonra gelen bir şeydir. Pratikte ise ani kararlar alma mecburiyeti vardır. Pratik, realiteyi oluşturandır.[6] Van Ess'e göre bu pratik olgusu raşid halîfelerde de gerçekleşmiştir. Nitekim ilk dört halîfe iktidara aynı şekilde geçmemiştir. Van Ess'e göre Hz. Ebû Bekir'in iktidara geçmesi doğaçlama bir şekilde ayak üstü ayarlanmıştır ve lokal halk tarafından kabul edilmiştir. Hz. Ömer bizzat Hz. Ebû Bekir tarafından seçilmiştir. Hz. Osman bir şûrâ neticesinde iktidara getirilmiştir. Hz. Ali ise bir grubun biati sonucunda halîfe olmuştur ancak hilafeti için bütün Müslümanların oybirliği oluşmamıştır. Van Ess'in iddiasına göre oybirliği

[5] **A.g.e.**, s. 106-108.
[6] **A.g.e.**, s. 109.

ile biat edilmemesi, Ali taraftarların umurunda değildi. Zira onlara göre iktidar Hz. Peygamberin ailesinin elinde kalması gerekmekteydi. Hz. Ali'den sonra da iktidar meselesi bu şekilde devam etmiştir. İktidarı ele geçiren aileler bu makamı olabildiğince bırakmamak istemişlerdir. Böylelikle iktidar Emevî hânedanından Abbâsî hânedanına geçmiştir. İktidara geçen her aile de bu makamın Allah tarafından verildiğini iddia etmiştir.[7]

Van Ess, Ali taraftarlarının bu olguyu teoriye döktüklerini ifade etmiştir. Ancak Hz. Ali'de karşılaşılan problem vârislerinin çoğunluğu olmuştur. Ayrıca teori açısından da Hz. Ali ilk halîfe değil de dördüncü sırada göreve gelmesi sıkıntı vermiştir. Van Ess'e göre târihî gerçekler değiştirilemediği için târihî algıyı değiştirmek gerekmiştir. Ali taraftarlarının oluşturmuş olduğu bu olguya göre Hz. Osman hiçbir değere sahip değildi. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halîfelikleri hakkında da risaleler yazılmıştır. Birbirinden farklı görüşler dile getiren Ali taraftarları, kimine göre Hz. Ebû Bekir'in iktidara geçmesi bir komplo neticesinde gerçekleşmiştir kimilerine göre ise affedilebilir bir yöntemle iktidarı ele geçirmiştir. Söz konusu tartışmalardan sonra fadıl ve mefdul imâm kavramları meydana çıkmıştır. Van Ess, halîfelerin meşru sıralaması hakkında kelâmcıların yapmış olduğu tartışmalar hasebiyle doğal olarak halîfeleri birbirleriyle kıyasladıklarını belirtmiştir. Bu tartışmalar neticesinde de iktidara geçecek olan kişinin doldurması gerektiği şartlar ve kriterlerin tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Örnek olarak Bişr b. el-Mu‘temir'in görüşleri gösterilebilir, daha sonrasında Sünnî âlimlerden Mâverdî bu görüşleri daha da geliştirmiştir, farklı bir mertebeye taşımıştır.[8] Van Ess, Şiîlerin bu tartışmalara katılmadıklarını bildirmiştir. Zira onlara göre iktidar Allah tarafından peygamberin ailesine verilmiştir, komplo üzeri ele geçirilen iktidarın hiçbir değeri yoktur. Aynı şekilde Sünnîlerin oluşturmuş olduğu icmâyı da kabul etmemişlerdir. Van Ess'e göre Sünnîlerin kabul ettiği iktidar biçimine sadece Şiîler itiraz etmemiştir, Kur'an'dan ve sünnetten delil getiren gruplar da olmuştur.[9]

Van Ess, Kur'an'da geçen "emri bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker" tâbiri üzerine de uzunca tartışmaların gerçekleştiğini dile getirmiştir. İyiliği emretme nasıl gerçekleşecekti, kılıç desteğiyle mi, dil ile öğüt şeklinde mi veya kalbî bir buğzla mı? Kim ve nasıl bu eylemleri gerçekleştirebilirdi? Bu sorulara birbirinden farklı cevaplar verilmiş ve bu tâbir farklı yorumlanmıştır. Van Ess, Mu'tezile'nin durumunu örnek göstermiştir. Söz konusu tâbiri

[7] **A.g.e.**
[8] **A.g.e.**, s. 110-111.
[9] **A.g.e.**, s. 112.

iktidara geçmeden önce farklı, geçtikten sonra farklı yorumladıklarını ileri sürmüştür. Sünnîlere göre iktidara başkaldırmanın yasak olduğunu hatırlatmıştır.

Seçim yöntemlerini de ele alan Van Ess, şûrâ yönteminin tam olarak bir seçim olmadığını daha çok bir istişare yöntemi olduğunu ileri sürmüştür. Bu yöntemin cahiliye devrinde de uygulandığını, oligarşi sistemine dayandığını iddia etmiştir. Van Ess, şûrâ metoduna karşı çıkanlar olduğunu da haber vermiştir. Şöyle ki Mu'tezilî, el-Esamm (ö. 200/816) şûrâ sitemine sempati duysa da kendi dönemine uygun olmadığını savunmuştur. Ona göre bir halîfenin göreve geçmesi için Müslümanların oybirliği gerekmekteydi, gerçek bir icmâ. Abbâsîlerin iktidara geçmesiyle birlikte hilâfet tekrardan aile meselesine dönmüştü, hilâfetin meşru sayılması için ehl-i beyt'ten olmak gerekiyordu. Hz. Abbâs, Hz. Peygamberin amcası iken Hz. Ali yalnızca kuzeni ve kızının eşiydi. Abbâsîler'e göre kendileri soy açısından Hz. Peygambere daha yakın idiler. Van Ess, Şiîlerin bu nedenle miras paylarında Sünnîlere nazaran kızları daha imtiyazlı bir konuma getirdiklerini belirtmiştir. Van Ess, Şiîlerin gücünü kaybetmesiyle ve bir tehlike teşkil etmemeleri sonucunda Hârûnürreşîd döneminde bu teoriye son verildiğini hatırlatmıştır. Bir bakıma da Halîfe, Sünnî çoğunluğun görüşüne yaklaşmak istemiştir. Yine Van Ess, Sünnî çoğunluğun halîfeyi kim belirleyecek sorusuna cevap vermekten daha çok halîfelik görevine kimlerin geçebileceği sorusuna cevap verdiğini dile getirmiştir.[10]

Van Ess, Sünnî çoğunluğun halîfeliğe seçilebilecek olanların Kureyş'ten olması şartını koyarak adayların sayısını sınırlandırdıklarını ve aynı zamanda ilk halîfelerin meşruiyetini de bir kez daha onaylamış olduklarını belirtmiştir. Kendisinden çıkmayan bu görüşü kadı Ebû Yûsuf'un onayladığını bildirmiştir. Aynı dönemde Mu'tezilî Dirâr b. Amr'ın bu görüşü kabul etmediğini de hatırlatmıştır. Dirâr b. Amr'a göre halîfenin Kureyş'ten olma şartını kabul edersek, söz konusu halîfenin görevini yerine getirememesi durumunda kolayca makamından indirilemeyecektir. Zira Kureyş güçlü bir kabîledir ve soydaşlarını kolayca görevden aldırtmaz niteliğe sahiptirler. Dırâr'a göre iç savaşa neden olacak böyle bir durum ile karşılaşmamak adına halîfenin, nüfuzu az olan bir kabîleden seçilmesi gerekmektedir. Van Ess, Dirâr'ın bu görüşüyle yalnız kalmadığını, Sümâme b. Eşres'in de bu görüşü paylaştığını daha sonrasında Câhiz'in de bunu desteklediğini bildirmiştir.[11] Van Ess'in iddiasına göre Dirâr, söz konusu görüşünün teoriden ibaret olduğunu bilmekteydi ve başkaldırıcı bir kişiliğe

[10] **A.g.e.**, s. 117.
[11] **A.g.e.**, s. 118.

sahip olmadığı için görüşünü sonuna kadar desteklememiştir. Hatta Van Ess'e göre Dirâr güncel durumdan bahsettiğinde toplumun iktidara itâat etmesi gerektiğini savunmuştur.

Devamında Van Ess, kelâmcıların halkı nasıl değerlendirdiği meselesini analiz etmiştir. Van Ess, Câhiz'in halkı bilgisiz ve açgözlü olarak nitelendirdiğini belirtmiştir. Bu nedenle söz konusu niteliklere sahip olan bir halka peygamberlerin ve devlet idarecilerinin her zaman gerekli olduğunu kabul etmiştir. Yine Kâsım b. İbrâhîm er- Ressî'e (ö. 246/860) göre insanların birbirlerine karşı kinlerini yansıtmamalarının nedeni kendilerini zapt etmelerinden kaynaklanmamıştır. Bunu becerebilmelerinin en büyük müsebbibi Allah'ın hikmetidir, çünkü O kullarını hiçbir zaman bir rehbersiz, bir öndersiz bırakmamıştır. Bişr b. el-Mu‘temir ise halkı daima bir menfaat arayışında olan kurtlara benzetmiştir. Van Ess'e göre el-Mu‘temir'in bu tutumu kendi olumsuz tecrübesinden kaynaklanmıştır. Nitekim Bişr b. el-Mu‘temir, Mu'tezilî görüşleri halka kabul ettirmek istemiştir, şiirler vasıtasıyla bile bunu denemiştir ama halk buna yanaşmamıştır. Dolayısıyla halk hakkında pesimist düşünmesine sebep olmuştur.

Van Ess genel olarak Mu'tezilîlerin halkı medenileştirme rolünü kendilerine pay biçtiklerini ifade etmiştir. Taklide karşı savaş açtıklarını ancak her defasında olduğu gibi başarısızlığa uğradıklarını ve neticeyi değiştiremediklerini ileri sürmüştür. Bu nedenle Van Ess'e göre Mu'tezilîler beklentilerini karşılayabilmek için halîfelerden yardım beklemişlerdir. Ancak halîfeler de bu görevi yerine getirememişlerdir. Halk buna hazır olmadığı için bunu gerçekleştirememişlerdir. Van Ess'e göre halk üzerine uygulanan bütün bu denemeler neticesinde akıllarında tuttukları tek ders "100 yıllık zulüm, bir günlük iç savaştan daha iyidir" ifadesi olmuştur.[12] Van Ess'e göre halk iktidara kulak vereceğine daha çok gündelik meselelere çare üreten ve kendilerine daha yakın olan ulemayı dinlemeyi tercih etmiştir. Yine Van Ess'e göre halkı kendi fikriyle düzenlemeye çalışan son halîfe Me’mûn olmuştur. Ondan sonra iktidara gelenlerin kendi yetkilerine o kadar güvenmediklerini bildirmiştir. Daha sonradan gelen el-Kādir-Billâh ve Nâsır-Lidînillâh gibi halîfelerin ise halka yön vermek için fakihlerin desteğine başvurduklarını ileri sürmüştür. Van Ess bütün bunlara rağmen halkın nezdinde hilâfet mertebesine karşı bir saygı oluştuğunu ve halîfenin otoritesi kabul edildiğini belirtmiştir. Ancak her dönemde halîfeye gerek kalmadığını, halkın kendiliğinden kendini idare edebileceğini savunanların bulunduğunu da dile getirmiştir.[13] Bu görüş ilk başta Hâricîler tarafından lanse edilmişse de ilerleyen zamanlarda toplum tarafından da kabul edilir olmuştur. Daha doğrusu Van Ess'e göre bu görüş ikinci asrın sonlarına doğru el-Emîn ve el-

[12] **A.g.e.**, s. 121.
[13] **A.g.e.**, s. 122.

Me'mûn arasında meydana gelen çatışmadan sonra toplum tarafından kabul görmüştür. Nitekim el-Emîn'nin vefatından sonra Bağdat'ta halîfe bulunmamaktaydı ve halk kendi kendini idare etmiştir. Hatta esnafların masraflarını karşıladığı, Sehl b. Selâme komutasında özel bir ordu bile kurmuşlardır. İlk defa halîfesiz bir sistem meydana çıkmıştır.

Van Ess bu dönemde çeşitli tezlerin ortaya atıldığını bildirmiştir. Bunlardan bir tanesi de bir imâma, bir halîfeye ancak savaş gibi olağanüstü durumlarda başvurma önerisi olmuştur. Halk kendini Kur'an doğrultusunda yönetebileceği inancı oluşturulmuştur. Kur'an'da iyi bir toplum oluşturmak için yeterince bilgi bulunduğuna dair teoriler öne sürülmüştür. Ancak bu öneriye göre herkes Kur'an'ı aynı derecede anlamalıydı ve aynı şekilde yorumlamalıydı. Van Ess bu görüşün arkasında Nazzâm'ın bulunduğunu itiraf etmiştir. Aslında Nazzâm toplumun idaresini, Kur'an'ı yorumlamasını bilenlere yani ulemaya devretmeyi önermiştir. Bu görüşü de ilk olarak kendisi önermemiştir.[14] Önerilen bu yönetim sistemi daha çok Haricî saflarda kabul görmüştür. Van Ess İbâdiyye kolunun Basra'da "cemâatü'l-müslimîn" senatosuyla, tâcir ve âlimden oluşan bir grupla devletin nasıl yönetileceğini gösterdiklerini ileri sürmüştür. Az önce de gördüğümüz gibi el-Esamm, halîfe için genel bir icmâ gerçekleşmediğinde bu model uygulanabileceğini savunmuştur. Ancak el-Esamm'a göre bu yönetim biçimi azınlıkta olan topluluklar ve lokal toplumlar için uygulanabilir vaziyettedir, büyük devletler ve imparatorlar için bu mümkün değildir. Van Ess Nazzâm'ın, el-Esamm'dan sonra geldiğini ve dolayısıyla el-Emîn'nin cinayetinden sonra oluşan anarşizmi yaşadığını hatırlatmıştır. Ve ayrıca halîfenin olmadığı bu dönemde fakihlerin gayrı meşru bir şekilde Bağdat'ı yönettiklerine de şahit olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Van Ess'e göre Nazzâm'ın bütün bu sayılanlardan etkilenmiş olması büyük bir olasılıktır.[15] Bağdat'ta oluşan bu yönetim şekli uzun sürmemiştir, fakihlerin "emri bi'l-ma'rûf" buyruğu arkasında oluşturdukları sisteme el-Me'mûn son vermiştir. Van Ess, el-Me'mûn'un âlimleri sevdiğini onları daima saraya davet ettiğini ancak devlet meselelerinde onlara rol vermediğini belirtmiştir. Nitekim mihne sürecinde fakihler, el-Me'mûn'un emirlerini yerine getirme mecburiyetinde olmuşlardır.

Van Ess zamanla bazı Mu'tezilîlerin de iktidardan ümit keserek daha çok zühd hayatını tercih ettiklerini bildirmiştir. **Sûffiyat el- Mu'tezile** diye adlandırılan bu kol, şüpheli saydıkları devlet işlerinden ve maddiyattan uzak durmuşlardır. Netice itibariyle Van Ess'e göre Müslümanların çoğu, eksiklerine rağmen imâmetin önemini işaretlemişlerdir ve

[14] **A.g.e.**, s. 123.
[15] **A.g.e.**, s. 124.

toplumun düzeni için zarûrî kabul etmişlerdir. Zamanla imâmetin zarûrî niteliği yalnızca Kalender dervişleri tarafından kabul edilmemiştir.[16]

Teori açısından imâmet meselesini farklı değerlendiren Van Ess, filozofların bu konu hakkında kelâmcılara üstünlük kurduklarını iddia etmiştir. Fârâbî gibi felsefecilerin tamamen yeni devlet modelleri sunduklarını belirtmiştir. Bu yeni modeller de farklı tecrübelere tâbi tutulmuştur. Nihayetinde Van Ess'e göre hilâfet makamı Büveyhîler ve Selçuklular ile birlikte gücünü kaybetmiş, Moğollar ile tamamen yok olmuştur. Sonuç itibariyle Van Ess, günümüzde dâhi Müslümanların siyaset konusunda fikir ifade ettiklerinde, İslâm'ın ilk siyâsî başarılarına yöneldiklerini ileri sürmüştür. Ebediyen de bu başarıya bağlı kalacaklarını dile getirmiştir.[17]

4.2 Gardet'nin İmâmet Konusuna Yaklaşımı

İlk bölümde gördüğümüz gibi Gardet'e göre kelâm meselelerin büyük çoğunluğu Hristiyanlıktan ve Yunan felsefesinden etkilenerek meydana çıkmıştır. Ancak ona göre imâmet meselesi tamamen İslamî bir konudur. Dolayısıyla imâmet konusunda Hristiyan teolojisiyle bir karşılaştırma gerçekleştirilemez. Hatta bazı düşünürlerin hilâfet makamını Hristiyanlıktaki Papa makamıyla yanlışlıkla karıştırdıklarını belirtmiştir. Gardet'e göre İslâm'da imâm, dînî-siyâsî toplumun reisidir. En önemli vazifesi de Allah'ın ve insanların Kur'an tarafından belirtilen haklarını gözetmektir.[18]

Gardet, imâmet meselesinin kelâm metinlerinde değil de daha çok usûlü'l-fıkh metinlerinde işlendiğini belirtmiştir. Ona göre kelâmcılar, daha çok imâmet makamının toplum için bir zorunluluk olduğu noktayı açıklamaya çalışmışlardır. Fıkıhçılar ise imâmın seçilme şartlarını ve koşullarını tartışmışlardır. Gardet önemli bir noktaya da dikkat çekmiştir. Ona göre imâmet konusunda Sünnî kaynakların en mühim derdi Şiîlerin iddia ettiği imâmet teorisine cevaplar getirmek olmuştur. Dolayısıyla Gardet'e göre imâmet meselesini iyice kavrayabilmek için mutlaka Şiî perspektife de göz atmak gerekmektedir. Zira Gardet'e göre imâmet konusunda Şiî düşünce Sünnî âlimleri etkilemiştir.

