

KELÂM

kâ, *el-Külliyât*, s. 756-761; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtî'l-îmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 138-144, 178-183; Seffârîni, *Levâmî'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 133-141; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *en-Nizâmü'l-ferid bi-tahkiki Cevhereti't-tevhîd*, [baskı yeri yok] 1955 (Mektebetü't-ticâretî'l-küb-râ), s. 103-106; Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimin*, Kahire 1971, s. 225-228, 526-527; Fâtîma Ahmed Rif'at, *Mezhebû ehli's-sünne ve'l-cema'a ve menziletühüm fi'l-fikri'l-İslâmî*, İskenderiye 1989, s. 447-454.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KELÂM

(الکلام)

İslâm dininin
ana ilkelerini konu edinen ilim.

Kelâm sözlükte “yaralamak, etkilemek” anlamındaki **kelm** kökünden türemiş bir isim olup “bir fikri tam olarak anlatan söz” demektir. Kelâm ilmi konusu, amacı ve ekolleri dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanabilir. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmı Allah’tan başka nübüvveti, bir kısmı da âhireti tarifi kapsama almakla yetinmiş (*et-Ta’rifât*, “Kelâm” md.; Topaloğlu, s. 48), bir kısmı imanin üç temel esasına da yer vermiştir. Buna göre kelâm “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir” (Bilmen, s. 5). Kelâmın gayesine göre yapılan tanımları arasında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Adudüddin el-İcî’nin tarifleri kabul görmüştür. Fârâbî’nin tanımı şöyledir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir” (*İhşâ’ü'l-‘ulûm*, s. 71). Fârâbî, bu tanımında kelâm alanına sadece inançları değil davranışlara ilişkin temel dinî ilkeleri de dahil etmiş ve kelâmın genel çerçevede dini korumayı amaçlayan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştir. Adudüddin el-İcî’nin tanımı de bir yönüyle Fârâbî’nin tanımıyla paralellik gösterir: “Kelâm, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir” (*el-Mevâkıf*, s. 11).

Gerek konusu gerekse amacı öne çıkarılarak yapılan tanımlarda kelâm, belli bir ekolü değil bütün kelâm ekollerini içine alan bir disiplin olarak kabul edildiği hal-

de Gazzâlî kelâmı Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid’at’ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak görmüş (*el-Münkız*, s. 96), dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini uzlaştırmayı Ehl-i sünnet’in başardığını söylemiş, Haşviyye ile müfrit Mu’tazile gibi iki aşırı uçta bulunan fırkaların bu fonksiyonu icra edecek yöntemlerden yoksun bulunduğunu ileri sürmüştür (*el-İktisâd fi'l-İ’tikâd*, s. 3-4). İbn Haldûn’un da kelâmı, “inanç esaslarını aklî delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid’atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” diye tanımlamıştır (*Mukaddime*, III, 1069). Ancak müteahhir dönem kelâmcıları bu yaklaşımın isabetli olmadığını, Sünni yönetime bağlı olsun veya olmasın dinin doğrudan doğruya itikadî, dolaylı olarak da ameli hükümlerini aklî delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dahil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Tehânevî, I, 30). Esasen İslâm’ın ana ilkelerini başarıyla savunan Mu’tazile ve Şîa kelâmcıları kaleme alınmış eserler, sadece Sünni ekolün yöntemine göre yürütülen çalışmaları kelâm kabul edip diğerlerini bunun dışında bırakmanın doğru olmadığını gösteren kanıtlardır. Diğer taraftan yeni araştırmacılar, kelâmın sınırlarını iman esaslarının dışına çıkarıp her dinin doğruluğu adına yapılan bütün ilmi çalışmaların kelâmın kapsamına alınmasının gerektiği, hatta kelâmın sadece dinin esaslarını nakli ve aklî delillerle kanıtlayan bir ilim olmayıp siyasi ve içtimai bütün problemleri çözmeye yönelik bir disiplin durumunda bulunduğu tezini ileri sürmüşlerdir (Hasan Hanefî, I, 67-69). Ancak fıkıh ve ahlâk gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra birçok sosyal bilimin işlevini kelâma yüklemek anlamına gelen bu yaklaşımı doğru bulmak mümkün görünmemektedir.

Kelâm, İslâm dininin bütününe yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışan bir disiplin olduğuna göre sadece inanç esaslarını hedef almaması, zamanımızda küresel seviyede bir dünyevileşmenin de etkisiyle İslâmiyet’in davranışlara ilişkin ilkelerine yöneltilen eleştiriler karşısında onları da savunması gerektiğini dikkate alarak kelâmın bu işlevi kapsayacak şekilde tanımlanması icap etmektedir. Buna göre kelâm, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilebilir. Fârâbî ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi dü-

şünürlerin benzer şekilde yaptıkları bu tanımın (Mustafa Abdürrezzâk, s. 259) zamanımızda da geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Aynı tarif, Taşköprizâde’nin bir disipline kelâm denilebilmesinin iki şartı bulunduğu yolundaki açıklamasıyla da örtüşür. Bunlardan biri, doğruluğuna inanılacak esaslara ve ortaya konacak davranışlara dair ilkelerin Kur’an ve sahîh sünnette mevcut olması, diğeri de bu ilkelerin aklî yöntemlerle teyit edilmesidir (*Miftâhu's-sa’ade*, II, 150). Kelâm, her ne kadar inkârcılarca ileri sürülecek fikir ve itirazları reddedip İslâm dinini savunan bir disiplin ise de onun işlevi sadece savunmak değil, bunun yanında İslâmî ilkelerin doğruluğunu hem aklî yöntemlere dayanarak hem de irtibatlı olduğu noktalarda sosyal ve fen bilimlerinin verilerinden faydalanarak kanıtlamaktır. Dolayısıyla kelâmın yalnız savunmacı bir disiplin olduğuna ilişkin iddialar isabetli değildir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 12). Bu ilme kelâm adının yanı sıra “tevhid, usûlü’l-dîn, el-fikhü’l-ekber, akaid, nazar ve istidlâl ilmi” gibi değişik isimler verilmişse de kelâm adı yaygınlık kazanmıştır. Bu adlandırma konusunda ise çeşitli açıklamalar yapılmıştır. İlk yazılan eserlerde konu başlıklarının “el-Kelâm fî...” tarzında başlaması, erken devirlerde kelâm sıfatının ve buna bağlı olarak halku’l-Kur’ân meselesinin önemli bir tartışma konusu haline gelmesi, kelâmın dinî alanlarda insana tartışma ve delillendirme gücü kazandırması itibarıyla “söz” yani “kelâm” anlamına gelen mantık bilimine tekabül etmesi, tartışma yapmayı gerektiren bir konumu bulunması bakımından söze fazlaca ihtiyaç duyan bir ilim olması gibi sebepler bunların başında yer alır (Tefâtânî, s. 6-7).

Başlangıçtan itibaren kelâm ilminin konusunda gittikçe gelişmeler kaydeden değişiklikler meydana gelmiştir. İslâm düşüncesinin ve müslüman toplum hayatının inkişafıyla paralellik gösteren bu değişikliklerin ilk döneminde kelâmın konusunu Allah’ın birliği, sıfatlarının üstünlüğü, kıdemi veya hudûsü, tekfir ve kader meseleleri teşkil ediyordu. Peygamberlik, âhirete iman ve imâmet konuları ikinci sırada yer alıyordu. Şîa kelâmında ise imâmet dinin aslî hükümleri kabul edilmiş ve diğer hususlar onunla irtibatlandırılmıştır. Kesin naslarla sabit olan inanç esasları her dönemde kelâmın değişmeyen konularıdır (mesâil). Bunların açıklanması ve kanıtlanması etrafında başvuru- lan sosyal bilimler, insanî ilimler ve pozi-

tif bilimlerden elde edilebilen yardımcı bilgiler ise (vesâil) bu ilimlerin gelişmesine paralel olarak değişiklik arzeder.