[16] **A.g.e.**, s. 126.
[17] **A.g.e.**, s. 127.
[18] Louis Gardet, **Les grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et la destinée de l'homme**, s. 412.

4.2.1 İlk Dört Halîfenin Meşruiyeti

Gardet'e göre ilk akaid metinlerinde kelâmcılar, Şiîlere karşı dört halîfenin meşruiyetini savunmakla yetinmişlerdir. Bunun nedeni Gardet'e göre ilk dönem âlimlerinin en büyük derdi İslâm'ın başlangıcını hatasız kabul etmeleriydi ve bu başlangıca tamamen sadık kalmalarıydı. Doğrusu onlara göre bu başlangıcı Allah'ın irâdesi belirlemişti. Sonradan gelen kelâmcılar imâmet meselesini işlerken ilk soruları dört halîfenin meşruiyeti olmamıştır. Ancak Gardet'e göre ilk dört halîfenin meşruiyeti müteahhirîn kelâmcılar tarafından işlenmemişse de onlar için bu meşruiyet bir genel kabuldü ve bütün tezleri bu kabul üzerine ihdas edilmiştir.[19]

Şiîler Erken dönemde, Hz. Ebû Bekir'in hilâfete gelme yöntemini ikaz etmişlerdir. Zira onlara göre Sakīfetü Benî Sâide'de halîfelik tartışmaları gerçekleştiği esnada ne Hz. Abbas ne de Hz. Ali orada yer almıştır. Ayrıca bazı değerli sahâbeler Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini de kabul etmeyi reddetmişlerdir. Son olarak Şiilerin nazariyesinde tek meşru imâm, Hz. Ali'dir. Zira onun hilâfeti alenî bir şekilde Hz. peygamber tarafından belirtilmiştir. Gardet, Sünnî cenahta da sıralama konusunda özellikle de Hz. Ali'nin konumu hakkında itirazların bulunduğunu ileri sürmüştür. Örneğin el-Fıkhü'l-Ekber eserinde "Ali ve Osman hususunda sırları ve gaybı bilen Allah'a sığınırız." ifadesinin geçmesi Gardet'e göre Hz. Osman'ın halîfelik sıralamasında, konumu itibariyle tartışmalara neden olduğunun işaretidir. Nitekim bazı Sünnîlere göre Hz. Ömer'den sonra Hz. Ali'nin imâmete geçmesi gerekmekteydi. Ancak ilerleyen zamanlarda Sünnî cenahta bu görüşe şiddetli biçimde karşı çıkılmıştır. İkisinin konumu hakkında sessiz kalınması kabul edilirken, Hz. Osman'nın meşruiyetini hedef alanlara katiyen izin verilmemiştir.

Sünnî akaid metinleri Hz. Ebû Bekir'in ve onu takip eden diğer iki halîfenin önemini arz etmişlerdir. Eş'arî, imâmet sıralaması hususunda Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer lehine ifadelerde bulunduğunu ileri sürmüştür. Birisi hakkında **es-Sıddık** diğeri hakkında ise **el-Faruk** kelimeleri sarf edilmiştir. Sünnîlerin genel kabulüne göre hiçbir nass bir halîfeyi işaretlememiştir. Müteahhirîn Sünnî kelâmcılar, halîfenin seçimi konusunda **ihtiyar** kavramı üzerine çokça durmuşlardır. Onlar Hz. Ebû Bekir'in imâmetini temellendirmek adına sahâbelerin özgür biçimde halîfeyi seçtiklerini ifade etmişlerdir.

Gardet'e göre İbn Hazm ve İbn Teymiyye nazariyesinde imâmet, nass ile belirlenmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamberin hasta yatağında Ebû Bekir'i imâmlığa tayin etmesi onun ümmete bir rehber ve kendisine halîfe olmasına işarettir. Ancak onlara göre Hz. Ebû

[19] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 415.

Bekir'in nass ile tayin edilmesi yeterli değildir. Aynı zamanda sahâbelerin biatı da gerekli kılınmıştır. Nitekim böyle de olmuştur, Hz. Ebû Bekir'e biat edilmiştir ki bu meşruiyetinin delilidir.[20] Bu başlık altında Gardet bir diğer konuya da dikkat çekmiştir. Sünnî kelâmcılar imâmet meselesini işlediklerinde ahad hadislerin değerini de değerlendirmişlerdir. Zira Şiîlerin getirmiş olduğu hadislerin çoğunluğu ahad hadislerden oluştuğunu belirtmişlerdir. Söz gelimi hadislerin dikkate alınmayacağı sonucuna varmışlardır çünkü bir hadisin ahad olması onu itibarsızlaştırmaktadır. İmamet gibi konularda dikkate alınacak hadisler mütevâtir konumunda olmaları gerekmektedir. Gardet'e göre Bâkıllânî tam bu noktada Şiî görüşlere reddiyeler yöneltmiştir. Zira hadislerin ahad olması nedeniyle halîfe, nass ile tâyin edilemez aksine "ihtiyar" veya seçim ile belirlenir.

4.2.2 İmamın Müslümanların En İyisi Olması Meselesi

Gardet, Sünnî kelâmcıların ilk dört halîfenin meşruiyetini savunmakla kalmadıklarını aynı zamanda onların Müslümanların en iyileri olduklarını da ifade ettiklerini bildirmiştir. Ona göre ilk sahâbeler hürmet ve saygı ile kuşatılmışlardır. Sünnî âlimlerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanların en iyisi Ebû Bekir'di ondan sonra Ömer, sırasıyla Osman ve Ali gelmiştir. Bu görüş hadislerle de ispatlanmıştır. Nitekim "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir."[21] gibi hadisler mevcuttur. Gardet'e göre Hanbelîler söz konusu hürmeti ve saygıyı Hulefâ-yi Râşidîn'e daha da yoğunlaştırmışlardır, özellikle de Hz. Ebû Bekir'e karşı âzamî saygı göstermişlerdir. Öyle ki İbn Batta'ya göre (ö. 387/997), Resuller ve Nebîler'den sonra insanların en iyisi, en efdali, en değerlisi ve hilâfet makamına en layığı Ebû Bekir'dir. Bunu böyle bilmek ve inanmak lazım gelmektedir. İlerleyen zamanda İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne** eserinde Ebû Bekir'in yalnızca imâm niteliklerini taşımadığını aynı zamanda şeriat bilgisinin, merhametinin, takvâsının ve insanları yönetme konusunda en üst düzeyde olduğunu ifade etmiştir.

Gardet için Eş'arî gelenekte Ebû Bekir'in erdemliği hakkında daha az ısrar edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in efdaliyeti hususunda hemfikir olmuşlardır. Cüveynî, Şiîlerin iddiasına karşılık şu hadisi zikretmiştir. "Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir'dir, ondan sonra da Hz. Ömer'dir, ikisinin ardından kimin daha hayırlı olduğunu

[20] Louis Gardet, **Les grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et la destinée de l'homme**, s. 418.
[21] Buharî, Şehâdât 9, Fezâilu'l-Ashâb 1, Rikak 7, Eymân 27

yalnızca Allah bilir demiştir.". Cüveynî'e göre bir imâmın diğer imâma üstünlüğü konusunda hiçbir kat'î delil bulunmamaktadır; akıl, birinin diğerine üstünlüğünü empoze etmez, fazîletleriyle ilgili hadisler ise birbirinden çeşitlidir dikkate alınamazlar.

Gazâlî, **el-İḳtiṣâd**'ında Râşid halîfelerin efdaliyet sıralaması târihî seyre uygun olduğunu ifade etmiştir. Ancak Gazâlî, Hulefâ-yi Râşidîn hakkında sarf edilen abartılı sözlere karşı çıkmıştır. Ne övmede aşırı gitmeyi ne de onları yermeyi tasvip etmiştir. Nitekim bazı insanlar Râşid halîfelerin ismet sıfatına sahip oldukları görüşünü savunabilmişlerdir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre orta yoldan ayrılmamak gerekmiştir.[22] Bütün bu bilgiler neticesinde Gardet, Eş'arî ve Hanbelî kaynaklarda Ebû Bekir'in ve Ömer'in fazîletleri hakkında bahsedildiği kadar Osman'ın fazîletlerinden bahsedilmediğini iddia etmiştir. Daha doğrusu Hz. Osman hakkında bahsedildiğinde daha çok sıralamadaki konumu ele alındığı ve onu üçüncü sırada nitelendirmekle yetinildiği ileri sürmüştür. Ve ümmetin nazarında ilk iki halîfeye verilen değerin Hz. Osman'a verilmediğini iddia etmiştir.[23]

4.2.3 Ümmetin Başına Bir İmâmın Geçmesi Zorunlu Mudur?

Gardet, kelâmcıların imâmet meselesine fazlasıyla önem vermediklerini belirtmiştir. Örneğin Gazâli imâmet meselesinin önemli bir konu olmadığını bildirmiş, **el-İḳtiṣâd** eserinde geleneği sürdürmek adına imâmet konusunu ele almıştır. Cürcânî'e göre ise Şiîlerin aksine bu meseleyi din bilgisinin ve akait meselelerin merkezine almamak gerekmiştir. Yine İbn Teymiyye imâmet meselesini, îmanın erkanlarından saymamıştır. Bâcûrî, imâmet makamının zorunluluğunu kabul etmeyen bir müminin kâfir olmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla Gardet'e göre imâmet konusu kelâm metinlerinde en son bölümlerde yerini almıştır. Soruya dönecek olursak Gardet, imâmet meselesinde kelâmcıların ilk olarak ümmetin başına geçecek olan imâmın zorunlu olup olmamasını tartıştıklarını belirtmiştir. Ona göre kelâm ekollerinin büyük bir kısmı zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak ilerleyen dönemlerde İbn Teymiyye gibi bazı âlimler bu zorunluluğa şüphe getirip alternatif yönetim biçimleri sunmuşlardır.

Klasik dönem âlimleri, imâmet makamının zorunlu olduğunu kabul etmelerine karşılık Harîcîler mutlak mânâda zorunluluğu reddetmişlerdir. Zorunlu olduğunu kabul edenler arasında da ayrımlar oluşmuştur, bir grup aklî değerlendirmeler sonucunda imâmetin

[22] Louis Gardet, **Les grands problèmes de la théologie musulmane : Dieu et la destinée de l'homme**, s. 421.
[23] Louis Gardet, **a.g.e.**, s. 422.

zorunluluğunu kabul ederken diğer bir kısım bu zorunluluğun sem‘iyyâta dayalı bilgilerden kaynaklandığını savunmuştur.[24]

4.2.3.1 İmametin Zorunlu Olmadığını Savunanlar

Harîcîler imâmet kurumunun mutlak mânâda zorunlu olmadığını kabul ettiklerini belirtmiştik. Harîcîler dışında bazı gruplar imâmet kurumunun ancak barış zamanlarında zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Aksine imâmın varlığı ancak savaş zamanlarında zorunlu olduğunu da savunanlar olmuştur.

4.2.3.2 Rasyonel Zorunluluk

Gardet'e göre Şiîler imâmet kurumunun şeri' delilerden önce rasyonel anlamda bu kurumun gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre imâmet, peygamberlikte olduğu gibi lütfu vaciptir. Zira tek başına rehbersiz bırakılmış insan iyiliğe erişemez. Gardet'e göre Câhiz ve Ka'bî gibi bazı Mu'tezilî kelâmcılar da imâmet kurumunun Allah için bir zorunluluk değil de insanlar için zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Bu zorunluluğa aklî çıkarımlar neticesinde ulaşıldığını dile getirmişlerdir.

4.2.3.3 Naklî Zorunluluk

Gardet'e göre Sünnî kelâmcılar, Mu'tezilenin çoğunluğu ve Zeydîler, imâmet kurumun zorunluluğu aklî delillerden kaynaklanmadığını, aksine sem'î bilgilere dayandığını savunmuşlardır. Hangi hadislere dayandığı konusunda da ayrılmalar meydana gelmiştir.

İbn Hazm, "Kim zamanının imâmına uymazsa cahiliye ölümü üzerine ölür." hadisini delil getirmiştir. Gardet söz konusu hadisin tartışmalı bir hadis olduğunu belirtmiş, ayrıca Eş'arî metinlerde bu hadisin yer almadığını ve İbn Teymiyye'nin de hadisi reddettiğini ifade etmiştir.

Eş'arî kelâmcılara göre imâmet kurumunun zorunlu olduğuna dâir nass bulunmamaktadır. Bu konudaki hadisler tartışmalıdır ve sahihliği hakkında şüpheler bulunmaktadır. Onlara göre imâmet kurumunun şer'î anlamda zorunlu olması sahâbelerin icmâsına dayanmaktadır. Sahâbelerin icmâsı da sonrasında aklî deliller ile güçlendirilmiştir.[25] Sahâbelerin icmâsı ise Hz. Ebû Bekir'in, hutbesinde imâmet kurumunun zarûrî olduğunu ifade

[24] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 426.
[25] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 428.

etmesi üzerine sahâbelerden hiç kimsenin karşı çıkmamasıdır. Aksine bu sözleri oybirliği ile onaylamışlardır.

4.2.4 İmâmda Aranan Şartlar

Gardet, Sunnî kelâmcılara göre imâmetin, toplum ile imâm arasında oluşan bir " 'akd", "'ahd" den ibaret olduğunu kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ve her akitte olduğu gibi bu akitte de şartlar ve rükünler mevcût olmalıdır. Nitekim Ebû Bekir imâmet görevine geçtiğinde bu şartları doldurmuştur. Gardet, Eş'arîler'in mutlak anlamda imâmda bulunması gereken üç şart zikrettiklerini belirtmiştir. Bunlar, imâmın yetişkin olması, erkek olması ve hür olmasıdır. Doğal olarak Müslüman olması da eklenmiştir. Eş'arîler diğer beş şartın ise koşullar gerektiğinde düzenlemeler kabul edebileceğini belirtmişlerdir. Bunlar 1- İmamın müçtehid olması 2-Re'y sahibi olması, savaş ve barış işlerini tedbirli şekilde yönetebilecek kapasiteye sahip olması 3- Fiziki anlamda bütün, güçlü, cesaretli ve şecaat sahibi olması 4- adâlet sahibi olması ve son olarak 5- âkil olması.[26] Eş'arîler'in kabul ettiği imâmın Kureyş'ten olma şartını zikreden Gardet, söz konusu şartın tartışmalı olduğunu hatırlatmıştır. Hâricîlerin, Mu'tezile'nin büyük bir kısmı ve İbn Teymiyye'nin bu şartı kabul etmediklerini de bildirmiştir. Hilâfetin Türklere geçmesiyle bu şartın sadece teoride kaldığını da dile getirmiştir.

Îcî ve Cürcânî, Şiîler için olmazsa olmaz dört şartı zikrederken bu şartların Eş'arîler nazariyesinde gerekli olmadığını öne sürmüşlerdir. Söz konusu şartlar 1- İmâm Kureyş'ten olması yanı sıra Benî Hâşim soyundan gelmelidir. Gardet'e göre bu teoriyi daha çok Ali ve İbn Abbas taraftarları Ümeyyeoğullarına karşı propaganda mahiyetinde kullanmışlardır. Ancak Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle bu şartı ortadan kaldırmışlardır. Zira ilk halîfeler Ebû Bekir ve Ömer, Benî Hâşim soyundan gelmiyorlardı, dolayısıyla onların halîfeliklerinin meşruiyetine şüphe kondurmamak adına bu şartı mecburen yok etmişlerdir. Yine de Benî Hâşim soyundan olmayı şerefli bir unvan olarak kabul etmişlerdir. 2- İmâmın âlim olması, usûlü de furû' da çok iyi bilmesi. Gardet, bu noktada da farklılıklar bulunduğunu ifade etmiştir. Eş'arîler'e göre imâm müctehid olmalı, Kur'an ve Sünnet temelinden giderek hüküm çıkartabilmelidir. İmâm hükmü çıkartmadan evvel tavsiye ve fikir alışverişinde bulunabilir. Şiîlere göre ise imâm âlim olmasıyla beraber bütün dînî bilgilere kapsamlı şekilde hâkim olmalıdır. Zira onların nazariyesinde insanlara bilgileri getiren, her şeyi öğreten imâmdır. 3-

[26] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 433.

İmâm hilâfetini bir mûcize ile ispatlamalıdır. Sünnîler böyle bir şartı kabul etmemişlerdir. 4- İmâm ismet sıfatına sahip olmalıdır. Bu şartı da Sünnîler kabul etmemiştir.[27]

Gardet devamında İbn Teymiyye'nin görüşlerini de aktarmıştır. İbn Teymiyye'e göre bütün bu şartlar altın çağa yani selef-i sâlihîn için geçerlidir. Bu şartların her döneme geçerli olduğunu varsaymak imkansızı talep etmektir ve beklemektir. Hatta Allah'a karşı bir hatâ işlemektir. Aynı şekilde imâmın Kureyş'ten olması şartı raşid halîfeler için geçerlidir. Ali'nin vefatıyla bu şart ortadan kalkmıştır. Gardet'e göre İbn Teymiyye görüşlerini desteklemek adına Hârîcîlerin başvurduğu hadislere başvurmaktan çekinmemiştir. Yine Gardet'e göre İbn Teymiyye'nin bu görüşlerini temel alarak ilerleyen zamanda Reşîd Rızâ (1865-1935) imâmet meselesine yeni bir bakış getirmek istemiştir.

Gardet bu konu hakkında değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre Eş'arîler geleneksel yorumlara fazla bağlı kalmaları nedeniyle imâmetin şartları konusunda târihî realiteden çok uzak kalmışlardır. Uzak kalmaları sebebiyle de imâmet konusunu ikincil meseleler arasına itelemişlerdir ve bu konunun inanç esaslarına girmediğini söylemekle yetinmişlerdir. Hanbelî çizgide olanlar ise seleflerin görüşüne sıkı biçimde bağlı kalmalarına rağmen bu konuda geleneksel yorumların mânâsına tâbi olmuşlardır ve uygulamışlardır. Öyle ki imâmetin gerektirdiği şartları dönemin koşullarına adapte etmekten çekinmemişlerdir. Gardet'e göre tam bu mânâda bu durum büyük sorun teşkil etmiştir. Kelâm ilminin yenilenmesi hususunda çektiği zorlukların göstergesidir.[28]

4.2.5 İmâmın Seçilmesi ve Belirlenmesi

Gardet, imâmın iki şekilde belirlendiğini belirtmiştir. **Ehl-i Nas** taraftarlarının kabul ettiği gibi naslar Hz. Ali'yi ve onun soyundan gelenleri imâm tâyin etmiştir. İmâm devamında bir vasiyetle ondan sonra gelecek olan imâmı belirlemiştir. Bu görüşün sahibi Şiîlerdir. Zeydîler imâmın seçim neticesinde belirleneceğini savunmuşlardır. Gardet, ehl-i Nas taraftarları karşısında **ehlü'l-ihtiyâr** taraftarları bulunduğunu ifade etmiştir. Bu grup Sünnîlerden oluşmaktadır. Onlara göre imâm bir seçim sonucunda tâyin edilir. Nakledilen hadisler sahâbeleri övme mahiyetindedir, bu hadisler tek başına bir sahâbeyi imâmet makamına taşıyamaz.

[27] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 434.
[28] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 436.

Sünnîlerin kabul ettiği bir diğer seçim yöntemi, hilâfet makamına getirilen kimsenin halk tarafından kabul edilmesidir. Hz. Ömer'in imâmetinde olduğu gibi. Gardet bu durumun Şiîlerin vasiyet yöntemine benzemediğini altını çizerek söylemiştir. Ömer'in tâyin edilmesi konusunda ilâhî bir belirleme yoktur, Ebû Bekir'in seçimidir. Sünnîlerin kabul ettiği üçüncü bir yöntem; İmâmetin gerektirdiği şartları taşıyan bir kimsenin iktidarı ele geçirerek İslâm dâvâsı çağrısında bulunması ve halkın bunu kabul etmesi neticesinde oluşan meşruiyettir. Bu durum genellikle imâmın bulunmadığı veya hilâfet makamının görevleri yerine getirilmediği zamanlarda kabul edilmiştir.[29] Gardet, imâm seçildikten sonra ne zaman görevine başlayabileceği sorusunu da ele almıştır. Sünnîlere göre imâm, kabul edilir bir yöntem ile seçildikten sonra mutlaka ona biat etmek gerekir. Sünnîlere göre imâm, herhangi kabul edilir bir yöntemle seçilebilir ancak onun göreve başlaması için olmazsa olmaz şart bey'attır. Bey‘at, toplum ile imâmın bağ kurmasıdır, toplumun onayına işarettir.

4.3 Charles Pellat : Câhiz Doktrininde İmâmet

Bir söylenişe göre Câhiz, imâmet hususundaki görüşleri sayesinde ün kazanmıştır. Charles Pellat'a göre, Câhiz'in **Kitâbü’l-Ḥayevân** eserinin giriş bölümünde zikredilen eserler arasında sadece bir tanesinde (**Vücûbü'l-İmame**) imâmet meselesini kaleme aldığı söylenmişse de aslında birçok eserinde imâmet meselesini işlemiştir. Bunlar arasında da "**Kitab ed-Delile ala enne'l-İmame fard** " büyük bir olasılıkla ümmetin imâm seçmesinin gerekliliği konusu işlenmiştir. "**Kitab el cevabat f'il-İmame**" eseri ise Charles Pellat'a göre muhtemelen Câhiz'in imâmet meselesini teorik açıdan kaleme aldığı en kapsamlı eserdir.[30]

Pellat'a göre Câhiz'in imâmet hakkında yazmış olduğu diğer eserler polemik kitaplardır. Câhiz'in eserlerinden onun şiddetli bir Abbâsî savunucusu olduğu, ilk dört halîfenin sıralamasını onayladığı, Emevîleri reddettiğini, modern Şiîleri ve Zeydileri de ikaz ettiği çıkarılabilir. Pellat, Cahîz'in herşeyden önce bir edip olduğunu hatırlatmış, bundan dolayı imâmet meselesini sistematik bir şekilde işlemesinin beklenilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Kaldı ki imâmet konusu Abbâsî hanedanının çöküşüyle birlikte fıkhî bir mesele olmuştur. Pellat'a göre üç mesele üzerinde imâmet meselesi tartışılmıştır. 1- Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra meydana çıkan halefiyet meselesi, 2- Hz. Osman'ın öldürülmesi ve

[29] Louis Gardet, **A.g.e.**, s. 438.
[30] Charles Pellat, "L'Imamat dans la doctrine de Ğāḥiẓ", **Studia Islamica**, 1961, No. 15, 1961, s. 23.

halefinin atanması, 3- Cemel Vak‘ası ve Sıffîn savaşında gerçekleşen hakem olayı ve Muavîye'nin iktidara geçmesi. Câhiz söz konusu üç meselede söz sahibi olmuştur.

Peygamberin vefatından hemen sonra meydana çıkan halefiyet meselesi konusunda Câhiz iki tespit yapmıştır. Birincisi Allah, imâmın nasıl belirleneceği hakkında bir buyrukta bulunmamıştır, ikincisi ise Hz. Peygamber halefinin ismini vermemiştir. Bu tespitleriyle Câhiz, Râfizîlere karşı çıkmıştır. Câhiz, ilk olarak Ali'nin iktidara geçmesi gerektiğini savunan Râfizîlerin getirmiş oldukları delilleri, yanlış bir saptamadan ibaret olduğunu kabul etmiştir. Örneğin "Ey îman edenler! Allah’a itâat edin, peygambere itâat edin, sizden olan ülü’l-emre de." (Nisâ 4/ 59), ayetinde geçen "ülü’l-emr" tâbiri Râfizîler nazarında Hz. Ali ve onun soyundan gelenleri işaret etmektedir. Oysa Câhiz'e göre "ülü’l-emr" tâbiri devlet idarecilerini, yöneticilerini, ordu komutanları gibi şahısları işaret etmektedir. Ayrıca Câhiz'e göre Râfizîler bazı ayetlerin Ali'yi işaret ettiğini iddia ettikleri gibi herhangi bir kimse aynı şekilde bu ayetlerin Ebû Bekir'e veya Ömer'e işaret olduğunu varsayabilir. Dolayısıyla böyle iddiaların kabul edilebilmesi için mütevatir ve bâriz deliller üzerine bina edilmelidir.[31]

Hadisler konusunda Câhiz, onların sahihliğini kabul etmekle beraber bazı hadislere Şiîler tarafından eklemeler yapıldığını bildirmiştir. Örneğin Gadîr-i Hum hadisinde "Allah'ım, ona dost olana sen de dost ol, düşmanlık yapana da düşmanlık yap!" bölümünün eklendiğini belirtmiş ve söz konusu hadisin "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." bölümünde de "vâlî" kelimesi "mevlâ" kelimesiyle değiştirildiğini ileri sürmüştür. Böylelikle Hz. Ali daha üst bir konuma getirilmek istenmiştir. "Ya Ali, senin bana nisbet'in, Harun'un Musa'ya nisbeti gibidir; yalnız benden sonra Peygamber gelmeyecektir"[32], hadisine gelecek olursak Câhiz, râvîler arasında Sa‘d b. Ebû Vakkās'ın (ö. 55/675) bulunmasıyla hadisin sahihliğine şüphe getirdiğini iddia etmiştir. Nitekim Câhiz'e göre Sa‘d b. Ebû Vakkās'ın babası Hz. Ali'ye muhalif olmuştur ve devlet işlerinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra Hz. Peygamberin böyle bir söz sarf edemeyeceğini ileri sürmüştür, çünkü Hz. Harun'un vefatı Hz. Musa'dan önce gerçekleşmiştir.

Ne ayet ne hadislerde Hz. Peygamberin halefi belirtilmediğini savunan Câhiz, hilâfetin târihî seyrini yorumlamıştır. Câhiz'e göre Hz. Ebû Bekir hilâfet makamına hak ederek gelmiştir. Ayrıca siyâsî ortam da bunu gerektirmiştir. Hz.Ali'nin halîfeliği konusunda Pellat'a göre Câhiz, Zeydîlerin görüşünü doğru bulmuştur. Söz konusu görüşe göre Hz. Ali ortamı kızıştırmamak ve istikrarı sağlamak adına Hz. Ebû Bekir karşısında sessiz kalmayı ve ortadan

[31] **A.g.m.**, s. 28.
[32] Buhârî, Fedâil, 9 ; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 30 ; Tirmîzî, Menâkıb, 20.

kaybolmayı tercih etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in halîfeliğini kabul etmeyen şahısların sunduğu delilleri Câhiz reddetmiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin, Hz. Ebû Bekir'i imâmlığa tayin ettiğini hatırlatmıştır ve onu halîfelik makamına getirenlerin 23 seneden beri onun bütün iyiliğini, fazîletini ve meziyetini çok iyi bildiklerini de bildirmiştir. Hz. Peygamberin vefatından sonra da konumu değişmemiştir. Dolayısıyla Câhiz'e göre imâm tayin etme hususunda Hz. Ebû Bekir'in tayın edilme şekli apaçık bir örnek teşkil etmektedir. Öyle ki Câhiz'in saymış olduğu güvenilir üç tayın yöntemi arasında Hz. Ebû Bekir'in tayın edilme yöntemi de yerini almıştır.[33] Aynı şekilde Câhiz, Hz. Osman'ın hilâfete getirilme yöntemini de tavsiye etmiş olduğu üç model arasında saymıştır. Hz. Osman'ın halîfeliğini meşru saymıştır, bu nedenle de Pellat'a göre Câhiz, Osmâniyyûn taraftarı kabul edilmiştir. Câhiz, Hz. Osman'ın kâtilleri hakkında belirli isimler zikretmemiştir ve Hz. Ali'yi suçlar nitelikte sarf edilen görüşleri de kabul etmemiştir. Bazı Osmâniyye taraftarının Hz. Ali'ye karşı düşmanlık beslemeleri sebebiyle Muâviye'i desteklemelerini Câhiz asla doğru kabul etmemiştir.[34]

Câhiz, Sıffîn savaşı hakkında Hz. Ali'yi haklı bulmuştur, Muâviye'e şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. Hatta Hz. Ali'nin hakem olayını kabul etmekle doğru karar verdiğine dâir küçük bir kitap da ele almıştır.[35] Pellat'a göre Câhiz'in bu tutumu Abbâssîleri desteklemesinden kaynaklanmıştır. Doğrusu Pellat'a göre Câhiz, Hz. Ali'nin eski saygınlığını kazandırarak Muâviye'yi ve haleflerini daha küçük konuma düşürmek istemiştir. Câhiz, Muâviye'nin idareci niteliklerini ve bazı unvanlarını kabul etse de onun halîfe makamına getirilmesini kesinlikle reddetmiştir. Öncelikle babasından dolayı Muâviye'nin bu makama geçemeyeceğini ileri sürmüştür. Zira Câhiz'e göre Ebû Süfyân, Hz. Peygambere düşmanlık beslemiştir, halkı ona karşı kışkırtmıştır, savaşlarda yer almıştır ve Müslümanlara karşı seferler düzenlemiştir. Ayrıca Ebû Süfyân'ın hangi şartlarda İslâm'ı kabul ettiğini hatırlatmıştır, onun samimiyetini Müslümanların muhakemesine bırakmıştır. Câhiz her fırsatta Benî Hâşimlerin, Abdüşemsoğulları'na nazaran daha üstün bir mertebede bulunduklarını dile getirmiştir. [36]

4.3.1 Câhiz'in İmâmet Doktrini

Pellat, Câhiz'in imâmet doktrinini yedi başlık altında taksim edebileceğimizi bildirmiştir. 1- İmâmın var olmasının gerekliliği, 2- Halîfelik görevinin tek kişi tarafından

[33] **A.g.m.**, s. 30.
[34] **A.g.m.**, s. 34.
[35] K. Taşvib 'Ali fi tahkim al-Hakamayn
[36] **A.g.m.**, s. 36.

yerine getirilmesi, 3- Ümmetin bir imâm seçme zorunluluğu, 4- Her zaman halîfeliğe layık bir şahsın var olması, 5- Halîfeliğe erişim sağlayan şartlar, 6- Halîfeliğe erişim sağlayan usuller, 7- İmâmın azledilmesi ve yerine başka birinin getirilmesi.

Câhiz, imâmın var olmasının gerekliliği hususunda toplumun maslahatı açısından bunun gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Onun nazariyesinde imâmın maddi ve manevi rolü vardır. Câhiz'e göre insanlar yalnızca sıkı bir eğitim neticesinde ve cehennem azabının tehdidiyle kendi nefislerine yenik düşmemektedirler. Yine Câhiz'e göre insanlar pozitif ilimlere tam anlamıyla hâkim değilken din bilimine daha da uzaktırlar. Hal böyleyken insanlar dinin derinliklerine ancak imâmların yardımıyla ulaşabilirler. Eğer insanlar maddi ve manevi açıdan hayatlarına uygun olanı kendilerinden bulabiliyor olsalardı Allah'ın peygamberler göndermesinin pek bir faydası ve yararı olmazdı. Câhiz, elçiler, peygamberler ve imâmlar arasında ayrıma giderek imâmları en alt tabakaya yerleştirmiştir. İnsanlar, dinin bütün derinliklerini bilmemeleri sebebiyle onlara en uygun olan şeyi öğretecek bir imâmın varlığını gerekli kılmıştır.[37]

Câhiz halîfeliğin tek bir kişi tarafında icra edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Söz konusu görüşünü şu delil ile desteklemiştir; eğer halîfelik görevi birden fazla kişi tarafından yerine getirilirse aynı güce sahip olurlar, aynı amaçları güderler ki bu aralarındaki rekabeti şiddetlendirir ve her biri diğerini hâkimiyeti altına almak ister, bu insanın doğası gereği böyledir, makamı paylaşamazlar. Câhiz iddiasını güçlendirmek için İslâm öncesi kabîle reislerin durumunu ve İran örneklerini vermiştir. Her ne zaman bir devlette birden fazla kral veya reis bulunduğunda Câhiz'e göre biri diğerinin iktidarını bitirmek istemektedir, diğerinin hâkimiyeti altında bulunan sınır beldelere seferler yürütür ve ona karşı savaş ilan etmektedir.