İslâm dünyasında bir taraftan çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ihtiyaç, diğer yünden eski Yunan düşüncesinden yapılan tercümelerle felsefenin yayılmaya başlaması karşısında inanç konularıyla ilgilenen âlimler kelâm disiplinine fikrî bir alt yapı hazırlama konumuna gelmişlerdir. İman esaslarının temelini oluşturan ulûhiyyet bahsinin ilk meselesi, bütünüyle tabiatın (âlem) yaratılmış olduğunu ve bunun bir yaratıcısının bulunduğunu ispat etmektir. Bu sebeple kelâm ilminin konusu fiilen var olan her şeyi (mevcut) kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ancak kelâm tabiatın söz ederken yöntem açısından nassa bağlı kalmayı prensip edinmiş ve bu yolla sırf akıldan hareket eden felsefeden ayrılmıştır. Bunun dışında kelâm tabiatı başlangıcı yani ilk var edilişi ve sonu bakımından ele almış, böylece de pozitif bilimden ayrılmıştır. Tabiatın eğer bir başlangıcı varsa yaratıcısı da vardır, tabiat (insanların bağlı bulunduğu kozmik sistem) sonlu ve fânî ise âhiret hayatı da olacaktır.

Gazzâlî'nin İslâm felsefesiyle ilgilenmesi ve mantık disiplinini İslâmî ilimler arasına almasının ardından kelâmın konusu bu doğrultuda gelişmeye başlamış, hem hariçte hem zihinde mevcut varlıkları kapsayacak şekilde İslâm'ın ana ilkelerini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bütün bilgileri bünyesine almış, böylece kelâmın konusu "bilginin alanına giren her şey" (ma'lûm) diye belirlenmiştir. Bu dönemden itibaren kelâm ilminde kullanılan deliller mantıkla irtibatlı olup verilen hükümlerle yapılan tanımların doğru olması bu sayede sağlanmak istenmiştir (Tehânevî, I, 30-31; Taşkôprizâde, II, 597-598).

İslâm dünyasında fetihlerin genişlemesi ve müslüman toplumun çeşitli inanç, felsefe ve kültürlere sahip milletlerle karşılaşmasından sonra İslâm dinine yönelik iyi niyetli veya art düşünceli fikirler çoğalmaya başlamıştır. Dinin temel hükümlerini ilgilendiren ve alabildiğine genişlemiş bulunan müslüman ülkesinin gerek içinden gerekse dışından gelen eleştiriler II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Mu'tezile âlimleri tarafından cevaplandırılmaya başlamıştır. Genellikle muhafazakâr âlimlerin ilgi göstermediği bu ilmî faaliyeti daha sonra Sünnî kelâmcılar sürdürmüştür. Bu çerçevede başta Hristiyanlık ve Yahudi-

lik olmak üzere Mecûsîlik, Seneviyye (düalizm), Maniheizm, Brahmanizm gibi dinî; dehrîlik, Yeni Eflâtunculuk, materyalizm, pozitivizm gibi felsefî görüşlerin reddi kelâm literatüründe yer alan konulardandır. Aydınlanma döneminden itibaren Batı'da hızla gelişen sosyal ilimler ve fen bilimlerine mensup bazı kişiler, bilimsel gelişmeleri mutlak mânada dinin ve İslâm'ın aleyhine bir delil olarak kullanmak istemişlerdir. Batı'daki teologlara paralel olarak İslâm âlimleri de bu tür gelişmeleri takip etmiş, bunların içinde bilimsel gerçek niteliği taşıyanlardan dinî metinlerin yorumlanması hususunda faydalanmış, bu niteliği taşımayan teorilere dayalı görüşleri ise reddetmiştir.

Çağdaş bazı araştırmacılar kelâmın aslı konusunun Allah'ın zâtî değil insanın kendisi olması gerektiğini savunur. Zira dinin kaynağını teşkil eden vahyin merkezinde insana yer verilmiş, fakat kelâmcılar bunu tanrı merkezli hale getirmişlerdir (Hasan Hanefî, I, 87). Ancak sadece insanı merkeze almak suretiyle yürütülecek bir kelâm faaliyetinin metot ve konu bakımından doğru olmayacağı ve bunun vahiy çizgisiyle örtüşmeyeceği açıktır. Çünkü vahide sadece insan değil Allah ve evren de merkezde yer alır.

Kelâm, insanlara doğru inanç ve isabetli davranışlardan oluşan hidayeti açıklamak, dünyada erdemli yaşamak, âhirette ebedî mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmak gibi yüce bir hedefi amaç edinir. Literatürde bu temel amacın dışında bazı gayeleri de hedef edindiği belirtilir. Öğrettiği güçlü kanıtlar sayesinde müslümanları taklit seviyesinden kurtarıp bilerek inanma ve yaşama derecesine yükseltmek, hidayeti arayanlara yol göstermek, İslâm'ı eleştirenlere mâkul cevaplar vererek ve sağlam bilgiler üreterek İslâm'ın yüceliğini kanıtlamak, inatçıların ileri sürdüğü karşı delil ve itirazları geçersiz kılmak, diğer İslâm bilimlerine dayanak oluşturmak ve dünyada adaletli bir hayatın kurulup devam etmesine katkıda bulunmak bu gayeler arasında zikredilir (Tehânevî, I, 31; Adudüddin el-İcî, s. 14; Sefârînî, I, 5).

Kelâmın önemi ve değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği Selefiyye'ye mensup âlimlerle bazı sûfler ve filozoflar kelâma karşı olumsuz bir tavır almış, hem kullanılan yöntem hem deliller açısından onu eleştirmiştir. Onlara göre kelâm, genellikle muhaliflerin temel

kabullerini dikkate alarak gerçeğe aykırı bulduğu fikirleri reddeden bir tartışma yöntemine dayandığı için varlığa ilişkin problemlere çözüm getirememiş, ayrıca düşünce alanında üretici olamamış, hatta derinleşmeyi engellemiştir (Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 101-102; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 225-226). Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehid âlimler kelâmın aleyhinde bulunmuş, kelâmı müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını ve taassubu körükleyip dinî-ahlâkî hayatı zayıflatan, müslümanların birbirini tekfir etmesine yol açan, zihinlerde şüpheler uyandıran ve dolayısıyla insanı arzularına tâbi kılıp zındıklığa sevkeden bir ilim olarak kabul etmişlerdir (İbn Asâkir, s. 336-337; Taşkôprizâde, II, 154-157; İnâyetullah İblâğ, s. 85). Ayrıca kelâm akli nasların önüne geçirmiş, insanı duyular dünyasından uzaklaştırıp Kur'an'a aykırı bir akılcı yöntem izlemiş, felsefî ve mantıkî kıyaslara dayanarak zayıf deliller geliştirdiği halde Kur'an delillerini zannî saymış, akıl yürütmeye aşırı derecede güvenip akli metafizik alanda tamamen yetkili görmüş, çok defa özgün düşünceler üretmek yerine filozofların görüşlerini taklit etmiştir (İbn Rüşd, s. 49-50; Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 80; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 275-277; Macit Fahri, s. 250). Bunun dışında kelâm, önemini ve geçerliliğini kaybetmiş Ortaçağ tartışmalarını günümüze taşımış, güncelden koparak yeni düşünce ve ideolojiler karşısında İslâm'ı yeterince savunamamış, vahyin amaçlarından biri olan insanı ve tabiatı incelemekten uzaklaşmıştır (Hasan Hanefî, I, 127-128; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 218-219). Kelâm insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğinden iman hayatını besleyememiş, sadece onun soyut zihinsel yapısını dikkate alarak faaliyet yürütmüştür. Bu da halkın ihtiyacına cevap vermesini engellemiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 38-41; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 229-230).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise kelâmı önemli görmüş, onu öğrenip geliştirmenin farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olduğuna hükmetmiştir. Bu âlimlerin temel gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Kelâm İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer İslâmî ilimler ise ikinci sırada yer alır. Zira Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin ve âhiretin gerçekliği, ibadetlerin yanı sıra diğer dinî hükümlerin doğruluğu bilinmeden İs-

KELÂM

lâm'dan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple kelâmı uğraşmayı zararlı veya haram telakkî etmek isabetsiz ve sübjektif bir yaklaşımdır (Câhiz, IV, 249-250; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 9; İbn Asâkir, s. 355-356). Kelâmın üstlendiği şey Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır, böyle bir şeyin bid'at kabul edilmesi anlamsızdır (Fahredden er-Râzî, II, 90-98; XVII, 195-218). Kelâmın bid'at kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber ve ashap döneminde tedvin edilmiş hiçbir İslâmî ilim bulunmadığına göre bütün bu ilimlerin bid'at sayılması gerekir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 111-112). Mezhep kurucusu olan müctehid âlimler de İslâm'ın temel ilkelilerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmış ve bir tür kelâm faaliyeti yapmıştır. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu konuda eserler yazdıkları bilinmektedir (Bağdâdî, s. 363). Bazı kaynaklarda bu âlimlere nisbet edilen kelâm aleyhtarı sözlerle mutlak anlamda olmayıp Kur'an ve Sünnet'le bağdaşmayan ve akıl bunların önüne geçirmeyi bir ilke haline getiren ehl-i bid'atın uyguladığı kelâmdır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcıların sözleri kelâmın daha verimli hale getirilmesiyle ilgili olup bu ilmin gereksizliğiyle ilgili değildir (Taşköprizâde, II, 157-161). Kelâm bugün de dinî hayatın gelişmesi için gerekli olan bir disiplindir. Zira gelişmenin sağlanması geçmişten intikal eden kültürün özelleştirmeye tâbi tutulması ve akıl yürütmekle mümkündür. Bunu sağlayacak İslâmî ilimlerin başında kelâm gelir (Hasan Hanefî, I, 125-130).