Ümmetin imâm seçme zorunluluğu hususunda Câhiz şu ifadeleri sarf etmiştir. İnsan doğası gereği kendisine uygulanacak (hakkedilen) cezadan firar eder. Bu durum ise genel bir düzensizliğe ve kanunların uygulanmamasına neden olur. Dolayısıyla istikrarı sağlayacak tek bir halîfeye ihtiyaç duyulmaktadır. Halkın halîfe seçme zorunluluğu var mıdır sorusuna gelecek olursak. Câhiz, "halk" denildiğinde hâssayı ve âmmeyi ayırmaksızın iki kategoriyi kapsadığını kabul edilirse "halkın", tam anlamıyla imâmetin mânâsını kavrayamayacağını ve hilâfet makamını anlayamayacağını bildirmiştir. Yine "halkın" hilâfet kurumunun faydalarını ve bu kurumun var olmamasıyla birlikte doğuracağı dezavantajları idrak edemeyeceğini ifade etmiştir. Câhiz'e göre halk, esen rüzgârı ve dalgaları bilinçsiz şekilde takip eder, hatta bazen

[37] **A.g.m.**, s. 39.

farkında olmadan haklı bir dâvânın savunucularını destekleyeceği yerine kendini, bozguncuları destekler mahiyette bulabilir. Câhiz'e göre âmme, hâssanın aletidir ve imâmetin belirlenmesi hâssa tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Pellat'a göre Hâssa kategorisinin kimlerden oluştuğu konusunda Câhiz yeterince bilgi vermemiştir.

Câhiz'e göre her dönemde halîfeliğe layık bir şahıs var olmuştur. Doğrusu Allah insanları var ettiyse onların arayış içinde oldukları zamanda söz konusu imâm mevcut durumda olmalıdır. Aksi taktirde insan kendi başına var olmayan bir şeyi oluşturamaz ve gaybî meselelere açıklık getiremez. Dolayısıyla insanlara Allah'a teslim olmaları ve ibadet vazifelerini yerine getirme sorumluluğu verilmişse, Allah'ın da insanlara bunları gerçekleştirebilmeleri için araçları ve yolları sunması gerekmektedir. Câhiz'e göre söz konusu imâm tek olmalıdır, zira birden fazla olursa doğal olarak aralarında bir karşılaştırmaya gidilir, bu durumun neticesinde de birinin diğerine üstünlüğü ilan edilmiş olur. İmâmın bulunması konusunda Câhiz'e göre, her nasıl bir kişinin zenginliği ve ilmi karanlıkta kalamayacağı gibi söz konusu imâmın maddi ve manevi konular hakkında en bilgili şahıs olması hasebiyle karanlıkta kalması ve bilinmemesi imkansızdır. Halîfeliğe erişebilmek için ise en esas bilgi din bilgisidir.[38]

Câhiz, halîfeliğe ulaşabilmek için gerekli olan şartları da tartışmıştır. Hz. Ali'nin halîfeliğini savunanlar üç şarttan bahsetmişlerdir. Birincisi Ehl-i beyt'den olması, ikinci şart zaferlerle dolu bir geçmişe sahip olması, üçüncüsü ise Hz. Peygamberin o kişi lehine sarf etmiş olduğu sözlerdir. Sözgelimi şartlara göre ne Ebû Süfyân ailesi ne de Mervân ailesi halîfeliğe başvuramazdı. Nitekim Câhiz'e göre bu aileler Hz. Peygamberin mirasına dahil olamazlardı, aile bağları bulunmamaktaydı. Eğer halîfeliğe erişmek için şanlı bir geçmiş şartı kabul edilirse Câhiz'e göre Ümeyyeoğulları'nın dikkate değer bir zaferde yer aldıkları söylenemez idi, onların böyle bir unvanları bulunmamaktaydı.

Pellat'a göre bu bilgilerden sonra Câhiz'in bu şartları onayladığı düşünülse de onun kabul ettiği asıl ve olmazsa olmaz şart az önce de zikrettiğimiz gibi "din bilgisi" şartıdır. Pellat, Câhiz'in "tesviye" taraftarı olduğu söylenebileceğini ifade etmiştir. Yani her Müslümanın eşit olduğu ve halîfeliğe başvurabileceği inancına sahip olma görüşü. Ayrıca Câhiz, halîfenin Kureyş'ten olma şartını esas bir ilke olarak saymamıştır. Ancak aynı unvana sahip iki aday arasında tercih edilecek olursa Kureyşlinin seçileceğini ileri sürmüştür.[39]

[38] **A.g.m.**, s. 42.
[39] **A.g.m.**, s. 43.

Câhiz'in ideal halîfe tanımlamasında imâmın taşıması gerektiği özellikleri şu şekilde saymıştır. İmâmın en güçlü niteliği akıl olmalıdır. Bu niteliği de entelektüel bir merak ve geniş bilgelik ile bağlantılı olmalıdır. Ve bütün bu özelliklerine güzel alışkanlıklar da eklenmelidir. İmâm, aklı ilim ile, ilmi enerji ile, enerjiyi de doğru kararlarla birleştirdiğinde bu şahıstan başka bir imâm aramaya lüzum yoktur. Bu nitelikleri dolduramayan bir şahıs, imâmlığı hakkedebilir ve halîfeliğe erişebilir ancak akranları ve çağdaşları arasında en iyisi olmalıdır. Zira peygambere saygıdan ötürü onun iştigal ettiği makama yalnızca döneminde Hz. Peygambere en çok benzeyen kişiyi getirmek gerekir. Peygamberin izini takip etmeyen ve ona benzemeyen birini bu makama getirmek çirkin olur. İmâm yalnızca peygamberin tutumunu taklit ederek ona benzeyebilir, aksi taktirde onun niteliklerine yaklaşmak dahi imkansızdır.[40]

Câhiz, "**Taşvib 'Ali**" eserinde imâmeti hakketmek için liyakat ve şerefli bir geçmişe sahip olmanın gerektiğini dile getirmiştir. Söz konusu liyakat bütün Müslümanlar tarafından tanınması gerekmektedir ve o kişi oybirliği ile ilk sıraya getirilmelidir. Bu şahıs uzun istişareler ve ortak incemeler sonucunda da belirlenebilir. Câhiz, aileden gelen bir miras neticesinde de halîfeliğe erişebileceği görüşünü kabul etmiştir. Ancak Pellat'a göre Câhiz bu görüşü yalnızca Abbâsîlerin iktidarını meşru kılmak amacıyla kabul etmiştir.[41] Pellat, Câhiz'in efdal-mefdul tartışmalarında mefdul imâmın durumundan bahsetmediğini belirtmiştir. Ancak Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin, Nazzam ve Câhiz'in yalnızca efdal imâmın halîfeliğini kabul ettiklerini ifade ettiğini aktarmıştır.

Câhiz, halîfeliğe erişim sağlayan usuller konusunda Allah'ın detaylı bir şekilde usulleri belirtmediğini bildirmiştir. Câhiz'e göre eğer Allah detaylı bir şekilde halîfeliğe erişimi sağlayan usulleri belirtmiş olsaydı insanlar için bir lütuf olurdu, nitekim Allah'ın insanlara belirtiği her şey onlar için en iyisidir. Yine Câhiz'e göre bunu yapmaması ve insanları bu durumda bırakması onlar için daha uygundur. Aynı şekilde Hz. Peygamber de halîfeyi seçmemiştir, ümmetine kendi imâmlarını seçme imkânını tanımıştır ve bu imkânı onlara bırakması onlar için bir iyiliktir. Hz. Peygamber'in bu konuda sessiz kalması bir tercihtir, eğer ümmeti için sessiz kalması daha uygun olmasaydı mutlaka bu konuda söz sahibi olurdu.[42]

Dolayısıyla Câhiz'e göre Müslümanlar halîfelerini kendileri belirleme durumundadırlar. Ve bunu üç yöntem ile gerçekleştirebilirler. 1- Zorba birinin görevinden

[40] **A.g.m.**, s. 44.
[41] **A.g.m.**, s. 45.
[42] **A.g.m.**, s. 46.

azledilerek kovulması neticesinde yerine şartları dolduran bir imâm getirilmesi. 2- Hz. Osman'ın durumunda olduğu gibi aynı niteliklere sahip bir grup insana danışarak halîfeyi seçme imkânı sunarak. 3- Hz. Ebû Bekir'in halîfeliğe getirilmesinde olduğu gibi halk tarafından oybirliği ile seçilmesi. Pellat'a göre Câhiz diğer Mu'tezilîler gibi halîfenin icma ile seçilmesi taraftarıdır. Ancak Hz. Ömer'in halîfeliğini de reddetmemiştir. Öyle ki Hz. Ömer halîfeliğe Hz. Ebû Bekir'in tayin etmesiyle gelmiştir. Pellat'a göre Câhiz'in bu yöntemi onaylaması aslında onun Abbâsîler döneminde halîfeliğin babadan oğula geçme yöntemini meşrulaştırma çabasına dayanmaktadır. Nitekim Câhiz için halîfe bir babanın oğlunu imâmet makamına layık ise veliaht belirtmesinde bir sakınca yoktur.[43]

Câhiz'e göre imâm görevini yerine getiremiyor ise halkın hâssa sınıfı yani halkın üst tabakası, amme'nin (halkın alt tabakası) yardımıyla şartlar izin verdiğinde bu imâmı azledebilir. Azletme şartlarını şu şekilde açıklamıştır. A- Eğer amme sınıfı zorba halîfe ile birleşirse azletme yükümlülüğü ve zorunluluğu sona erer. B- Amme sınıfı tarafsız kaldığında azletme yükümlülüğü devam eder. Ancak azletme işleminin gerçekleşmesi için hâssa sınıfının çok sayıda olması yeterli değildir, zira iktidar eğitim görmüş bir orduya sahip olabilir ki bu durumda azletme planı suya düşebilir. Câhiz, hâssa sınıfının psikolojik durumunu da ele almıştır. Onlar halîfeliğe kimin layık olduğunu bilmelerine rağmen birbirlerine güvensizlikten ve kendilerinin ifşa edilmesi korkusundan dolayı aralarında istişare edemediklerini ve mevcut imâmı azletme konusunda fikirlerini beyan edemediklerini bildirmiştir. Câhiz, bu bilgiler neticesinde eğer birileri gelip hâssa sınıfı hiçbir zaman zorba imâmı azledemeyeceğinin ve yerine yeni imâmı tayin edemeyeceğini ifade ederse şu cevabın verileceğinin söylemiştir: Hâssa sınıfındaki güvensizlik duygusu ve ifşa edilme korkusu birçok durumda sona erebilir. Zorba imâmın kendilerine karşı dayanılmaz derecede adâletsiz davranması ve zulmünü artırması neticesinde onları doğal olarak istişare etmeye itekleyecektir, bulundukları acı durum sayesinde ortak öç alma duygusunu da doğuracaktır. Böylelikle birbirlerine karşı güven duygusu artacak ve ifşa edilmekten korkmaz hale geleceklerdir çünkü birlikten güç doğduğunu bilir konumda olacaklardır. Sonunda imâmı azletme isteklerini gizlemeyecekler ve arzularını açıktan bildireceklerdir, bulundukları durumdan yalnızca savaş ve alenî bir mücadele neticesinde kurtulacaklarını bileceklerdir. Hâssa sınıfının gizlilikten çıkmalarını tetikleyebilecek bir diğer durum ise zalim ve zorba imâmın yanında yer alan birliklerin zayıf

[43] **A.g.m.**, s. 47.

noktalarını bilmeleridir. Öyle ki zalim ve zorba grubun hatlarında kusur bulunması halinde hâssa sınıfı cesaretlenir birleşmelerine neden olur ve takiye durumundan kurtarır.[44]

Pellat'a göre Câhiz rasyonel kriterler üzerine dayanarak imâmı belirlemenin gerekli ve zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Zira az önce de zikrettiğimiz gibi Câhiz için insanlar hem manevi rehberliğe hem de dünyevi işlerde yönlendirilmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak Pellat'ın teşhisine göre Câhiz, imâmın görevleri hakkında söz sarf etmemiştir. Yalnızca imâmın, devleti koruma sorumluluğu altında olduğunu belirtmiştir. Bir başka yazısında da imâmın haracı toplama, namazı kıldırma, toplumun ihtiyaçlarını karşılama ve kanunları uygulatma görevleri bulunduğunu zikretmiştir.

Sonuç olarak Câhiz'in Abassîleri destekleyerek Ümeyyeoğullarına ve Râfizîlere karşı düşmanlık beslediği söylenebilir. Pellat'a göre Câhiz'in imâmet konusundaki en büyük başarısı diğer Müslümanlara ve Mu'tezilîlere nazaran siyâsî olaylara odaklı olmadan imâmet teorisinin ana hatlarını çizebilmesidir. Yine Pellat'a göre, Câhiz'in imâmet doktrini muğlak ve yetersiz biçimde oluşturulmuş olmasına rağmen umut vaad eden içeriktedir.[45]

4.4 Henri Laoust : Gazâlî'nin Siyaset Yaklaşımı

Henri Laoust, Gazâlî'nin paradoksal bir şekilde diğer eserlerinde değil de **İhyâ**'da siyaset kavramının tanımına en geniş yeri ayırdığını ifade etmiştir. Gazâlî siyaset biliminin hem toplum içinde yaşayan hem de inzivaya çekilen insanlar için vazgeçilmez bir bilim dalı olduğunu ileri sürmüştür. Gazâlî insanlar için dört çeşit mesleğin zaruri olduğunu söylemiştir. Bu meslekler insanların yemek ihtiyacını giderecek çiftçilik, insanların giyinmesini sağlayacak dokumacılık ve barınmalarını sağlayacak duvarcılıktır. İnsanların toplum içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayacak son ve asıl bilim ise siyasettir.[46] Siyaset bilimi, toplumu organize eden ve insanların rahat içinde yaşamalarını sağlayan bir bilimdir. İnsanların maddi ve manevi açıdan huzura ermelerine yardımcı olmaktadır. Gazâlî'ye göre her şeyde olduğu gibi siyasette de hiyerarşi vardır. Nebevî siyaset, hiyerarşinin başındadır bütün peygamberler bu siyaseti uygulamıştır. Nebevî siyaset bütün insanlığa yöneliktir, toplumun elitlerine olduğu gibi halkın tamamına yöneliktir. Aynı şekilde nebevî siyaset insanların dış

[44] **A.g.m.**, s. 49.
[45] **A.g.m.**, s. 51.
[46] Henri Laoust, **La politique de Ġazālī**, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970, s.192.

hayatlarını kapsadığı gibi iç dünyalarını da kapsamıştır. Başka bir deyişle Nebevî siyaset zahire de bâtına da yöneliktir. Gazâlî'nin siyaset hiyerarşisinde peygamberlerden sonra halifeler, krallar ve sultanlar gelmiştir. Onların otoritesi bütün halka, avam ve havasa uygulanmıştır. Ancak onların otoritesi yalnızca insanların zahirine yöneliktir, yani sosyal hayatlarına. İnsanların kişisel hayatlarına ve iç dünyalarına müdahale edememişlerdir. Bu hiyerarşinin devamında Gazâlî peygamberin varislerini yani ulemâ sınıfını zikretmiştir. Gazâlî'ye göre onların otoritesi toplumun havas sınıfına yöneliktir ve yalnızca iç dünyalarına uygulanmalıdır. Gazâlî hiyerarşinin sonunda vâizleri zikretmiştir. Gazâlî'ye göre vâizlerin görevi de çok mühimdir. Onların otoritesi topluma yani avam sınıfına yöneliktir. Ve bu otorite yalnızca insanların iç dünyasına, yani bâtına uygulanmalıdır.[47]

4.4.1 İmâmetin Temelleri

Gazâlî'ye göre imâmetin gerekliliği akla uygundur. İmâmetin zorunluluğu ise vahye dayanmıştır. Eğer İslâm âleminin başında bir imâm bulunmaz ise her şey geçersiz olur. İnsanların hak ve hukukları gözetilemez, cezalar gerçekleştirilemez, evlilikler boş olur ve Allah'ın şeriatı kaybolmaya mahkum olur. Gazâlî iddiasını şu argümanlar ile desteklemiştir. Birinci argümana göre imâmetin gerekliliğini bütün toplum kabul etmiştir, bu konuda icmâ mevcuttur. Âlimler imâmın gerekliğini kabul etmişlerdir onların tartıştığı mesele imâmın tayin edilme yöntemidir. Gazâlî'ye göre ikinci delil sahâbîlerin örneğidir. Nitekim Hz. Peygamber vefat ettiğinde, sahâbîler Hz. Peygamberi defnetmeden önce imâm tayin etmişlerdir. Bu ise imâmetin gerekli oluşunun ve öneminin göstergesidir. Son delil ise imâmetin tek bir kişiye verilmesidir. Zira imâmet bir şûraya veya bir gruba verilmiş olsaydı karar verme esnasında zıtlıklar ve farklı görüşler meydana çıkabilir ve imâmetin etkinliğine ve otoritesine zarar getirebilir olurdu. Laoust, Gazâlî'nin imâmetin gerekliliği konusunu **el-İḳtiṣâd**'da daha metodik bir şekilde kaleme aldığını belirtmiştir.[48]

Laoust'a göre Gazâlî her ne kadar imâmetin gerekliliğini ısrarla savunmuşsa da imâmetin önemi hakkında o kadar ısrarcı olmamıştır. Nitekim **el-İḳtiṣâd**'da Gazâlî imâmet meselesinin dinin en mühim meselelerinden biri olmadığını ifade etmiştir. Yine Gazâlî'nin **Nasîhatü'l-Mülûk** eserinde imâmet meselesine yer vermemesi Laoust'u şaşırtmıştır. Hatta Laoust'a göre bu eserde Gazâlî'nin neredeyse imâmetin tek bir kişiye teslim edilmesi yerine siyasi otoritenin dağıtılması taraftarı olduğu izlenimi vermiştir. Laoust'un bu kanıya varmasını

[47] **A.e.**, s. 194.
[48] **A.e.**, s. 235.