Kelâm İlminin Doğuşu ve Gelişmesi. Kelâm ilminin bir kısmı İslâm'ın kendi yapısından, ayrıca müslümanların dinî, siyasî ve içtimai problemlerinden kaynaklanan iç sebeplerin, bir kısmı da müslümanların İslâm dışı din ve felsefelerden oluşan yabancı kültürle karşılaşmasından kaynaklanan dış sebeplerin etkisiyle doğduğu kabul edilir. Her ne kadar bazı şarkiyatçılar kelâmın tamamen yabancı kültürün, bazı müslüman yazarlar da sadece iç sebeplerin tesiriyle doğup geliştiğini ileri sürmüşlerse de her iki görüş müslüman olan ve olmayan araştırmacıların çoğunluğunca isabetli bulunmamış, kelâmın doğmasında iç ve dış sebeplerin ortaklaşa etkili olduğu görüşü benimsenmiştir (İrfan Abdülhamid, *Dirâsat fi'l-fırağ*, s. 143; M. Ali Ebû Reyân, s. 266-267). İslâm'ın yayılmasından sonra dinî düşün-

cede derinleşme ihtiyacı duyan müslümanlar, zâhirî mânaları itibarıyla birbirine akaid ve fıkıh alanında ters düşer gibi görünen nasları (müteşâbih) çözmeye çalışmışlardır; bunun sonucu olarak da akaid ve fıkıh alanında farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır (İbn Haldûn, III, 1076-1077; Ahmed Emîn, I, 345). Pek çok âyette insanlar hem kendileri hem diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlamaya davet edilmiş, düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmış, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançları taklit edenlerin hak inanç ve doğru davranış bilgisine ulaşamayacakları, dolayısıyla sapıklıkta kalacakları belirtilmiştir (Yavuz, s. 45-53). Müslümanlar, bu ilâhî emre uyarak dinî düşüncüyü temellendiren bilgiler üretmeye yönelmişlerdir. Bu durum kelâmın doğmasına olumlu etkide bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 87-88; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 49-52). Ayrıca Kur'an'da başta Allah'ın varlığı, birliği ve üstün nitelikleri olmak üzere peygamberlik, kader, iman-günah, iyi-kötü davranışlar gibi birçok meselenin aklî delillerine temas edilmiş, bunlara yapılan itirazlara aklî ve mantikî cevaplar verilmiş, değişik din mensuplarının bâtıl inanç ve davranışları açıklanarak eleştirilmiş, onlarla en uygun biçimde fikrî mücadelede bulunulması peygambere ve dolayısıyla müslümanlara emredilmiştir. Bu bir anlamda kelâm inşa etmeyi içeren bir emirdir (Ahmed Emîn, III, 1-2; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 53-54). Hz. Peygamber'in vefatından sonra kısa bir süre içinde çeşitli inançlara bağlı toplumların bulunduğu bölgeler fethedilmiş ve birçok insan müslüman olmuştur. Farklı dinlerden gelen yeni müslümanların zihinlerindeki dinî problemleri çözmek için âlimlere sorular sorup cevaplar almaları da kelâm faaliyetine katkıda bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 90-91). Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık siyasî konularda olmuştur. Peygamber'in yerine kimin halife olacağına dair tartışmalar Ebû Bekir'in seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de devlet başkanlığı zamanla müslümanlar arasında önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebû Tâlib'in sonraki taraftarları, dinî temeli bulunduğunu öne sürerek halifeyi belirlemenin insanlara bırakılabilecek basit bir mesele olmadığını, hilâfetin vahiy yoluyla Ali b. Ebû Tâlib'e ve onun soyun-

dan gelen kişilere tahsis edildiğini ileri sürmüş ve konuyu dinin aslî unsurları arasında mütalaa etmiştir (M. Rızâ el-Ca'ferî, s. 146). Yine devlet başkanlığı etrafındaki tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfeti döneminde meydana gelen Cemel ve Siffin savaşları sebebiyle bir müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Siyasî iktidarı bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise iktidar ümitlerini canlı tutmak için kurtarıcı mehdî inancını icat etmişlerdir. Öte yandan Emevî idarecileri icraatlarını meşru-laştırarak amacıyla cebir inancını yaymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar kelâm disiplininin doğmasına sebep teşkil eden iç faktörlerdir (Ömer Ferruh, s. 89-90; Ahmed Emîn, III, 4-7, 235-241).

Kelâm ilminin ortaya çıkışını etkileyen dış sebeplerin başında müslümanların yabancı dinlerle karşılaşması hususu gelir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi sonunda müslümanlar değişik dinlere mensup âlimlerle karşılaşmış ve onlarla kültürel bir ilişkiye girip dinî konularda tartışmıştır. Bundan dolayı müslüman âlimler İslâm'a yapılan itirazlara cevap bulmak mecburiyetinde kalmıştır. Kendileriyle dinî konularda tartışmaların yapıldığı grupların başında hristiyanlar gelir. Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu hristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, saraylarında onlara çeşitli görevler verdikleri ve bunların önde gelenlerinden biri olan Yuhannâ ed-Dimaşki'nin İslâm'ı eleştiren bir kitap yazdığı bilinmektedir. Hz. İsa'nın ulûhiyeti iddialarını kanıtlamak için Kur'an'da ondan "Allah'ın kelimesi" diye bahsedilmesini ve ilâhî kelimelerin ezeli olması gerektiği delilini ileri sürerek halku'l-Kur'an ile zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkmasında hristiyan âlimlerin kısmî bir rolü bulunduğu kabul edilmektedir (Câhiz, III, 320-321). Hristiyanların yanı sıra teşbih ve teciime dair konuların müslümanlar arasında tartışılmasında yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları mevcuttur. Nitekim yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdukları bilinmektedir. Yine yahudilerin müslümanlar arasında Sebeiy ve Galiyye gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp ta-raftar bululmasına bizzat rol aldıklarına dair rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının tenâ-

süh vb. fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğu bilinen bir husustur (Ahmed Emîn, I, 327-344; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 84-96). İslâm'ı eleştiren yabancı dinlere mensup bilginlerin bunu yaparken felsefeden, özellikle Grek düşüncesinden yararlanmaları müslüman bilginleri de felsefe kültürünü öğrenmeye sevkettiştir. Esasen müslümanların fethettikleri Mısır'da Grek felsefesi İskenderiye okulu aracılığıyla yayılmıştı. Bunun dışında felsefî eserler de Arapça'ya tercüme edilmişti (Ömer Ferruh, s. 134-149; M. Ali Ebû Reyyân, s. 252-253).

Hiz. Peygamber devrinde müslümanların zihninde oluşan meseleler bizzat vahiy kaynağından alınan cevaplarla çözüme kavuşturuluyordu. Bununla birlikte ashabın bazı problemlerle karşılaştığını bildiren rivayetler de vardır. Resûl-i Ekrem, göklerin ve yerin yaratılışında öz akıl sahipleri için Allah'ın varlığına ve yüceliğine ilişkin delillerin bulunduğunu bildiren âyeti (Âl-i İmrân 3/190) okuyup muhtevası konusunda düşünmeyenleri kinamış (İbn Kesîr, I, 440), bunun yanında ashabın bazılarının kader meselesini tartışmalarına şahit olunca bu tür faydasız bir tartışmayı menetmiştir (Tirmizî, "Kader", 1). Yine onun emir ve tavsiyelerine uyan ashab vahiy kaynağından gelen açıklama ve yönlendirmelerle tatmin olmuş, bilhassa ulûhiyyetle irtibatlı konuların aklın gücünü aştığını düşünerek teslimiyete dayanan bir iman anlayışını benimsemiş ve yoğun itikadî tartışmalara girmekten kaçınarak ihtilâfa düşmekten kurtulmuşlardır (İbn Haldûn, III, 1076). Ancak Resûlullah'ın vefatından sonra ashab, yeni bir dinî problem ortaya çıkınca ona ilişkin hükümü bulup açıklamayı da görev bilmışler. Hiz. Ebû Bekir'in zekât vermek isteyenlerle savaşması, Hiz. Ömer'in kader inancının insanın iradesini yok edip düşünmeden hareket etmesi anlamına gelecek şekilde yorumlanmasına tepki göstermesi ve gerçeğin böyle olmadığını belirtmesi, Hiz. Ali'nin insana ait hiçbir fiilin kaderin kapsamı dışında kalmadığını, bununla birlikte ilâhî kaderin insanı irade ve eylem gücünden yoksun bırakmadığını açıklaması (Bağdâdî, s. 362) bunun örnekleri arasında yer alır. Yine de literatürde ashabın itikadî alanda yoğun tartışmalar yaptığını gösteren bilgiler mevcut değildir (Mustafa Abdürrezzâk, s. 269-273). Adudüddin el-İcî ise bu tür tartışmaların ashab arasında bulunabileceğini, fakat kayıtlara geçirilmediği için günümüze

intikal etmediğini söyler (M. Ali Ebû Reyyân, s. 246).

Hiz. Ali'nin hilâfeti zamanında meydana gelen Cemel ve Siffin savaşlarının ardından İslâm hakkında yeterli bilgisi bulunmayan ve halifeyi Hakem Vak'ası'na razı edip daha sonra bundan ötürü onu tekfir eden bedeviler ilk itikadî ayrılığa yol açmışlardır. Büyük günah (kebîre) işleyen kişiyi tekfir etmekle başlayan ve naslara yüzeysel olarak bakan bu hareket Havâric diye anılan bir grup teşkil etmiş, ardından da çeşitli alt gruplara bölünmüştür (bk. HÂRİCİLER; İBÂZİYYE). Emevîler devrinde, büyük günah işleyenleri tekfir eden Hâriciler'e karşılık Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Kutne büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarmayacağını, hatta imana zarar vermeyeceğini ileri sürerek Mürcie diye tanınan yeni bir fırkanın öncülüğünü yapmışlardır (Ömer Ferruh, s. 91-100). İlk defa Ebû Yûnus el-Esvârî, Ma'bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr, Emevî yöneticileri tarafından yayılan cebir inancını reddedererek insanın fiillerini iradesiyle yaptığı ve kişiyi fiil işlemeye zorlayan bir kaderin bulunmadığı fikrini ileri sürmüşlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 201). Buna karşılık Ca'd b. Dirhem cebir fikrini benimsemekle birlikte Kur'an'ın mahlûk olması, ilâhî sıfatların nefyi, maddenin hâdis olan cevher ve arazlardan meydana gelmesi gibi yeni görüşler ortaya atmıştır. Şam'da Gaylân ed-Dimaşkî, Ma'bed el-Cühenî'nin ve Saîd b. Kutne'nin görüşlerini, Mukâtil b. Süleyman'a ait teşbih ve tescîm telakkilerinin yayıldığı Horasan'da da Cehm b. Safvân Ca'd b. Dirhem'in fikirlerini benimseyip nasları bunlar doğrultusunda ve akli delillere başvurarak yorumlamıştır. Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvân, böylece belirgin bir şekilde aklı nasların önüne geçirerek onları aklın ışığında yoruma tâbi tuttu. Geliştirdiği bu yönetime bağlı olarak ulûhiyyet, âhiret vb. konularda yeni itikadî görüşler ileri sürdü ve kelâm yöntemini kullanan ilk âlim oldu; bu yöntemi daha kapsamlı bir şekilde uygulayacak olan Mu'tezile'nin doğuşuna da zemin hazırladı. Basra'da Hasan-ı Basrî'nin öğrencilerinden olan Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyeninin imanla inkâr arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) durduğunu söylemek ve bu konudaki nasları aklın ışığı altında yorumlamak suretiyle Mu'tezile'nin kuruluşunu başlattı. Tesbit edilebildiği kadarıyla kelâma dair ilk eseri de İbn Atâ yazdı (Taşköprizâde, II, 165; Seffârî'nî, I, 12). Mu'tezile kaynaklarında, Vâsıl b. Atâ'nın

görüşlerini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Ali b. Ebû Tâlib'e dayandıran rivayetler varsa da bunu doğrulayan başka bilgiler mevcut değildir. 100-120 (718-738) yıllarında ortaya çıkan bu hareket Amr b. Ubeyd, İbn Keysân el-Esam, Dîrâr b. Amr, Ebû'l-Hüze'el el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Bîşr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâ'bî, Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşid en-Nisâbü'rî gibi âlimlerle gelişip önemli bir kelâm ekolü haline gelmiştir. Basra ve Bağdat kelâmcıları olmak üzere iki gruba ayrılan Mu'tezile âlimleri ayrınıtlarda farklı görüşler benimsemekle birlikte nasların aklın ışığında yorumlanması gerektiğinde birleşmişlerdir. Ayrıca Allah'ın varlığını, zâtından ayrı olarak düşünülen sıfatların nefyi esasından hareket eden birliğini ve insanların fiillerinde hür olduğu fikrine dayanan adaletini akli verilerle kanıtlamak, iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın yetkinliğini kabul etmek, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkıp küfre girmediğine hükmetmek, kul için en iyi olanı gözetmeyi Allah hakkında zorunlu görmek ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak gibi ana ilkelerde ittifak etmişlerdir. Tabiat felsefesinde ise çoğunluk atomcu nazariyeyi kabul etmiştir.

Kelâm ilminin Cehmiyye ve Mu'tezile elinde doğmasının ardından Selefîyye, Sünnî kelâm ekolleri ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye kelâmı da teşekkül etmiştir. Şii âlimleri kelâmı, başta Hiz. Ali ve Ca'fer-i Sâdık olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup imamlarla başlatır ve Şeyh Sadûk'un *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*'si ile Şeyh Müfîd'in *Taşhihu'l-i'tikâd*'ını bu konuda yeterli bir delil olarak ileri sürer. Bununla birlikte literatürde Şîa'ya nisbet edilen ilk kelâmcı Hişâm b. Hakem'dir. Şîa kelâmı daha çok imâmet merkezli bir ekoldür. Mu'tezile'den esinlenen bu ekolün ondan farkı genelde imâmetle irtibatlıdır (Ahmed Emîn, III, 208-213, 267-268; M. Rızâ el-Ca'ferî, s. 162-169, 231-239).

Kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından itibaren çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği muhafazakâr âlimler kelâm hareketine tepki göstererek Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmak gerektiğini savunmuş, dinin ana ilkelerini aklın veya Şîa'da olduğu gibi siyasî tercihlerin ışığında yorumlamaya karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılda belirgin bir şekilde ekolgeçen Ehl-i sünnet iki gruba ayrılarak gelişmiştir. Bunların ilki Ahmed b. Hanbel'in öncülüğün-

KELÂM

de, ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye'dir. Bu ekol naslarla yetinip akli bilgilere başvurmayı reddetmiş, gittikçe mensupları azalmakla birlikte her asırda çeşitli âlimlerce temsil edilerek ve zamanla naslarda yer alan akli bilgilerle sınırlı bir akılcılığa kapısını aralayarak devam etmiş; tabiat felsefesi, ulûhiyyet ve iman konularında ana görüşlerini koruyup farklı bir Sünnî ekol olma hüviyetini sürdürmüştür (bk. SELEFİYYE).