şu şekilde açıklamıştır. Gazâlî eserlerinin farklı yerlerinde halifenin mevcut olmasına rağmen Sultanlar, Krallar, Emirler ve Reisler gibi başka iktidarlardan da bahsetmiştir.[49] Laoust, Gazâlî'nin bu konuda realist olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Gazâlî döneminde var olan çeşitli iktidarları inkâr etmemiştir, onlar arasında hiyerarşi oluşturmaya çalışmıştır.

4.4.2 İmâm'ın Tayini

Laoust, Gazâlî'nin **Müstazhirî** (**Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye**) eserinde Şiîlerin imâmet teorisine karşı sistematik bir eleştiri getirdiğini belirtmiştir. Gazâlî, Şiîlerin iddia ettiği gibi imâmetin Hz. Ali'ye verilmesi için bunun mütevatir bir nas ile belirtilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak böyle bir haberin mevcut olmadığını bildirmiştir. Gazâlî, Şiîlerin ileri sürdüğü çeşitli hadisleri sahih kabul etmiştir, ancak bu hadisler Gazâlî'ye göre yalnızca Hz. Ali'nin değerli bir sahâbe olduğuna işarettir, imâmet görevine bir tayin değildir.[50] Laoust, Gazâlî'nin tayin teorisini Selçuklu iktidarının realitesini göz önünde bulundurarak ve yaşadığı dönemin şartlarına göre oluşturduğunu ileri sürmüştür. Öyle ki Gazâlî imâmın ihtiyari bir şekilde tayin edildiği meselesini de tartışmıştır. Bütün ümmetin tek bir kişi üzerinde oy birliği sağlayamayacağını kabul etmiştir. Zira ona göre bütün ümmetin oy birliğine ulaşmak için uzun bir zaman dilimine ihtiyaç duyulur ki bu bazen tayin edilecek imâmın hayatta kalacağı süreyi aşabilir. Dolayısıyla Laoust'a göre Gazâlî'nin teorisi realiteye daha yakındır. Nitekim Gazâlî'ye göre güçlü ve kendisine itaat edilen tek bir kişi dâhi imâmı tayin edebilir. Başka bir deyişle Gazâlî'ye göre imâmı tayin edenlerin sayısı önemli değildir, asıl önemli olan tayin edenlerin etkileyici bir güce sahip olmalarıdır ki bu sayede tayin edilen imâm halk tarafından da kabul edilebilsin. Bu teoriye örnek olarak Hz. Ebu Bekir'in hilafete getirilmesindeki Hz. Ömer'in etkili desteği gösterilmiştir.[51] Gazâlî'ye göre bütün bu güçlü desteğe rağmen ümmetin tek bir imâma biat etmesi yalnızca Allah'ın Müslümanların kalbine itaat duygusunu yerleştirmesiyle mümkün olabilir. Aksi taktirde insan tek başına Müslümanların itaatini sağlayamaz.

Gazâlî siyaset hiyerarşisinde iktidar sahiplerinden sonra ulemâyı zikretmiştir. Gazâlî'ye göre hadisin de belirttiği gibi onlar Hz. Peygamberin vârisleridir. Hatta Gazâlî'ye göre değer açısından ulemâ iktidar sahiplerinden daha üstündür. Nitekim ulemâ, Hz. Peygamberin vasiyetini insanlara aktarıp onu anlatarak yaşatmak ile sorumludur. Ancak Gazâlî buna rağmen ulemânın arasında da çok sayıda âlimin kötü olduğunu ve yolsuzluğa

[49] **A.e.**, s. 238.
[50] **A.e.**, s. 241.
[51] **A.e.**, s. 250.

başvurduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Gazâlî iyi bir âlim olmanın niteliklerini sayarak kötü âlimlere karşı çıkmıştır. Gazâlî'ye göre iyi bir âlim yalnızca Allah'ın rızasını aramalıdır, dünyadan bir beklenti içerisinde olmamalıdır ne makam mevki ne de kendi prestiji için çalışmalıdır. İyi bir âlim lüks hayattan kaçmalıdır ve bunu yeme, içme ve giyinmesine yansıtmalıdır, her daim orta yolu izlemelidir. İyi bir âlim mütevazı olmalıdır az ve öz konuşmalıdır, kendisine yüklenen misyon gereği her zaman üzgün ve bitkin olmalıdır. İnsanlar ona baktığında Allah'ı hatırlamalıdır. Boş konuşmalardan ve sesli kahkahalardan uzak durmalıdır. Yine iyi bir âlim iktidar ile arkadaşlık ve ahbaplık kurmamalıdır, onlara karşı sadece uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmalıdır.[52] Bütün bunların yanı sıra Gazâlî'ye göre iyiliğe ulaşmak için bir âlim ilk önce kendisini değiştirmelidir sonrasında ailesini en sonunda da ümmeti. Zira kendi nefsine karşı mücadele edemeyen ve kazanamayan bir insan ümmetin selamete ulaşmasını sağlayamaz.

[52] **A.e.**, s. 272.

SONUÇ

Fransa devleti, Orta Doğu'yu çeşitli yollarla tanımış ve etüt etmiştir. Çalışmamızın ilk bölümünde gördüğümüz gibi Fransa devletinin Orta Doğu'ya yönelik gerçekleştirmiş olduğu ilk etütler dragomanlar öncülüğünde meydana gelmiştir. Söz konusu dragomanlar, genç yaşta keşfedilerek özenle yetiştirilmişlerdir. Kendilerine Orta Doğu dillerine hâkim olmaları için özel dersler verilmesinin yanı sıra yerel halkın lehçesini en iyi şekilde konuşabilmeleri için de imkanlar sunulmuştur. Âdeta yerel halktan birileriymiş gibi yetiştirilmişler, giyim kuşanmalarına kadar kendilerine her şey titizlikle öğretilmiştir. Bunun yanı sıra Fransa'nın Orta Doğu hakkında ilk bilgi edinme araçları arasında Orta Doğu seyyahları ve Katolik misyonerler de önemli rol oynamışlardır. Aydınlar dönemi ile birlikte Fransız oryantalizmi sistemleşmiştir. **L'Académie des inscriptions et belles-lettres** akademisinin kurulmasıyla önemli bir ilmî merkez oluşturulmuştur. Yine bu dönemde Orta Doğu ile ilgilenenlerin hayâtî güvenceleri koruma altına alınmasıyla birlikte araştırmacıların sayısı artmış ve daha yoğun çalışmaları beraberinde getirmiştir. Aydınlar döneminde Oryantalizm bir bilim dalı olarak, ilk aşamada Batının işgal politikalarını meşrulaştıran bir alet olmuştur. Sonrasında ise oryantalizm, işgal edilen toprakların yönetim şekline yön verme konusunda kaynaklar sunmuştur.

19. yüzyıla geldiğimizde Avrupa'nın hâkimiyeti genişlemesiyle birlikte "medeniyet" ve "modernleşme" uğruna doğu medeniyetlerin kültürü ve edebî mirasları kaçınılmaz bir sonuç olarak yok edilmeye kadar gitmiştir. Yine bu dönemin oryantalizmi, dönemin en önemli ismi Ernest Renan tarafından yönetildiğine de değinmiş olduk. En dikkat çekici görüşü diller ile ırk hiyerarşisi yapmasıdır. Dilleri iki ana gruba ayırdıktan sonra Sâmî toplumlarının ilime ve bilime hiçbir katkıda bulunmadıklarını iddia etmiştir. Ona göre Batı toplumları bütün güzelliklere sahip iken Doğu toplumlarının hiçbir özelliği bulunmamaktadır, yalnızca monoteizmi getirmişlerdir. Sâmî dillerden kastı da İslâm toplumu olduğunu ifade etmiş olduk. Çalışmamızda Renan hakkında uzun bir parantez açmamız, oryantalizmin ne tür evrelerden geçtiğini görmemiz adına büyük önem arz etmiştir. Nitekim Renan yaşadığı dönemin en önemli isimlerinden birisidir ve görüşleri hala günümüzde belirli bir kesim tarafından kabul görmektedir. Ayrıca kelâm ilmi üzerine araştırma gerçekleştiren müsteşriklerin Renan'ın görüşlerinden etkilenmiş olabileceğini de hatırlatmış olalım.

20. yüzyılın oryantalizmi daha çok sömürgesi altında bulunan Müslümanları nasıl idare edeceği ve yöneteceği konusunda fikir arayışında olmuştur. En ciddi tartışmaların ve kararların **La Commission interministérielle des affaires musulmanes** (**CIAM**) bünyesi

altında alındığını ifade edilmiştir. Fransa'nın, Kuzey Afrika siyasetine yönelik aldığı kararların büyük bir kısmı bu komisyonun kararları neticesinde alınmıştır. Bu dönemde Massignon gibi önemli oryantalistler, Picot misyonunun örneğinde olduğu gibi siyâsî ilişkilerde ciddi rol almışlardır. Söz konusu döneme damga vuran bir diğer önemli ismin Robert Montagne olduğunu da zikretmiş olduk. Bu şahsın akademik alana getirmiş olduğu zenginlikler ve yeniliklerin yanı sıra, daha ziyade siyâsî kimliğiyle öne çıktığını ve ciddi kararların alınmasına vesile olduğunu da belirtmiş olduk. Fransa devletinin sömürü politikasını sürdürebilmesi ve hâkimiyetini koruyabilmesi için elinden gelen bütün çabayı sarf etmiştir.

Günümüz oryantalizmin değerlendirmesine gelecek olursak, gördüğümüz gibi sosyal bilimlerin gelişme göstermesiyle oryantalistler klasik metinlerin analizinden daha ziyade sosyo-politik konulara yönelmişlerdir. Yine gördüğümüz gibi oryantalizmin tartışmaları halk seviyesine inmesiyle birlikte araştırmaların da zenginliğini kaybetmesine neden olmuştur. Yeni nesil oryantalistler daha çok sosyolog ve gazeteci kimliğe sahiptirler. İlk oryantalistlerin çalışmalarıyla kıyaslamak gerekirse araştırmalarının muhtevası çok farklılık göstermiştir. Günümüz oryantalistlerin çalışmaları daha ziyade yüzeyseldir ve söylemlerini ön kabuller üzerine kurmuşlardır. Aynı zamanda basit çıkarımlarda bulunarak genelleştirici tavır sergilemektedirler. Örneğin günümüz oryantalistlerden kelâm alanıyla ilgilenen bir şahıs bulmamız neredeyse imkansızdır. Nitekim günümüzde Arapça yazılmış metinlerle uğraşan nadir sayıda oryantalist bulunmaktadır.

Kelâm tarihinin değerlendirmesine gelecek olursak Fransız oryantalistlerin koro halinde iddia ettiğine göre devletin başkenti sırasıyla Şam ve Bağdat'a taşınması sonrasında İslâm devleti bilim, sanat ve felsefe ile tanışmıştır. Daha vazıh bir şekilde söylersek İslâm dininde entelektüel tartışmalara ve araştırmalara Hristiyanlık ve felsefe ile tanıştıktan sonra yer verilmiştir. İddialarına göre İslâm teolojisi yenilik getirmemiştir, daha öncesinden Hristiyanlıkta ve felsefede işlenen konular ele alınmıştır. Ayrıca kelâm konuları sistematik bir biçimde de ele alınmamıştır. Kelâm ilminde daha ziyade karşı tarafın iddialarına cevap getirildiği için konular karmakarışıktır. Oryantalistlere göre Kelâm ilminin temelinde savunma psikolojisi yatmaktadır. Yine oryantalistlerin büyük bir kısmına göre Müslümanlar, sahâbeleri aşırı bir şekilde yüceltmeleri ve onları neredeyse hatasız, suçsuz ve mükemmel insanlar olarak değerlendirmeleri sebebiyle bazı meselelerde onların söylediklerinin dışına çıkamamışlardır, kendilerini sınırlamışlardır.

Fransız oryantalistlerinin kelâm alanındaki çalışmalarını değerlendirecek olursak, Carl Heinrich Becker, Ignaz Goldziher, Louis Massignon gibi oryantalistlerden yoğun bir şekilde atıfta bulunduklarını söyleyebiliriz. Yine Fransız Oryantalistler iddialarını güçlendirmek adına Arap dünyasına mensup, Ahmed Emîn (1886-1954) ve Cevâd Ali (1907-1987) gibi âlimlerin görüşlerine de yer vermekten kaçınmamışlardır. Fransız oryantalistler tek bir şahıs üzerine, tek bir mesele veya tek bir eser üzerine yoğunlaşmışlardır. Örneğin Charles Pellat çalışmalarının neredeyse tamamını Câhiz üzerine gerçekleştirmiştir. Michel Allard araştırmalarının büyük bir kısmını Eş'arî ekolüne ayırmıştır, Henri Laoust daha çok Hanbelî mezhebine önem vermiştir, Marie Bernand ise Mu'tezile ekolünü ön planda tutmuştur. Mu'tezile ekolü üzerine yoğunlaşan çalışmalar ile İslâm'ın rasyonel kolu etüt edilmek istenmiş ve Müslümanları İslâm'ın rasyonel koluna çekmek istemişlerdir. Hanbelî ekolüyle ilgilenmeleri ise Selefî siyasi hareketleri yakından tanıma arzusundan kaynaklanmıştır. Bir diğer tespit ise oryantalistler yapılması gereken çalışmaları birbirlerine belirtmişlerdir. Çalışmalarını koordinasyon halinde gerçekleştirmişlerdir. Birbirlerine güvenleri üst düzeydedir, bir araştırmacı bir konuyu işlediğinde başka bir araştırmacı aynı konuyu ele almamıştır aksine arkadaşının gerçekleştirmiş olduğu çalışması üzerinden devam etmiştir. Sünnî Kelâmını genel olarak Eş'arî kaynaklar üzerinden değerlendirmişlerdir. Mâtürîdî ekolünü gerektiği kadar ele alamamışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî kaynaklara umdukları oranda ulaşamamışlardır. Fransız oryantalistler Hanbelî mezhebine ayrı bir merak sarmışlardır, söz konusu ekolün îtikadî görüşlerine yer vermişlerdir. İbn Batta, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve İbn Teymiyye gibi âlimler üzerinden bu ekolü yakından tanımak istemişlerdir. Yine Câhiz, Râzî, Gazâlî, İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi âlimler üzerine sayısız çalışmalar yapmışlardır.