Ehl-i sünnet'in ikinci ve en büyük grubunu Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'den oluşan Sünnî kelâm ekolü oluşturmuştur. Nasları hareket noktası kabul etmekle birlikte dinî ilkeleri akli bilgiler ve dil kurallarına dayanan yorumlarla temellendirme yöntemini benimseyen Sünnî kelâm hareketinin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Hâris el-Muhâsibî, İbn Küllâb el-Basrî ve Abdülazîz el-Mekkî'nin çalışmalarıyla başladığını söylemek mümkündür. Bunların ardından münferit Sünnî kelâmcılar olarak Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Ebû Ali el-Kerâbisî dikkat çeker. Sünnî kelâmın o dönemlerde İslâm dünyasının en önemli kültür havzasını oluşturan Ortadoğu'daki asıl kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmuştur. Mu'tezile'nin önemli bilginlerinden Ebû Ali el-Cübbâî'den kelâm dersleri alan ve kırk yaşına kadar Mu'tezilî düşüncüyü savunan Eş'arî, başta "vücûb alellah" ilkesi olmak üzere Mu'tezile'nin görüşlerini nasların yanı sıra akli bilgilere de aykırı bularak bu ekolden ayrıldığını ve Ehl-i sünnet'e geçtiğini açıklamıştır (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 297). Eş'arî akaid konularında hadislerin delil olarak kullanılmasını benimsemiş, es-sıfâtü'l-meânîyi ispat etmiş, insanların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin kaderin kapsamına girdiğini ve insanların kesb yoluyla tesir ettiği fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiş, rûyetullahın, naslarda açıklanan diğer âhiret hallerinin akıl açısından mümkün olup mutlaka vuku bulacağını savunmuş, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadığını söylemiş ve Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruyetine hükmetmiştir. Eş'arî, genelde Mu'tezile tarafından reddedilen bu görüşlerini akli bilgilerle temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca atomculuğa dayanan tabiat felsefesini Ehl-i sünnet'e taşımıştır (Eş'arî, *el-Lüma'*, tür.yer.; İbn Fûrek, s. 10-23, 30-79; İbn Asâkir, s. 104-105).

Muhtemelen Eş'arî'den de önce Sünnî kelâm ekolünü Mâverâünnehir civarında

kuran bir diğer âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilim geleneğine mensup bulunan Mâtürîdî, Eş'arî'ye nisbetle kelâmı daha akılcı bir yöntem geliştirip uygulamış ve Sünnî inançları daha doyurucu bir muhteva ile temellendirmeye çalışmış, bu sebeple kurduğu ekol Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında, fakat akılcılıkta Mu'tezile'ye daha yakın kabul edilmiş (M. Ali Ebû Reyân, s. 322-323) ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh mezhebiyle birleşerek tek başına müslüman çoğunluğunu kendisine bağlamayı başarmıştır. Mâtürîdî bilgi problemi, isbât-ı vâcib, ilâhî fiillerin hikmetli oluşu, insanın kendi fiillerinin fâili kınışı, nübüvvetin gerekliliği ve imanın dindeki yerinin önemli gibi konulara ağırlık verip özellikle Mu'tezile kelâmını eleştirmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, tür.yer.). Mâtürîdî'nin istidlâl şekilleri, bu arada kullandığı çeşitli malzeme ve örnekler sonraki Sünnî kelâm eserleri için model oluşturmuştur.

Sünnî kelâm ekolünün kurulmasına paralel olarak bir taraftan Kindî ve Fârâbî ile felsefe geleneğine bağlı görüşler İslâm dünyasında akis buldu, diğer taraftan tasavvufî düşünceler Süfiyye ekolüyle kurumlaşmaya başladı. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu'da Mâtürîdiyye, Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da Eş'ariyye âlimleri ve bazı yöneticilerin katkısıyla Sünnî kelâm giderek yayıldı. Zamanla yüzde doksanı aşkın müslüman çoğunluğunu bünyesinde topayan bu ekol, sonraki asırlarda da kelâm ilmini geliştirme görevini üstlenmiş oldu.

Kelâmcıların mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye'de Gazzâlî, Mâtürîdiyye'de Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile sona erer. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhaki, Cüveynî, Hakîm es-Semerkindî, Ebû Seleme es-Semerkindî ve Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî yer alır. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlû'd-dîn ilmidir. Bu çerçevede naklî ve akli delillerden oluşan özgün bir istidlâl yöntemi benimsenmiş, temsîlî kıyas, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (duyu ötesini duyulur âlemle karşılaştırma), sebr ve taksîm (ihtimalleri tartışma usulü), in'ikâsü'l-edille (delilin geçersizliğiyle konunun da geçersiz kabul edilişi) gibi istidlâl vasıtaları

kullanılmıştır. Bunlardan in'ikâsü'l-edille, inançların kanıtlanmasına aracılık yapan delillerin inanç esasları gibi kabul edilmesinden kaynaklanmıştır (İbn Haldûn, III, 1080-1081; Özervarlı, s. 11-12). Bu devirde Allah'ın varlığı hudûs deliliyle temellendirilmiş ve daha çok sıfat tartışmalarına ağırlık verilmiş, müteşâbih âyetler te'vil edilmiş, mütevâtir olmadıkları halde benimsenen bilgi anlayışına aykırı olarak bazı âhad rivayetler naklî deliller arasına alınmıştır. Ulûhiyyet, nübüvvet ve "ba's-ı cismânî"yi kanıtlamak düşüncesiyle atomcu bir tabiat felsefesi savunularak normal şartlarda bile sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 184-186). Dönemin kelâmcıları mezhep kurucularının görüşlerini dogmalastırmaya yönelmiş, mantık ve felsefeye aşina olmadıklarından bu disiplinlere ait eleştirilerinde başarılı olamamışlardır (Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 165, 173-174).

Sonraki Dönem ve Yeni İlm-i Kelâm. Gazzâlî ile başlatılan bu devrin kelâmcıları arasında Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Necmeddin en-Nesefî, Sirâceddin el-Üşî, Şehristânî, Nûreddin es-Sâbü'nî, Şemseddin es-Semerkindî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-İcî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Teftâzânî, Cürcânî, İbnü'l-Hümâm, Celâleddin ed-Devvânî gibi isimler yer alır. Gazzâlî, ilk önce klasik mantığı İslâm ilimleri arasında alarak mantık kurallarına aykırı düşen in'ikâsü'l-edilleyi reddetmiş, akaidle örtüşmeyen felsefî görüşleri eleştirmek amacıyla bu disipline ağırlık vermiş, ayrıca tasavvufî kelâmı uzlaştırmaya çaba göstermiştir. Gazzâlî'nin kelâm ilminde başlattığı bu yenilikler kendisinden sonra gelenler tarafından benimsenip daha ileri boyutlara götürülmüştür. İsbât-ı vâcibde imkân delilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî ile kelâm eserlerinin muhtevasında felsefî bahisler kelâmî konulardan fazla bir hacim işgal etmeye başlamıştır (İbn Haldûn, III, 1082-1083). Bu dönemde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhir Selef âlimleri kelâm, felsefe ve tasavvufîten oluşan İslâmî düşünce alanına eleştiriler yöneltilmiş ve muhafazakâr geleneği aklı da büsbütün ihmal etmeden hâkim kılmaya çalışmıştır. Tasavvufî düşünce Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. Diğer İslâmî ilimlere paralel olarak kelâmı Adudüddin el-İcî'den itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlayıp Teftâzâ-

nî, Cürçânî ve Dewvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir. Bu zihniyeti temsil edenler arasında Senûsî, Lekânî, Siyâlkûtî, Bâcûrî gibi isimler zikredilebilir (Topaloğlu, s. 34-35).

İslâm dünyasının Batı kültürü ile teması geçtiği XIX. yüzyılda felsefede büyük değişiklikler meydana geldi, pozitif ilimler ilerleme kaydetti ve Batı toplumları dünyevileşme sürecine girdi. Bu süreçte birlikte materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi mukaddesatı inkâr etmeye varan akımlar ortaya çıktı. Bu akımlarca dine yönelik olmak üzere bazı teori veya senaryolardan beslenen felsefî, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretildi. Bilimsel kısveye bürünen bu eleştiriler Avrupa ve Latin Amerika'da dinî düşüncüyü şiddetli bir şekilde sarstı. Batı'da eğitim gören aydınların yaptıkları tercümeler ve yazdıkları kitaplar aracılığı ile inkârcı düşünceler kısa zamanda İslâm dünyasına taşındı. Bu düşünceler karşısında binyıl öncesinin kültürünü yansıtan klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlâl şekilleri artık yetersiz kaldı. Hüseyin Kâzım Kadri ve Mustafa Sabri Efendi gibi isimler dışında devrin hemen bütün bilginleri, yeni bir kelâmın inşa edilmesi ihtiyacını hissederek dine yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla İslâm ilimlerinde yorumlama tekniğini geliştirdiler ve İslâm'ın ilk kaynaklarına dönmek suretiyle aslî hüviyetini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu âlimler, faaliyetleriyle İslâm kültürünün varlığını bir şekilde sürdürmesine katkıda bulundular. Yeni devir kelâmcıları arasında İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalılı Muhammed Hamdi, Filibeli Ahmed Hilmi, M. Ferîd Vecdî, Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu'mânî, Emîr Ali ve Muhammed İkbâl dikkat çeker. Adı geçen bilginlerce inşa edilmeye çalışılan yeni ilm-i kelâm sayesinde taklide olan güven sarsılarak ictihad kapısı aralandı, buna bağlı olarak mezhepçi yaklaşım kısmen terk edilip klasik kelâm problemleri gözden geçirilerek tartışmaya açıldı. Seyyid Ahmed Han ve Ferîd Vecdî gibi âlimler, bilim adına ileri sürülen teori veya senaryolardan beslenen düşünceleri teslimiyetçi bir yaklaşımla doğru kabul edip dini bu doğrultuda yorumlarken bilginlerin çoğu İslâm dininin dünyevileşmiş Batılı anlayışlara göre yorumlanmasını isabetsiz buldu.

Yeni devirde kelâm meseleleriyle ilgili olarak öne çıkan yaklaşımlar şöylece

özetlenebilir: Ulûhiyyet konusunda zât-sıfat ilişkisi yerine Allah'ın varlığı temel problem olarak görülüp bilimsel verilerle teyit edilen gaye ve nizam deliline önem verildi. Mekanizm fikrinin temelsizliği üzerinde durulup materyalist evrimin bilimsel yöntemlerle kanıtlanamadığına dikkat çekilerek evölüsyonizm, XX. yüzyıl tecrübesine atıf yapılarak insanların dinden vazgeçemedikleri belirtilmek suretiyle pozitivizm, anormal ve hasta tipler üzerinde yapılan araştırmalara dayandığına işaret edilerek Freudizm eleştirildi. Kader inancının insanın fiil işleme irade ve gücünden yoksun bulunduğu anlamına gelmediğine vurgu yapıldı. Nübüvvet, hissî mucizeler yerine peygamberlerin getirdikleri hidayete ilişkin bilgilerle temellendirildi ve bu bilgilere ulaşmak sadece peygamberlere ait bir kabiliyet olarak görüldü. İnancın bilimselleştirilmesi gerektiği tezinden hareket eden bazı kelâmcılar ise melek ve cin gibi gaybî varlıkları duyularla algılanan mikrop ve bedevî insan olarak yorumladı. Klasik dönemde tartışma konusu olmayan din-bilim ilişkisiyle kadının toplumsal ve bireysel statüsü gibi yeni konular kelâmın kapsamına alınarak İslâm'ın bilimle çatışmadığı, kadını hukukî güvenceye kavuşturduğu, ona psikolojik ve fizyolojik yaratılışına uygun yaklaşımlarda bulunduğu açıklandı. Yeni dönemde, gayb âlemini ve gaybî bilgileri dışlayan bir akılcılık ve bilimcilik felsefesi olan moderniteye boyun eğmeme ve modernitenin hâkim olduğu dünyada vahyi de içine alan bir akılcılık geliştirme gayreti kelâmın önemli konularından birini oluşturdu (Özervarlı, s. 22-26, 53-89).

Batı'da ortaya çıkan ve modern dönemin devamında genel kabul görmeyen bazı görüşleri savunmak gibi olumsuzlukları da beraberinde getiren yeni kelâm hareketi, İslâm'ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin şekkölüne kapı aralamıştır. Mısır ve Türkiye gibi Batı ile fazla ilişkisi bulunan ve dinin temel ilkeleri alanında naklin yanında aklı rol vermenin önemini kavrayan İslâm ülkelerinde akademik seviyede gerçekleştirilen kelâm çalışmalarının bir kısmı kelâm tarihi, bir kısmı da kelâm problemleriyle ilgili olarak gerçekleştirilmiştir. Bunların bir bölümü daha çok klasik kelâm kültürünün tekrarı mahiyetindedir, diğerleri ise çağdaş akımların ortaya çıkardığı problemleri incelemektedir. Sö-

zü edilen ilmî faaliyetler vahiy bilgileriyle aklî istidlâllerin yanı sıra sosyal ve pozitif bilimlerin sonuçlarından çıkan yorumları da dikkate almak suretiyle oluşmakta ve gelişmektedir. Bu yönüyle kelâm ilmi özgün bir İslâm felsefesi mahiyeti taşır. Geçmişte yaşanan tecrübelerin ışığı altında kelâm ilminin her zaman yenilenmesinin gerektiği açık bir gerçektir. Bunun için temelde vahye dayanan inanç alanında aklın sınırsız metafizik bilgiler üretmeyeceği gerçeğini görmek ve insanın hem zihnine hem gönlüne hitap etmek suretiyle iman bilincini ve dinî hayatın sıcaklığını canlı tutan bir yöntem geliştirilmelidir. Bunun örnekleri Kur'an içinde bol miktarda bulunmaktadır.

Literatür. Kelâmın konusuna göre tarifi göz önünde bulundurulduğu takdirde İslâm dininin inanç esaslarının yanı sıra Hz. Peygamber'in dinin hükmü diye tebliğ ettiği kesin olarak bilinen her şeyin bu ilmin muhtevasına girdiği ortaya çıkar. Kur'an-ı Kerim'de ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiretle ilgili olmak üzere yer alan birçok âyetten başka geçmiş peygamberlerin tebliğleri, insanlık tarihi boyunca süregelen hak-bâtıl mücadelesi, hatta ibadet ve ahlâkla ilgili ilâhî beyanların dindeki statüsünü konu edinen âyetler genel konuları açısından akaid ve kelâm alanı içinde mütalaa edilir. *Kütüb-i Sitt'e* de mevcut ana konuların (kitab) kırkı aşan bir kısmı akaide dairdir. İslâm telif tarihi boyunca kelâm ilmi içinde mütalaa edilen muhtelif konularda çeşitli eserler kaleme alınmıştır: İsbât-ı vâcib, tevhid, esmâ-i hüsnâ, esmâ ve sıfat, irade ve kader, mucizeler, delâilü'n-nübüvve, eşrât-ı sâat, âhiret, cennet ve cehennem gibi. Burada çeşitli ekollerin kelâmî konuların genelini içeren eserlerine örnek mahiyetinde temas edilmekle yetinilecektir (ayrıca bk. AKAİD).

1. Mu'tezile. Çeşitli tabakat kitaplarında Mu'tezile kelâmcılarına çok sayıda eser nisbet edilmesine rağmen bunların pek azı zamanımıza ulaşmıştır. Günümüze kadar gelen ilk eserler Câhiz'e aittir. Onun kelâm konularını da ihtiva eden çeşitli risâleleri *Resâ'ilü'l-Câhiz* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1399/1979). Câhiz'in *el-'Osmâniyye*'siyle (Kahire 1955) *Taşvîbü 'Alî fî tahkîmî'l-hakemeyn* adlı kitabı (Beyrut 1958) siyasî düşüncesine dairedir. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın kaleme aldığı *el-İntişâr* da (Beyrut 1957) Mu'tezile kelâmına ilişkin diğer bir eserdir. Mu'tezile kelâmını günümüze ulaştıran asıl kitaplar Kâdî Abdülcebbar'a aittir.

KELÂM

Değişik tarihlerde Kahire'de basılan ve aslı yirmi cilt olup on beş kadar cildi yayımlanan *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* bunların başında yer alır. Kendisine nisbet edilen *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse* ile (Kahire 1965) *Teşbîṭü delâ'ili'n-nübüvve* (Tunus 1974) diğer kelâm kitaplarıdır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Mu'tezilî düşüncesi yansıtan *el-Mu'temed* (Beyrut 1983), Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fi'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Beyrut 1979) ve İbnü'l-Murtazâ'nın *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* (Wiesbaden 1961) adlı eserleri bu ekole ait müteahhir kaynaklardır. Ayrıca burada Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Târîḫü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1981), Zühdi Cârullah'ın *el-Mu'tezile* (Beyrut 1990) ve Albert Nasrî Nâdir'in *Felsefetü'l-Mu'tezile'si* de (İskenderiye 1950-1951) sayılabilir.