Tezimizin özeline indiğimizde, irâde meselesi hakkında şunları söyleyebiliriz. Araştırmamız boyunca görüldüğü gibi Fransız oryantalistler irâde meselesini sistematik olarak kötülük penceresinden ele almışlardır. Michel Allard irâde meselesini işlerken konuyu Eş'arî kelâmı açısından değerlendirmiştir. Netice itibariyle Eş'arî'nin irâde meselesini küçümsemek istediğini ve birçok meselede olduğu gibi bir kez daha Allah'ın yüce kudretine vurgu yaptığını ileri sürmüştür. Yine pek çok meselede olduğu gibi irâde meselesinde de konuyu derinliğiyle ele almadığını daha çok Mu'tezilîlerin iddialarını çürütmekle uğraştığını belirtmiştir. Mu'tezilîlerin iddialarına göre iki husus, ilâhî fiilleri sınırlandırmıştır. Bunlar "ilâhî adâlet" ve "insan özgürlüğü" prensipleridir. Allard'a göre Eş'arî kelâmı da tam bu noktada iki prensibin aksini ispatlamaya kalkışmıştır. Sonuç itibariyle Eş'arî'ye göre ezelî olan irâde sıfatı hiçbir

sınırlandırma taşımamaktadır. Görüldüğü gibi Eş'arî kelâmı, irâde meselesini çözebilmek için konuyu irâde sıfatının niteliği zaviyesinden ele almıştır. Onlara göre irâde sıfatı zâtî ve ezelî bir sıfattır.

Vajda irâde meselesini daha yüzeysel bir biçimde işlemiştir. O, islâm kaynaklarına başvurmaksızın bu meseleyi felsefecilerin nazarıyla değerlendirmiştir. Filozofların irâde tanımına göre insanı hareket etmeye sürükleyen etken ya bir fayda arayışıdır ya da bir zarardan kaçıştır. Allah hakkında böyle bir eğilimin mevcut olduğunu kabul etmenin de doğru olmayacağını savunmuşlardır. Filozoflar kelâmcıların irâde kavramına getirdikleri "zorunluluk olmaksızın mümkünler arasında tercihte bulunmak" ifadesini de kabul etmemişlerdir.

Daniel Gimaret irâde meselesini detaylı bir şekilde ele almıştır ve klasik kelâm kaynaklarında izlenilen şemayı takip etmiştir. Daha doğrusu Kādî Abdülcebbâr'ın el-**Muğnî**'sini ve el-Îcî'nin **el-Mevâkıf**'ını temel kaynak olarak kabul etmiş ve bu eserler üzerinden irâde meselesini analiz etmiştir. Gimaret, ekollerin bazı savunmalarında getirmiş oldukları akıl yürütmelerin sadece dikkat dağıtıcı önermelerden ve manipülasyonlardan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Araştırmasının birçok yerinde söz konusu akıl yürütmelerin sonuca bağlanmamasından şikayetçidir. Hatta Gimaret, sonradan gelen Sünnî kelâmcıların hocalarının düşmüş olduğu aynı duruma düşmemek için bazı soruları işlemediklerini de iddia etmiştir. Örneğin sonradan gelen Eş'arîlerin kesb meselesini işlemediklerini bildirmiştir. Yine Gimaret'e göre bazı konularda Eş'arî ve Mâtürîdî gibi âlimler eserlerinde sessiz kaldıklarını ve konuları işlemedikleri halde talebeleri bu sessizliği bozarak her konuda olduğu gibi onlardan atıfta bulunduklarını ifade etmiştir. Gimaret İrâde meselesinin bazı sorunlarına âlimlerin açık cevaplar getirmediklerini kaçamak tavırlar sergilediklerini de ileri sürmüştür. Mesela kötü fiillerin mahiyeti hakkında ne Eş'arî'nin ne de Mâtürîdî'nın açık ifadeler kullanmadığını dile getirmiştir. Bu nedenle az önce de zikrettiğimiz gibi sonradan gelen Mâtürîdî ve Eş'arîler sonu gelmeyen çıkmazlara girmemek adına bu meseleyi işlemediklerini belirtmiştir. Gardet bu hususta sonradan gelen bazı kelâmcıların kendi ekollerinin kurucu isimlerine atfedilen bazı görüşleri kendi ekollerine yakıştırmadıklarından dolayı bu görüşleri kabul etmediklerini iddia etmiştir. Diğer birtakım kelâmcılar da öncü isimlerin bazı yorumlarına hayret etmeleri neticesinde de sessiz kaldıklarını ileri sürmüştür.

Gardet irâde meselesini ele aldığında Hristiyan teolojisiyle karşılaştırmıştır. Ona göre Hristiyanlıktaki en katı yorumlar İslâm dünyasındaki yorumlara en çok yaklaşanlardır. Gardet Eş'arîler'in kader ve irâde meseline getirmiş olduğu yorumun İslâm âlemini uzun asırlar

boyunca yönettiğini ve zihinlere damga vurduğunu ancak Hanefî-Mâtürîdî ekolünün öne sürmüş olduğu yorumun daha entelektüel ve insan psikolojisine daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Zira Mâtürîdîler'e göre kader, Allah'ın irâdesine değil de ilmine bağlıdır. Ayrıca Gardet, Mâtürîdîlerin kader ve irâde hususlarında Hristiyan teolojisine en çok yaklaşan ekol olduğunu da bildirmiştir. İnsanın irâdesini de ele alan Gardet yine Hristiyan teolojisiyle kıyaslayarak değerlendirmiştir. İnsan irâdesi meselesinde Hristiyan teolojisine en yakın görüşün İbn Hazm'ın "istitâ'a teorisi" ve Gazâlî'nin özgür fiil düşüncesi olduğunu da belirtmiştir.

Gimaret insan irâdesi meselesinde Hanbelî kelâmına da önemli bir yer ayırmıştır. Ona göre Hanbelî ekolünde bu husus hakkında zamanla ciddi kopukluklar yaşanmıştır ve ekol içerisinde birbirinden farklı ve zıt yorumlar peyda etmiştir. Gimaret söz konusu farklılıkları göz önüne sermek için İbn Hanbel, Ebû Ya'lâ ve İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. İlk başta Eş'arî kelâmına yakın görüşler zikreden bu ekol, İbn Teymiyye ile birlikte irâde meselesinde Eş'arî ekolüne zıt düşmüş hatta tam aksine Mu'tezilî'den de daha ileri ifadeler kullanmaya başlamıştır. Sonuç olarak Gimaret insan irâdesi konusunda Hanbelî ekolüne mensup kelâmcıların diğer ekollerin kelamcılarına göre daha özgür davranabildiklerini ileri sürmüştür. Diğer ekollerde yerleşmiş dogmatik prensiplerin mevcut olması nedeniyle kelâmcılara yenilik getirmeyi engellediğini iddia etmiştir. Aksine Hanbelî ekolde belirli dogmatik prensiplerin bulunmaması ve sınırların olmaması bu ekolün her döneme kolaylıkla adaptasyon sağladığını da belirtmiştir.

İmâmet ve siyâset meselesine gelecek olursak Fransız Müsteşriklerin hep bir ağızdan söylediklerine göre Müslümanlar sahâbeleri ve geçmişlerini her fırsatta efsanevileştirmiş ve bu onlara engeller tanımıştır. Geçmişleriyle yüzleşememişlerdir ve olayları örtbas etmekle uğraşmışlardır. Örneğin Van Ess, Sıffîn ve Cemel vak'alarında yer alan sahâbelerin durumunu soruştururken Müslümanların bu soruya Seyf b. Ömer'in yayılmasında önderlik ettiği Sebeiyye mitiyle cevap getirdiklerini iddia etmiştir. Yine Hz. Osman'ın katliamında ve iç savaşlarda sahâbelerin rol almadığı kabul edilmiş, bu savaşlara bedevilerin veya aşırı Şiîlerin neden olduğu ileri sürülmüştür. Van Ess halîfelik konusunu ele alırken mühim bir meseleye değinmiştir. Ona göre târihte yaşanan realitenin ve vak'aların tefekkürü sonucunda teoriler meydana çıkmıştır. Yani hilâfet teorileri anında çıkmamıştır, olaylar yaşandıktan sonra ve değerlendirilmesi sonucunda meydana çıkmıştır. Bu teoriler, pratikte yaşanmış ve değişmesi mümkün olmayan gerçeklerin analizleridir. Aynı şekilde hilâfet meselesini yorumlayan âlimlerin de belirli dönemlerde yaşadıklarını ve tanıklık ettikleri dönemlerin etkisinden

kurtulamamış olabileceklerini unutmamamız gerektiğini de iddia etmiştir. Charles Pellat, İmâmet meselesine ciddi katkılar sunan Câhiz'i zikretmeden geçememiştir. Pellat, Câhiz'in eserlerinden onun şiddetli bir Abbâsî savunucusu olduğunu, ilk dört halîfenin sıralamasını onayladığını, Emevîleri reddettiğini, modern Şiîleri ve Zeydileri de ikaz ettiğini çıkarılabileceğini ifade etmiştir.

Gardet, İmâmet meselesinin diğer konularda olduğu gibi Hristiyanlık ve felsefeden etkilenerek ortaya çıkmadığını belirtmiştir. Ona göre İmâmet konusu tamamen İslam dünyasına özgüdür, Papalıkla da bir alakası yoktur. İmâmet meselesine yön veren Şiî iddialardır. Yine Gardet'in iddiasına göre kelâmcılar imâmet meselesine fazlasıyla önem vermemişlerdir. Bu nedenle imâmet konusu kelâm metinlerinde en son bölümlerde yerini almıştır. Gimaret'in de ifade ettiği gibi Gardet de Hanbelî ekolün geleneksel yorumlara fazla bağlı kalmadığını dile getirmiştir. Diğer ekollerin aksine Hanbelî ekolü geleneksel yorumların mânâsına tâbi olmuşlardır ve imâmetin gerektirdiği şartları dönemin koşullarına adapte etmekten çekinmemişlerdir.

KAYNAKÇA

Achcar, Gilbert: "L'Orientalisme à rebours : de certaines tendances de l'orientalisme français après 1979." **Mouvements** 2 (2008): 127-144.

Allard, Michel: **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples**, (Recherches, 28), Beyrouth, Institut des Lettres Orientales, 1965.

Altıntaş, Ramazan: " Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", Ed. Şaban Ali Düzgün, **Kelam El Kitabı**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013.

Anawati, Georges: "La rencontre de deux cultures, en occident, au moyen-age: dialogue islamo-chretien et activité missionnaire", **en Estudios Lulianos**, 1989, C. 29, ss. 155-178.

Arnaldez, Roger: "Renan et l'Islam.", **Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger**, C. 177, no. 4, 1987, ss. 387–401, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/41095587 . (Çevrimiçi) 8 Ekim 2020.

Bebek, Adil: "Kâ'bî", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, C.XXIV, s. 27.

Bilici, Faruk: "Ernest, Renan", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 2007, C. XXXIV, ss. 568-571.

Bilici, Faruk: "Fransa: Fransa'da İslâm Araştırmaları", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 1996, C. XIII, s. 190-193.

Bilici, Faruk: "Fransa: Ülkede İslâmiyet ", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 1996, C. XIII, ss. 187-190.

Bilici, Faruk: "Massignon, Louis", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,

2003, C. XXVIII, s. 100-103.

Bouamrane, Chikh: "Louis Gardet: Un penseur juste et sensible à la souffrance des autres." **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire**, 1987, C. IX, no 1, ss. 25-28.

Capdepuy, Vincent: "**Renan / Al-Afghani Le journal des débats 1883**", (Çevrimiçi) http://blogs.histoireglobale.com/wp-content/uploads/2011/10/Renan-al-Afghani.pdf, 3 Şubat 2020.

Carré, Olivier: "Gardet "Louis- (1904-1986)", **Encyclopædia Universalis**, (Çevrimiçi) https://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-gardet/, 10 Temmuz 2021.

Çiçek, Kemal: "PELLAT, Charles", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, C. XXXIV, ss. 223-224.

Çoban, Bekir Zakir: "Louis Massignon, İslam Araştirmalari Ve Katolikmüslüman İlişkileri: Massignon Efsanesi Üzerine Eleştirel Bir Bakiş.", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 18, Sy. 2, 2018, s.9-38.

Edward W.Said: **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım. Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Gardet, Louis: **Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme**, J. Vrin, 1967.

Gardet Louis, Anawatı Georges C: **Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée**, J. Vrin, 1948.

Gardet, Louis: "Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine", **Revue des**

mondes musulmans et de la Méditerranée, 1973, C. 13, no 1, s. 381-394.

Gardet, Louis: "De quelques questions posées par l'étude du "Ilm Al-Kalām".", **Studia Islamica**, 1970, s. 129-142.

Gimaret, Daniel: **La doctrine d'al-Ashari**, Éditions du Cerf, 1990.

Gimaret, Daniel: "Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane", **Arabica**, T. 38, Fasc. 1 (Mart, 1991), s. 11-18.

Gimaret, Daniel: "Théories de l'acte humain dans l'école ḥanbalite.", **Bulletin d'études orientales**, c. 29, 1977, ss. 157-178.

Gimaret, Daniel: **Théories de l'acte humain en théologie musulmane**, J. Vrin, 1980.

Gimaret, Daniel: "Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments", **Studia Islamica**, 1974, ss. 5-73.

Goldziher, Ignaz: **Le dogme et la loi de l'Islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane**, Çev. Félix Arin, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920.

Görgün, Tahsin: "Arnaldez, Roger", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, C. Ek-1, s. 114-116.

Harman, Ömer Faruk: "Anawatı, Georges Chehata", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 2016, C. EK-1, s. 94-96.

Kaplan, İbrahim: "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2008, C. VI, sy.1, s. s.131-155.

Karlığa, H. Bekir: "Gardet, Louis", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul,

1996, C. XIII, ss. 372-374.

Kavas, Ahmet: "Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları, Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002", **DİB Yayınları**, Adapazarı, 2003, s. 109-147.

Kavas, Ahmet: "LAOUST, M. Henri", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. XXVII, ss. 102-103.

Laoust, Henri: **Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane**, Payot, 1965.

Laoust, Henri: **La politique de Ġazālī**, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970.

Laurens, Henry: "L'orientalisme français : un parcours historique", in **Youssef Courbage**. Manfred Kropp (dir.), Penser l'Orient Presses de l'Ifpo, 2004, (Çevrimiçi) https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=fr#authors. 2 Şubat 2020.

Mansour, Camille: **L'Autorité dans la Pensée Musulmane: Le concept d'İjmâ' (consensus) et la problématique de l'autorité**, J. Vrin, Paris, 1975.

Massignon, Daniel**:** **Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908**, Cerf, Paris, 2001.

Masson, Denise: Denise "Louis Gardet: esprit universel en quête de la vérité", **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire**, 1987, C. IX, no 1, ss. 29-35.

Mayeur-Jaouen, Catherine: "Pérennès Jean-Jacques, Georges Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, Cerf, Histoire à vif, 2008, 361

p.", **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, Aralık 2010, (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/remmm/6355, 15 Temmuz 2021.

Metin, İsmail: Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı (Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson örneği), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, (Doktora Tezi), 2015.

Okuyan, Abdurrahman: "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", **İlahiyat** sy.1 (Aralık 2018): 107-134.

Rıdvan Özdinç: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**. (Doktora Tezi), 2010.

Rıdvan Özdinç: **İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

Pellat, Charles: "L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ", **Studia Islamica**, 1961, No. 15 1961, ss. 23-52.

Pellat, Charles: "Notice sur la vie et les travaux de Henri Laoust, membre de l'Académie", **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 1986, C. 130, no 3, ss. 502-518.

Pénicaud, Manoël: **Louis Massignon: le "catholique musulman"**, Bayard, 2020.

Pouillon, François: **Dictionnaire des orientalistes de langue française**, Karthala Editions, 2008.

Samrakandi, Mohammed Habib: "L'œuvre de Louis Gardet 1937-1987", **Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire**, 1987, C. IX, no 1, ss. 61-86.

Sbaï, Jalila: **La politique musulmane de la France : Un projet chrétien pour l'İslâm ? 1911-1954,** CNRS édition, Paris, 2018.

Somé, Magloire: "Maurice Borrmans, Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati.", **Archives de sciences sociales des religions**, 2009, No: 4, ss. 147-342.