2. Eş'ariyye. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-İbâne 'an uşûli'd-diâne* (Dimaşk 1411/1990), *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut 1988), İbn Fûrek'in *Mücerredü maḳâlâtî's-şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut 1986), Bâklânî'nin *Temhîdül-evâ'il ve telḫiṣü'd-delâ'il* (Beyrut 1987), Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Uşûlû'd-dîn* (İstanbul 1928), Beyhakî'nin *el-Esmâ' ve's-şifât* (Beyrut 1984) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn* (İskenderiye 1969) adlı eserleri mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcılarının önemli kitaplarıdır. Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut 1983), Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm fi'ilmî'l-kelâm* (London 1934), Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-'âliye* (Beyrut 1987) ve *el-Muḥaṣṣal* (Kahire, ts.), Seyfeddin el-Âmidî'nin *Gâyetü'l-merâm fi'ilmî'l-kelâm* (Kahire 1971) ve *Ebkârü'l-efkâr* (Süleymaniye Ktp., nr. 5452), Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* (Kahire 1339), Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fi'ilmî'l-kelâm* (Kahire 1325), Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id* (İstanbul 1304) ve *Şerhu'l-Maḳâsid* (İstanbul 1305), Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul 1239), Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Aḳudîyye* (İstanbul 1325), Senûsî'nin *'Aḳidetü ehli't-tevhîd* (İstanbul 1310) ve *'Umdetü ehli't-tevfîḳ* (Kahire 1317), Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* (Kahire 1279) adlı kitapları da müteahhirîn devri Eş'ariyye literatüründendir.

3. Mâtürîdiyye. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-'Âlim ve'l-müte'allim ve el-Vaşıyye* (İstanbul 1981) adlı risâleleri bu ekolün öncülüğünü yapan ilk eserler-

dir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i (Beyrut 1970) ve tefsire dair olmakla birlikte kelâm meselelerine fazlaca yer veren *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40) ekolün temel kaynaklarıdır. Daha sonra kaleme alınan Hakîm es-Semerkan-dî'nin *es-Sevâdû'l-a'zam* (İstanbul, ts.), Sadrüslâm el-Pezdevî'nin *Uşûlû'd-dîn* (Kahire 1963) ve Ebû Seleme es-Semerkan-dî'nin *Cümelü uşûli'd-dîn* (İstanbul 1989) adlı kitapları bu ekolün muhtasar eserlerini teşkil eder. Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp yayan asıl kaynak Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşîrâtü'l-edille'sidir* (Dimaşk 1990-1993). Müteahhirîn döneminde, Eş'ariyye ekolü güçlü kelâmcılarca temsil edilmesinin de etkisiyle hâkim kültür durumuna gelince Mâtürîdiyye ekolüne ilişkin yeterli eserler yazılamamakla birlikte onun bir kelâm ekolü olarak devam etmesini sağlayan bazı kitaplar kaleme alınmıştır. Necmeddin en-Nesefî'nin *el-'Akâ'id* (İstanbul 1304), Sirâceddin el-Üşî'nin *el-Emâlî* (İstanbul 1266), Sâbûnî'nin *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn* (Dimaşk 1979) ve *el-Kifâye fi'l-hidâye* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2348), Muhammed b. Eşref es-Semerkan-dî'nin *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* (Küveyt 1985), Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-'Umde* (Malatya 2000), İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* (İstanbul 1979), Hızır Bey'in *el-Ḳaşıdetü'n-nûniyye* (Kahire [?], 1297), Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Kahire 1323), Beyâzîzâde'nin *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (Kahire 1949), Mütercim Ahmed Âsım'ın *Merahu'l-meâlî fi şerhi'l-Emâlî* (İstanbul 1266) ve İbrâhim Hilmi'nin *es-Selâmü'l-aḥkem 'ale's-Sevâdî'l-a'zam* (İstanbul, ts.) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

4. Yeni Devir Kelâm Eserleri. Yeni dönemde akaidin temel konularını ihtiva eden kitaplar yazıldığı gibi Allah'ın varlığına ve inkârcı akımların eleştirisine dair eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında şu çalışmaları zikretmek mümkündür: Abdüllatif Harpûtî, *Tenḳiḫü'l-kelâm fi 'akâ'idü ehli'l-İslâm* (İstanbul 1911); İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul 1339 [1343]); Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (Kahire 1353); Şiblî Nu'mânî, *'İlmü'l-kelâm* (Karaçi 1929); Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm-Yeni Akaid* (İstanbul 1923); Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul 1923); Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor 1989). İnkârcı akımların eleştirisine ve isbât-ı vâcibe dair eserle-

rin bir kısmı da şunlardır: İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İz-mihlâli* (İstanbul 1928); Cemâleddîn-i el-Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* (Kahire 1955); Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ve Fende Maddiyyûnun Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332), *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür* (İstanbul 1327); Mehmet Ali Aynî, *Reybilik Bedbinlik Lâilâhilik Nedir* (İstanbul 1927); Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allâh* (Kahire 1964); Ömer Ferîd Vecdî, *el-İslâm fi 'aşrî'l-İlm* (Kahire 1932), *el-Hadîkatü'l-fikriyye* (Kahire 1901); Ferit Kam, *İlmü Maba'de't-tabîa* (İstanbul 1343); Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı* (Ankara 1979).

Kelâm tarihine ilişkin bazı çalışmalar da şöylece sıralanabilir: Şiblî Nu'mânî, *Târîḫ-i 'İlm-i Kelâm* (Tahran 1332); Ali Asgar Halebî, *Târîḫ-i 'İlm-i Kelâm der İrân ve Cihân-i İslâm* (Tahran 1373); Faysal Bedr Avn, *'İlmü'l-kelâm ve medârisüh* (Kahire 1982); Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *'İlmü'l-kelâm 'alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Kahire 1979); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Fırâḳu'l-kelâmiyye el-İslâmiyye* (Kahire 1986); Abdülmecîd İbn Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye bi-İfrîkiyye ilâ zuḥûri'l-Eş'ariyye* (Tunus 1986); Muhammed Sâlih Muhammed Seyyid, *Aşâletü 'İlmî'l-kelâm* (Kahire 1987); Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye, *Bidâyetü 'İlmî'l-kelâm fi'l-İslâm* (Beyrut 1978); Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı* (Ankara 1983); H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London 1976); Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul 1993); M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yeni-lik Arayışları* (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Ta'rîfât, "Kelâm" md.; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 29-31; *Müsned*, I, 240; II, 456; a.mlf., *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selefiçinde), s. 65-66; Tirmizî, "Kader", 1; Câhiz, *Fî şinâ'ati'l-kelâm* (Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 320-321; IV, 249-250; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 297; a.mlf., *el-Lüma'* (nşr. Hammûde Gurâbe), Kahire 1975, s. 17-31, 61-123; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tür.yer.; Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 71-72; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüddü), s. 201-202; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtiḫü'l-'ulûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 58; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Maḳâlât*, s. 10-23, 30-79; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 362-364; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 184-186; Gazzâlî, *el-Münḳız mine'd-dalâl*, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübü'l-hadîse), s. 96-102; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî), s. 3-9; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfteri*, s. 104-108, 116, 334-

359; İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille*, Beyrut 1402/1982, s. 49-59; İbnü'l-Cevzi, *Me-nâkıb'ül-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Âdil Nü-veyhiz), Beyrut 1977, s. 156; Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 90-98; XVII, 195-218; İbn Keşir, *Tefsîr'ül-Kur'ân*, Beyrut 1969, I, 440; Ta-kıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-âkl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 38-41, 80; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'il-mi'l-kelâm*, İstanbul 1279, s. 11, 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1304, s. 5-7; İbn Hal-dûn, *Mukaddime*, III, 1069-1083; Taşköprizâ-de, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 150-167, 597-598; Sef-fârînî, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 5-12; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-59; Mustafa Abdürrâzık, *Tem-hîd li-târihi'l-felsefi'l-İslâmiyye*, Kahire 1363/1944, s. 258-283; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Ri-câlû'l-fikr ve'd-da've fi'l-İslâm*, Dimaşk 1385/1965, I, 150-174, 261-277; Ömer Ferruh, *el-Fik-rû'l-'Arabî*, Beyrut 1966, s. 87-104, 134-152; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî), I, 327-345, 380-381; III, 1-15, 69-73, 90-141, 208-246, 267-268, 330-346; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 5; Faysal Bedir Avn, *'İlmü'l-kelâm ve medârisüh*, Kahire 1982, s. 38-52; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Te-fekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 45-53; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-'akâ'id'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 143; a.mlf., *Dirâsât fi'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, Beyrut 1991, s. 181-182; Ali Abdülfettâh el-Mağri-bî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye el-İslâmiyye*, Kahire 1986, tür. yer.; M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fik-ri'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 241-267, 305-348; Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tari-hi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 3-5, 163, 249-281; İnâyetullah İblâğ, *el-İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe el-mütekellim*, Kahire 1987, s. 72-86; M. Taki el-Müderrişî, *el-'İrfânü'l-İslâmî*, Beyrut 1988, s. 16-59; Hasan Hanefî, *Mi-ne'l-'akide ile's-sevre*, Beyrut 1409/1988, I, 64-87, 125-130; M. Rizâ el-Ca'ferî, "el-Kelâm 'in-de'l-İmâmîyye", *Türâşünâ*, Kum 1413, s. 146-183, 231-239; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Gi-riş*, İstanbul 1993, s. 19-40, 47-62; Hâlid Abdur-rahman el-Ak, *el-Uşûlü'l-fikriyye li-menâhici's-Selefiyye 'inde Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1995, s. 120-124; M. Sait Özervarlı, *Ke-lâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 11-12, 17-35, 53-145; M. Muhammed Haseneyn, "Nazarât nakdiyye fi 'ilmi'l-kelâm", *Havliyye Külliyyeti's-şerî'a ve'd-dirâsât'l-İslâmiyye*, sy. 10, Devha 1413/1992, s. 218-230.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KELÂNTER

(كلانتر)

Bir bölgenin veya bir şehrin temsilcisi, önde geleni anlamında özellikle İran sahasında kullanılan unvan.

Farsça "büyük" mânasında kelândan gelir. Türkçe'ye **kelânter** biçiminde geç-miş ve daha sonra **kalantor** şeklini almış-tır. Osmanlı devlet ve toplumu ile doğru-

dan bağlantısı olmamakla birlikte bugün-kü Türkçe'de kalantor söylenişle güçlü, mevki sahibi, paralı kişileri ifade eder bir anlam kazanmıştır. Bu sıfatın Azerbaycan ve Doğu Anadolu yoluyla halk diline yer-leştiği, İran'daki Safevî, Karakoyunlu, Ak-koyunlu dönemlerinden kalan bir deyiş ol-duğu anlaşılmaktadır. Uzun Hasan'ın 874 (1469-70) tarihli Horasan ve Mâverâün-nehir'e yazılan fermanında "kelânterân" bölgenin yetkilileri olan zümrelerin elkâbı şeklinde geçer. Karakoyunlular'da da bu yetkiliyle ilgili kayıtlara rastlanır. Cihan Şah'ın Ramazan 857 (Eylül 1453) tarihli fermanında "kelânterân ve kedhüdâyân ve reâyâ-i mevzi-i Culah ..." ifadesi bulu-nur.

A. Katharina Swynford Lambton'a göre XV. yüzyıldan beri İran'da kelânter şehrin önde geleni, bir lonca temsilcisi (kethüdâ) veya kırsal kesimde bir kabilenin başı ola-rak sivil hiyerarşide yer alır; devlet bürok-rasisinin üyesi olmaktan çok muhatabıdır. Bununla birlikte Heribert Busse'nin yayımladığı belgelerden ve Jeas Baptiste Tavernier gibi seyyahların notlarından daha başka mânalara geldiği de anlaşılır. Lambton, kelânterin Selçuklular'daki reis gibi bir bölgenin temsilcisi kabul edildiğini belirtir, ancak görevinin bundan daha fazla olduğunu, özellikle vergi konulması ve toplanmasında önemli rolü bulundu-ğunu yazar. Askerî ve merkezîyetçi karak-teri ön planda gelen Selçuklu ve Osmanlı idaresinde buna benzer görevlerin işlev-lerinin ağırlıklı olması mümkün değildir. Safevîler devrinde kelânterin şah tarafın-dan tayin edilmesi bu açıdan dikkat çeki-cidir. Bilhassa bu memuriyetin Safevîler'-de ulaştığı mevki Osmanlı ve Selçuklu devletlerinde görülmez. Kelânter vergi toplar, tahsildarlar tayin eder, lonca reis-leri ve bölge temsilcilerini gereğinde bir araya getirirdi. Vergilerin arasında "rû-sûm-ı kelânteri"nin varlığı loncalar üze-rindeki bu kontrolüne işaret eder. Kelân-ter, loncalar ve bir bölge halkı arasındaki anlaşmazlıklarda da uzlaştırıcı rol oynar. Fakat bu bir yargı görevi değildi. Eyalet-lerde malî, idarî ve murakabe görevleri bulunan kelânterin tayininde halkın ve yetkili otoritelerin etkisi olduğu görül-mektedir. Kelânterin göreve gelmesi hu-kuk usulü bakımından bir seçime dayan-maz; ancak mahallin ileri gelenlerinin iş-tişare ve kanaatine başvurulduğu ve ka-bul gören birinin bu göreve tayin edildiği anlaşılır. Esasen halkın arzu ve şikâyetle-rini devlet temsilcilerine, devletin emir-lerini de halka bildirmek ve halkı ikna et-

mekle görevli bir aracı durumundadır. XIX. yüzyılda kelânterlik İran idaresi mer-kezileştikçe önemini kaybetmiştir. Kelân-terlik gibi mahallî temsil niteliği yüksek bir memuriyet, meselâ XVII. yüzyılda İsfah-an yanındaki Culfa şehrinde bir Ermeni tarafından ifa ediliyordu. 1663-1664'teki seyahati sırasında Culfa'ya uğrayan Jean Baptiste Tavernier kelânterden Ermeni-ler nezdindeki yönetici diye söz eder ve onların görevinin gelen giden önemli ki-şileri misafir etmek olduğunu yazar (*Les six voyages*, II, 190-191). Kelânterliğin, Osmanlılar'da bilhassa XVIII. yüzyılda tem-mayüz eden bir mahallî temsilcilik denile-bilecek âyanlıkla benzer işlevleri varsa da daha güçlü ve oturmuş bir kurum oldu-ğundan paralellik kurulması pek müm-kün değildir. Bu kelime günümüzde İran'-da bir mahallin belediye reisi, nahiye mü-dürü ve vali gibi ileri gelen kimseler için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

J. B. Tavernier, *Les six voyages de Turquie et de Perse* (ed. S. Yerasimos), Paris 1981, II, 190-191; J. Malcolm, *History of Persia*, London 1829, II, 324-325; Du Mans, *Etat de la Perse en 1660*, Paris 1890, s. 36; H. Busse, *Untersuchun-gen zum islamischen Kanzleiwesen*, Kairo 1959, s. 149; A. K. S. Lambton, "The Office of Kalantar under the Safawids and Afshars", *Mélanges Massé*, Tahrân 1963, s. 206-218; a.mlf., "Kalantar", *EI* (İng.), IV, 474-476; Cl. Huart, "Kelânter", *IA*, VI, 545.



DİA

KELB (Benî Kelb)

(بنو كلب)

Kahtâniler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Kelb b. Vebere b. Tağ-lib b. Hulvân b. İmrân b. Halef b. Hâfi b. Kudâa vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır. Aslen Yemen menşeli olan Kelbililer Suriye böl-gesinde Dûmetülcendel, Tedmür, Sava ve Semâve civarında oturuyorlardı. Kabile-nin başlıca kolları Benî Adî, Benî Zühayr, Benî Uleyym, Benî Cenâb b. Hubel, Benî Abdullah ve Benî Ureyne'dir. Câhiliye dö-neminde Kelbililer de Kudâalılar gibi Dû-metülcendel'de bulunan Ved adındaki pu-ta tapıyorlardı. Bu devirde Kelbililer'den kahramanlığı ile tanınan Zühayr b. Ce-nâb, Gatafânîlâr'ın Mekke'deki Kâbe gibi bir mâbed yaptıklarını duymuş ve onlar-la savaşır mâbedlerini yıkmıştır. Kelbililer, Câhiliye döneminde de İslâm'ın gelmesin-den sonra da Dûmetülcendel'de rebûilev-vel ayında panayır kuruyorlardı ve bu pa-