Söylemez, Mehmet Mahfuz: **Mihne süreci ve islami ilimlere etkisi**, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Taşpınar, İsmail: "Mârûnîler", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, C. XXVIII, ss. 71-72.

Terme, Renaud: "La perception de l'İslâm par les élites françaises (1830-1914)", Histoire, Doktora Tezi, **Université Michel de Montaigne-Bordeaux III**, 2016.

Topaloğlu, Aydın: "VAJDA, Georges ", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, C.XXXXII, s. 453-454.

Troupeau, Gérard: "Deux cents ans d'enseignement de l'arabe à l'école des langues orientales", **Chroniques yéménites**, 4-5 | 1997, Yayınlanma 30 Ağustos 2007, (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/cy/116. 28 Ocak 2020.

Turki, Abdel-Magid: "L'ijmâ'ummat al-mu'minîn entre la doctrine et l'histoire." **Studia Islamica**, 1984, ss. 49-78.

Van Ess, Josef: **Prémices de la théologie musulmane**, Albin Michel, 2002.

Vajda, Georges: "L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée", **Studia Islamica**, 1970, s. 257-268.

Watt, W. Montgomery: **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, İzmir ilahiyat vakfı yayınları, 2020.

Watt, W. Montgomery: **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.

Wolfson, Harry Austryn: **The philosophy of the Kalam,** Structure and growth of philosophic systems from Plato to Spinoza**,** 1976.

Yaran, Rahmi: "Bid'At", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, C.VI, s. 129-131.

Yavuz, Yusuf Şevki: "Kelâm", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, C. XXV, s. 196-203.

Elektronik Kaynaklar:

Collège de France: "Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre ", **L'annuaire du Collège de France**, 22 Kasım 2013. (Çevrimiçi), http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/126. 18 Aralık 2020.

EPHE: "Daniel Gimaret",(Çevrimiçi) https://prosopo.ephe.psl.eu/daniel-gimaret, 14 Temmuz 2021.

Laurens, Henry: "Echange entre Ernest Renan et Jamal al-Din al-Afghani ", Video (Çevrimiçi) https://campuslumieresdislam.fr/fr/blog/france---İslâm--une-histoire-commune-de-15-siecles/19e-20e--des-empires-aux-etats-nations-/islamisme-et-science-echange-entre-renan-et-al-afghani-65. 8 Eylül 2020.

Mayeur-Jaouen, "Pérennès Jean-Jacques, Georges Anawati (1905-1994), un chrétien

Catherine: égyptien devant le mystère de l'islam, Cerf, Histoire à vif, 2008, 361 p.", **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, Aralık 2010, (Çevrimiçi) http://journals.openedition.org/remmm/6355, 15 Temmuz 2021.

NDJ: "Le Père Michel Allard (1924-1976)",(Çevrimiçi) http://www.ndj.edu.lb/old/jesuites/michelallard-1924-1976, 16 Temmuz 2021

EKLER

Kelâm Alanına Dâir Fransızca Kaleme Alınmış Eserler

Fransız oryantalistler kelâm ilminden bahsederken genelde "Müslüman teolojisi" terimini tercih etmişlerdir. Nitekim onlara göre kelâm ilmi Müslüman âlimler, yani insanlar tarafından oluşturulduğu için bu terimi kullanmak daha doğrudur. Eğer "Müslüman teolojisi" yerine "İslâm teolojisi terimi" kullanılsaydı tek bir görüş, tek bir hakîkatten bahsetmek gerekirdi, oysa ki kelâm ilminde âlimlerin yorumları ve görüşleri farklı farklı düşünce ekollerini ortaya çıkarmıştır.

- Abel (Armand), **Le livre de la réfutation des trois sectes chrétienne de Abu 'Isa Muhammad Ibn Harün, al-Warrâq ; sa date, son importance, sa place dans la littérature polémique arabe**, Bruxelles, 1949. (Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk 'ın üç Hristiyan mezhebinin reddine dâir kitabı; tarihi, önemi, Arap literatüründeki yeri.)

-Allard Michel, **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples** (Recherches, 28), Beyrouth, Institut des Lettres Orientales, 1965, XXII-452 pp. (**Eş'arî ve ilk önemli öğrencilerinin doktrininde Allah'ın sıfatları meselesi.)**

-Anawati (Georges C.), **Philosophie, théologie et mystique**, in Legacy of Islam, Oxford, University Press, 1943, XVI-416 pp. (**Felsefe, Teoloji ve Mistik**).

- Corbin (Henri), Seyyed (Hossein Nasr), Osman (Yahya), **Histoire de la philosophie islamique, vol. I : Des origines à la mort d'Averroès** (1198) (Idées, 38) Paris, Gallimard, 1969, 364 pp. (**İslâm Felsefe Tarihi, cilt. I: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün vefatına.)**

- Corbin (Henri), **Le livre des pénétrations métaphysiques de Molla Sadra Shirazi** (980-1050/1572-164.0 A.D.), trad, française et annotations (Bibliothèque iranienne, 10), Paris, A. Maisonneuve, 1964, 248 pp. (**Molla Sadrüddîn Şîrâzî'nin metafizik kitabı**)

- De Sacy (Sylvestre), **Exposé de la religion des Druzes**, Paris, Librairie Orient, 1838, 2 vol. (**Dürzi dininin tanıtımı**)

- De Vaux (Carra), **Les penseurs de l'Islam**, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1921-26. (**İslâm düşünürleri**)

- Dugat (Georges), **Histoire des philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258** A.D., Paris, Maisonneuve et Cie, 1878. (**632'den 1258'e Müslüman filozofların ve Kelâmcıların tarihi**)

- Galland, **Essai sur les Moutazilites, les rationalistes de l'Islam**, Paris, 1906. (**İslâm'ın akılcıları olan Mu'tezilîler üzerine bir yazı**)

- Gardet (Louis), **Connaître l'Islam (Je sais- je crois)**, Paris, Fayard, 1958. (**İslâm'ı Tanımak (biliyorum-inanıyorum)**)

- Gardet (Louis), **Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui** (Publications de l'Institut des Belles-Lettres Arabes), Tunis, Bascome Muscat, 1944. (**Dünün ve bugünün Müslüman hümanizmi**)

-Gardet, Louis. **Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme**. J. Vrin, 1967. (**Müslüman Teolojisinin Önemli Meseleleri: Tanrı ve İnsanın Kaderi.**)

-Gardet Louis, Anawatı Georges C. **Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée**. J. Vrin, 1948. (**Müslüman Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi.**)

-Gauthier (Léon), **Introduction à l'étude de la philosophie musulmane** (Collection de la Revue du monde musulman), Paris, E. Leroux, 1923, 135 pp. (**Müslüman felsefesinin araştırmalarına giriş**)

- Gauthier (Léon), **La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie** (Publications de l'École des Lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine, t. 41), Paris, E. Leroux, 1909, 197 pp. (**İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki ilişki teorisi**)

- Gauthier (Léon), **Ibn Rochd** (Les grands philosophes), Paris, PUF, 1948, 283 pp. (**İbn Rüşd**)

- Gimaret, Daniel. **La doctrine d'al-Ashari**. Éditions du Cerf, 1990. (**Eş'arî'nin doktrini**)

- Gimaret, Daniel. **Théories de l'acte humain en théologie musulmane**. Vrin, 1980. (**Müslüman teolojisinde insan fiillerinin teorileri**)

- Gimaret, Daniel. **Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens**. Éd. du Cerf, 1997. (**İnsanın tasavvurunda Tanrı: sünnetin antropomorfizmi ve Kelâmcılar tarafından yorumlanması**)

- Gimaret, Daniel, ed. **Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne**. Vol. 3. Librairie Droz, 1971. (**İsmâiliyye versiyonuna göre Kıssatu Bilavher ve Buzasf fi'l-va'z ve'l-emsal kitabı**)

- Gimaret, Daniel. **Une lecture mu'tazilite du Coran: le Tafsīr d'Abū al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs**. Peeters, 1994. (**Kur'an'ın Mu'tezilî okunuşu: alıntılardan kısmen tekrar oluşturulmuş Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) Tefsiri**)

- Gimaret, Daniel. **Les noms divins en Islam**. Exégèse lexicographique et théologique, Paris, Éd. du Cerf (1988). (**İslâm'da İlahi İsimler**)

- Goldziher (Ignaz), **Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane**, trad, de F. Arin, 2e éd., Paris, P. Geuthner, 1958, VII-315 pp. (**F. Arin tercümesi**: **İslâm Akaidi ve Fıkhı. İslâm dinin dogmatik ve hukuki gelişiminin tarihi**)

- Lammens (Henri), **L'Islam: croyances et institutions**, 3e éd., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1943, XXIV-334 pp. Trad. angl. Par Denison Ross : Islam Beliefs and Institutions, London, Frank Cass and Co., 1968, 256 pp. (**İslâm: inançlar ve kurumlar**)

- Laoust (Henri), **La profession de foi d'Ibn Batta** (Publications de l'Institut français de Damas), Damas, 1958. (**İbn Batta'nın îman beyannamesi**)

- Laoust, Henri. **Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane**. 1965. (**İslâm'da ayrılıkçı görüşler)**

- Luciani (J.D.), **Petit traité de théologie musulmane**, Alger, 1896. (**Müslüman teolojisi üzerine kısa bir inceleme**)

- Madkour (Ibrahim Bayyoumi), **L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications** (Études Musulmanes, X), Paris, Vrin, 1934. (**Arap Dünyasında Aristoteles'in Organon'u, Çevirileri, İncelenmesi ve Uygulamaları**)

- Maimonide. **Le guide des égarés**, trad, par S. Munk, nouvelle édition, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963, 3 t. (**S. Munk'un tercümesi: Delalete düşenlerin rehberi**)

- Makdısı, George, Sourdel, Dominique, et Sourdel-Thomıne, Janine**. La Notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident**, Colloques internationaux de La Napoule. 2, session des 23-24 octobre 1978. 1982. (**Orta çağda Otorite Kavramı: İslâm, Bizans, Batı**)

- Pellat (Charles), **Le milieu basrien et la formation de Djahiz**, Paris, A. Maisonneuve, 1953, XXXVI-311 pp. (**Basra şehrinin ortamı ve Câhiz'in eğitimi**)

- Schmolders (A.), **Essai sur les études philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali**, Paris, Firmin Didot,1842. (**Araplar'da felsefi araştırmalar ve özellikle Gazâlî doktrini üzerine bir deneme**)

- Tor (Andreae), Les origines de l'Islam et le christianisme, trad. franç. Par Jules Roches, (Initiation de l'Islam, 8), Paris, Maisonneuve, 1955. (**İslâm'ın kökenleri ve Hristiyanlık**)

-Van Ess, Josef. **Prémices de la théologie musulmane**. Albin Michel, 2002. (**Müslüman Teolojisinin Başlangıcı.**)

- Wensinck (A.J.), **Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane**, Académie d'Amsterdam, 1936. **(Müslüman Teolojisinde Tanrı'nın Varlığının Delilleri**)

Kelâm Alanına dâir Fransızca Kaleme Alınmış Makaleler

-Abel (Armand), **Le chapitre sur le christianisme dans le Tamhîd d'al-Baqillani**, in Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, 2 t., t. 1, pp. 1-11. (**Bâkıllânî'nin et-Temhîd'inde Hıristiyanlıkla ilgili bölüm**).

-Abel Armand, **La polémique damascênienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane**, in Élaboration de l'Islam (Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959 ; Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisées d'histoire des religions de Strasbourg) (Bibliothèque du Centre d'études supérieures spécialisées), Paris, P.U.F., 1961, 127 pp., pp. 61-85. (**Damacsene tartışması ve Müslüman teolojisinin kökenleri üzerindeki etkisi**).

-Allard Michel, **En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites ?**, in Revue des Études Islamiques (Paris), t. 28 (1960), pp. 93-105. (**Hanbelî çağdaşları tarafından Eş'arî'ye karşı yapılan muhalefetin mahiyeti nedir?)**

-Allard (Michel), **Langage et théologie musulmane**, in Travaux et Jours (Beyrouth, Université Saint Joseph), t. 12 (1964), pp. 63-81. (**Muslumane Teolojisi ve lisan**)

-Anawati (Georges C.), **Bajuri - Gloses sur la « Jawharat al-Tawhid » d'al-Laqqani**, trad. franç. intégrale avec appendice sur les biographies des noms cités dans le livre (en collaboration avec L. Gardet) , La Manouba, 1950, 700 pp., éd. hors-commerce pro manuscripto. (**Bâcûrî, el-Lekânî'nin Cevheretü't-tevḥîd'ine şerhi.)**

-Anawati (Georges C.), **Deux textes inédits de mystique et de théologie musulmanes**, in La Revue du Caire (Le Caire), t. 17 (1953), pp. 125-42. (**Müslüman mistisizmi ve teolojisine dâir iki yeni metin.**)

-Anawati (Georges C.), **Art. : Fakr al-Din al-Razi**, in E J 2, t. 2, pp. 770-73**.**

-Anawati (Georges C.), **Un inédit mu'tazilite: al-Mughni du qadi 'Abd al-Jabbar**, in Actes du Congrès des Orientalistes (München, 28 août - 4 sept. 1957), Wiesbaden, Herbert Frank, 1959 ; Deutsch Morgenlândisehe Gesellschaft, t. 24 (1959), pp. 288-292. (**Yeni Mu'tezilî eser: Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muğnî'si.**)

-Anawati (Georges C.), **Le nom suprême de Dieu (ism Allah al-a'zam),** in Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 settembre 1966), Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967, pp. 7-58. (**Allah'ın yüce İsmi (ism-i A'zam)**)

-Anawati (Georges C.), **La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans du Moyen-Age**, in La filosofia délia natura nel Medioevo. A tti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale (Passo délia Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964), Milano, Vita e pensiero, 1966, pp. 66-80. (**Orta çağ Müslüman düşünürlerinde doğa felsefesi**).

- Anawati (Georges C.), et de Beaurecueil (Serge), **Une preuve de l'existenee de Dieu chez Gazzali et St. Thomas d'Aquin**, in MIDEO (Le Caire, D ar al-Maaref), t. 3 (1956), pp. 207-58. (**Gazzali ve Aziz Thomas Aquinas'ta Tanrı'nın varlığının bir ispatı**).

-Anawati (Georges C.), **Le problème de l'infaillibilité dans la pensée musulmane**, in Colloque international de l'Institut d'études philosophiques (Borna, 5-12 janvier 1970), in Archivio di filosofia (Padova, CEDAM), 1970, n. 2/3, pp. 505-14. (**İslâm düşüncesinde masumiyet meselesi.**)

-Anawati (Georges C.), **Théologie chrétienne et théologie mu'tazilite d'après des travaux récents**, in Actes du Convegno sur l'Oriente cristiano nella storia della civilita (Roma, 31 Mars- 3 avril 1963; Firenze, 4 avril 1963), Roma, Academia Nazionale dei Lincei, t. 62 (1964), pp. 525-46. (**Son çalışmalara göre Hıristiyan teolojisi ve Mu'tezilî teoloji**).

-Anawati (Georges C.), **Théologie musulmane au Moyen Âge**, in Miscellanea medievalia, Bd I: Antike und Orient in Mittelalter, Berlin, Walter de Gruyter und Co., pp. 196-218. (**Orta çağ'da Müslümane Teolojisi.**)

-Anawati (Georges C.), **Un traité des noms divins de Fakhr al-Dinal-Razi, le Lawami' al-bayyinat fi l-asma' wal-sifat**, in Arabie and Islamie Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb, ed. b y G. Makdisi, Leiden, Brill, 1965, pp. 36-52. (**Levâmiʿu'l-beyyinât, Fahreddin er-Râzî'nin ilâhî isimler üzerine bir inceleme.**)

-Arnaldez (Roger), **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue** (Études musulmanes, 3)**,** Paris, Vrin, 1956, 335 pp. (**Kurtubalı Ibn Hazm'da Nahiv ve teoloji.**)

-Arnaldez (Roger), Art.: **Falsafa**, in E.V, t. 2. pp. 788-94.

-Arnaldez Roger. **L'œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzi, commentateur du Coran et philosophe**. In: Cahiers de civilisation médiévale, 3e année (n°11), Juillet-septembre 1960. pp. 307-323. (**Kuran yorumcusu ve filozof Fahreddin er-Râzî'nin eseri**).

-Arnaldez, Roger. **Dieu, la création et la révélation en Islam.** Revue de Théologie et de Philosophie, 1969, vol. 19, no 6, p. 353-361. (**İslâm'da Tanrı, yaratılış ve vahiy**)

-Arnaldez, Roger. **La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le "Tahāfut".** Studia Islamica, 1957, p. 99-114. (**İbn Rüşd'ün dînî düşüncesi. I. "Tehâfüt"daki yaratılış doktrini.**)

- Arnaldez, Roger. **La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le "Tahâfut"**. Studia Islamica, 1957, p. 15-28. (**İbn Rüşd'ün dînî düşüncesi. II. " Tehâfüt"da Tanrı teorisi.**)

-Arnaldez, Roger. **L'Âme et le Monde dans le système philosophique de Fārābī**. Studia islamica, 1976, p. 53-63. (**Fārābī'nin felsefi sisteminde Ruh ve Âlem**)

- Arnaldez, Roger. **Le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Faḫr Al-Dîn Al-Râzî**. Studia Islamica, 1972, p. 71-97. (**Fahreddin er-Râzî'nin Kur'an tefsirine göre İlahi ben ve İnsani ben**.)

- Arnaldez Roger. **Statut juridique et sociologique de la femme en Islam**. In: Cahiers de civilisation médiévale, 20e année (n°78-79), Avril-septembre 1977. pp. 131-143. (**İslâm'da kadının hukuki ve sosyolojik durumu.**)

- Arnaldez Roger. **Renan Et l'Islam**. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, octobre-décembre 1987, t. 177, no. 4, taıne et renan (octobre-décembre 1987), pp. 387-401. (**Renan ve İslâm)**

-Asin Palacios (Miguel), **La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue,** in Revue des Sciences philosophiques et théologiques (Le Saulchoir), t. 19 (1930), pp. 51- 62. (**Kurtuba'lı İbn Hazm'ın dogmatik teolojisi**)

- Bernand, Marie. "**Bayān" selon les" Uṣūliyyūn**." Arabica (1995): 145-160.

- Bernand, Marie. "**La Notion de'Ilm chez les premiers Mu'tazilites**." Studia Islamica 36 (1972): 23-45. (**İlk Mu'tezilîler'de 'ilm kavramı**)

- Bernand, Marie. "**La critique de la notion de nature (Ṭab') par le Kalām**." Studia Islamica (1980): 59-105. (**Tabiat kavramının (Ṭab') Kelâm ilmi tarafından kritiği**.)

- Bernand, Marie. **L'accord Unanime De La Communaute Comme Fondement Des Statuts Legaux De L'islam**. Vol. 11. Vrin, 1970.

- Bernand, Marie. "**L'Iğmā'chez'Abd Al-Ǧabbār et l'objection d'An-Naẓẓām**." Studia Islamica (1969): 27-38. (**Kādî Abdülcebbâr'da icmâ kavramı ve Nazzâm'ın itirazı**)

- Bernand, Marie. "**Controverses médiévales sur le Dalīl al-Ḫiṭāb**." Arabica (1986): 269-294.

- Bernand, Marie. "**Le Savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓām et al-Ǧāḥiẓ**." Studia Islamica (1974): 25-57.

- Bernand, Marie. "**Le problème de" l'ašbah" ou les implications ontologiques de la règle juridico-religieuse.**" Arabica (1990): 151-172.

-Bouman (Johan), **Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillani**, Amsterdam, Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen, 1959. (**Kur'an etrafındaki tartışma ve Bâkıllânî'nin çözümü**)

- Brunschvig (Robert), Mu'tazilisme et ash'arisme à Bagdad, in Arabica (Leiden), t. 9 (1962), pp. 345-56. (**Bağdat'ta Mu'tezile ve Eş'ariyye**)

- Brunschvig (Robert), **Un théologien musulman contre le judaïsme**, in Hommage à Millas-Vallicrosa, Barcelona, 1954, t. 1, pp. 225-44. (**Yahûdiliğe karşı bir Müslüman ilahiyatçı**)

- Caspar (Robert), **Le renouveau du mu'tazilisme**, in MIDEO (Dar alMaaref, Le Caire), t. 4 (1957), pp. 141-202. (**Mu'tezile'nin yenilenmesi**)

- Cheikho (Louis), **Traités inédits d'anciens auteurs arabes musulmans et chrétiens**, publié par la Revue al-Machriq (Beyrouth, Imprimerie Catholique), 1911. [Un de ces traités a été traduit en latin au XIIe siècle par l'équipe tolédane d'Ibn Dawud Gundisalvi]. (**Eski Müslüman ve Hristiyan yazarların yayınlanmamış incelemeleri**)

- Chenu (M.-D.), **Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle**, in Mélanges Auguste Pelzer, Louvain, Bibliothèque de l'Université, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 159-81. (**13. yüzyılda Batı'da Doğu teolojisinin son değişimi**)

- Corbin (Henri), **La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne**, in Studia Islamica (Paris), t. 18 (1963), pp. 81-113. (**Molla Sadrâ Şîrâzî'nin İran felsefesindeki yeri**)

- Gardet (Louis), **La mesure de notre liberté** (Publications de l'Institut des Belles-Lettres Arabes), Tunis, Bascome Muscat, 1944, pp. 17-22. (**Özgürlüğümüzün ölçüsü**)

- Gardet (Louis), **Les fins dernières selon la théologie musulmane**, in Revue thomiste (Paris), t. 62 (1957), 2e partie, pp. 261-66. (**Müslüman teolojisine göre eskatoloji**)

- Gardet (Louis), **Raison et foi en Islam**, in Revue thomiste (Paris), t. 43 (1937-38), pp. 437-78. (**İslâm'da İman ve Akıl**)

- Gardet (Louis), **Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique**, in Revue thomiste (Paris), t. 52 (1947), Ie partie, pp. 45-112. (**Müslüman teolojisi ve Patristik düşüncenin buluşması**)

- Gardet (Louis), **Quelques réflexions sur la place du 'Ilm al-kalâm dans les sciences religieuses musulmanes**, in Arabie and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb, ed. by G. Makdisi, Leiden, Brill, 1965, pp. 258-69. (**Din ilimlerinde Kelâm ilminin yeri üzerine bazı düşünceler)**

- Gardet Louis. **Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine**. In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°13-14, 1973. Mélanges Le Tourneau. I. pp. 381-394. (**Bir kelâm ve felsefe meselesi üzerine bazı düşünceler: Tanrının kudreti ve insan özgürlüğü**)

- Gardet Louis. **De quelques questions posées par l'étude du "Ilm Al-Kalām".** Studia Islamica, No. 32 (1970), pp. 129-142. (**Kelâm ilminin çalışmaları üzerine bazı sorular**)

-Gardet Louis. **Philosophie arabo-musulmane et philosophie d'aujourd'hui**. In: Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°9-10, 1987, pp. 53-60. (**Arap-Müslüman felsefesi ve günümüz felsefesi**)

- Gimaret, Daniel. **Un extrait de la Hidaya d'Abū Bakr al-Bāqillānī: le Kitāb at-tawallud, réfutation de la thèse mu 'tazilite de la génération des actes**. Bulletin d'études orientales, 2009, no Tome LVIII, p. 259-313.

- Gimaret, Daniel. **Traces et Parallèles Du" Kıtāb Bılawhar Wa Būḏāsf" Dans La Tradıtıon Arabe**. Bulletin d'études orientales, 1971, vol. 24, p. 97-133.

- Gimaret, Daniel. **Un document majeur pour l'histoire du kalam: Le Muğarrad Maqālāt al-Aš'arī d'ibn Fūrak**. Arabica, 1985, vol. 32, p. 185-218. (**Kelâm tarihi için önemli bir belge**)

- Gimaret, Daniel. **Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane.** Arabica, T. 38, Fasc. 1 (Mar., 1991), pp. 11-18. (**Müslüman teolojisindeki çalışmaların yeniden dengelenmesi için**.)

- Gimaret, Daniel. **Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt.** Studia Islamica , 1976, No. 44 (1976), pp. 5-23. (**W. Montgomery Watt'ın bazı eski hipotezleri üzerine**)

- Gimaret, Daniel. **Sur un passage énigmatique du "Tabyīn" d'Ibn 'Asākir.** Studia Islamica, No. 47 (1978), pp. 143-163. (**İbn Asākir'in "Tebyīn" adlı kitabından muammâlı bir pasaj hakkında**)

- Gimaret, Daniel. **Théorıes De L'acte Humaın Dans L'école Ḥanbalite.** Bulletin d'études orientales , 1977, T. 29, mélanges offerts a Henri Laoust. volume premıer (1977), pp. 157-178. (**Hanbelî ekolünde insan fiillerinin teorisi**)

- Gimaret, Daniel. **Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments**. Studia Islamica, 1974, s. 5-73. (**Bir kelâm problemi: Tanrı kötü fiilleri irâde etmekte midir? Tez ve deliller**)

- Gimaret, Daniel. **Cet autre théologien sunnite: Abu l-Abbas al-Qalanisi**. Journal asiatique 277.3-4 (1989): 227-262. (**Başka bir Sünnî Kelâm: Ebü'l-Abbas el-Kalânisî**)

- Gimaret, Daniel. **Bibliographie d'Asari: un réexamen**. Journal Asiatique Paris 273.3-4 (1985): 223-292.(**Eş'arî Bibliyografyası: Yeni bir İnceleme**)

- Goldziher (Ignaz), **Études islamologiques**, trad, de G. Bousquet, in Arabica (Leiden), t. 7 (1960), pp. 1-29, 113-139, 237-272; t. 8 (1961), pp. 238-272. (**G. Bousquet tercümesi: İslâmî Çalışmalar)**

-Goldziher (Ignaz), **Compte-rendu de l'ouvrage de W. M. Patton : Ahmed ihn Hanbal and the mihna**, Leiden, 1897, in ZDMG (Wiesbaden), t. 52 (1898), pp. 155-60. (**W.M. Patton eserinin değerlendirmesi**)

- Idrıs (H.R.), **Essai sur la diffusion de l'ash'arisme en Ifriqiyya**, in Cahier de Tunisie (Tunis), t. 1 (1953), n. 2, pp. 126-40. (**İfriqiyye'de (Tunus) Eş'ariliğin yayılması üzerine bir deneme**)

- Laoust (Henri), **Les premières professions de foi hanbalites**, in Mélanges Louis Massignon (Publications de l'Institut français de Damas), Damas, 1956-57, t. 3, pp. 7-35. (**İlk Hanbelî akaid beyannâmeleri**)

- Laoust (Henri), Le hanbalisme sous le califat de Bagdad (211-656/ 855-1258), in Revue des Études Islamiques (Paris), t. 27 (1959), pp. 67-128. (**Bağdat Halîfeliğinde Hanbelilik (211-656 / 855-1258) dönemi**)

- Laoust (Henri), **La classification des sectes dans le Farq de Baghdadi** in Revue des Études Islamiques (Paris), t. 29 (1961), cahier 1, pp. 19-59. (**Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-Fırak'ındaki mezheplerin tasnifi**)

- Laoust (Henri), **L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides**, in Cahiers de Civilisation médiévale (Poitiers), t. 10 (1967), pp. 157-78. (**Abbâsîler döneminde ayrılıkçı görüşler**)

- Laoust (Henri), Art.: **Ahmad b. Habal**, in E.I.2, t. 1, pp. 280-86. (**Ahmed ibn Hanbel**)

- Laoust Henri. **La Survie De Gazâlî D'après Subkî.** Bulletin d'études orientales , 1972, T. 25 (1972), pp. 153-172. (**Sübkî'e göre Gazâlî'nin kurtuluşu**)

-Laoust Henri. **La vie et la philosophie D'Abū-L-ʿalāʾ Al-Maʿarrī**. Bulletin d'études orientales , 1943-1944, T. 10 (1943-1944), pp. 119-157. (**Ebü'l-Alâ'el-Maarrî'nin hayatı ve felsefesi**).

- Laoust, Henri. **Comment définir le sunnisme et le chiisme**. Revue des Etudes Islamiques Paris, 1979, vol. 47, no 1, p. 3-17. (**Sünnîlik ve Şiîlik nasıl tanımlanır**)

-Makdisi (George), **Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil**, in Mélanges Louis Massignon (Publications de l'Institut français de Damas), Damas, 1956-57, 3 t., t. 3, pp. 91-126. (**İbn Akîl meselesiyle ilgili yeni ayrıntılar**)

- Makdisi (George), **Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (V e siècle de l'hégire)**, Damas, Institut français de Damas, 1963. **(İbn Akîl ve 11. yüzyılda geleneksel İslâm'ın yeniden dirilişi**)

- Mehren (A.P.), **Études sur la philosophie d'Averrhoès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazzali**, in Muséon (Louvain), t. 7 (nov. 1888), pp. 613-27, t. 8 (Janvier 1889), pp. 5-20. (**İbn Rüşd felsefesinin İbn Sina ve Gazâlî ile olan ilişkisi üzerine çalışmalar)**

- Monnot (Guy), **Les écrits musulmans sur les religions non-chrétiennes**, in MIDEO (Dar al-Maaref, Le Caire), t. 11 (1972), pp. 1-44. **(Hıristiyan olmayan dinler üzerine Müslüman yazıları**)

-Pellat (Charles), **Gahiz a Bagdad et Samarra**, in RSO (Roma), t. 27 (1952), pp. 47-67. (**Bağdad ve Samara'da Câhiz**)

-Pellat (Charles), Art. : **Basra**, in E.I.2, t. 1, pp. 1117-20.

- Pellat, Charles. **Christologie Ǧāḥiẓienne**. Studia Islamica, 1970, p. 219-232. (Câhiz'in Kristolojisi)

-Pellat (Charles), **Gahiziana III, Essai d'inventaire de l'œuvre gahizienne**, in Arabica (Leiden), t. 3 (1956), pp. 147-80. (**Câhiz eserleri üzerine deneme**)

- Pellat, Charles. **Le culte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l'hégire**. Studia Islamica (1956): 53-66. (**Hicrî 3. Asırda Muâviye kültü**)

- Pellat, Charles. **Les esclaves-chanteuses de Ǧāḥiẓ**. Arabica, 1963, p. 121-147. (**Câhiz'in köle-şarkıcıları**)

- Pellat, Charles. **L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ**. Studia Islamica, 1961, p. 23-52. (**Câhiz'in doktrininde imâmet meselesi)**

- Schacht (J.), **Sources nouvelles concernant l'histoire de la théologie musulmane**, in La Nouvelle Clio (Bruxelles), t. 5 (1953), pp. 410-26. (**Kelâm tarihi ile ilgili yeni kaynaklar**)

-Vajda (Georges), **L'attribut divin d'irada (volonté) d'après une source inexploitée**, in Studia Islamica (Paris), t. 30 (1970), pp. 257-68. (**İncelenmemiş bir kaynağa göre Tanrının irâde sıfatı**)

-Vajda (Georges), **La connaissance naturelle de Dieu selon al-Gahiz**, in Studia Islamica (Paris), t. 24, pp. 19-33. (**Câhiz'e göre Tanrı'nın doğal yollarla tanınması**)

- Vajda (Georges), **Le milieu juif à Bagdad**, in Arabica (Leiden), t. 9 (1962), pp. 389-98. (**Bağdat'ta Yahûdi Ortam**)

- Vajda (Georges), **Le problème de la vision de Dieu d'après quelques auteurs shi'ites duodécimains**, Paris, PUF, 1970. (**Bazı İsnâaşeriyye yazarlara göre rü'yetullah meselesi**)

- Vajda (Georges**), À propos de la perpétuité de la rétribution d'outretombe en théologie musulmane**, in Studia Islamica (Paris), t. 11 (1959), pp. 29-38.

- Vajda (Georges), **Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des manichéens, des daysanites et des mardonites**, in Arabica (Leiden), t. 13 (1966), pp. 1-38, 113-28. **(Mâtürîdî'nin Menaniyye, Deysaniyye ve Merkayuniyye doktrinleri üzerine tanıklığı.)**

- Vajda (Georges), **Les znadiqa en pays d'Islam au début de la période abbasside**, in RSO (Roma), t. 17 (1938), pp. 173-229**.** (**Abbasi döneminin başlarında İslâm topraklarındaki zındıklar**)

- Vajda, Georges. **Le «kalām» dans la pensée religieuse juive du Moyen Age**. Revue de l'histoire des religions, 1973, p. 143-160. (**Orta Çağ Yahûdi din düşüncesinde "kelâm")**

- Van Ess, Josef et Gıllıot, Claude. **Ibn Kullāb et la" miḥna"**. Arabica, 1990, p. 173-233. (**İbn Küllâb ve Mihne Hadisesi)**