

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

# İSLAMIN İLK DÖNEMLERİNDE HÜR İRADE ve KADER

W. Montgomery Watt

Çeviren  
Arif Aytekin

 **BEREKET®**  
Yayınları

# İSLAMIN İLK DÖNEMLERİNDE HÜR İRADE ve KADER

W. Montgomery Watt

Çeviren  
Arif Aytekin

 **BEREKET**  
Yayınları

İstanbul - 2011

**Tercüme**  
**Arif AYTEKİN**

**ISBN**  
**978-605-4376-03-2**

**Grafik Tasarım**  
**Ayşe ERGÜL**

**Baskı**  
**Seçil Ofset**  
**Yüzyıl Mah. Matbaacılar Sit.**  
**4. Cad. No: 77 Bağcılar - İstanbul**  
**Tel: 0.212 629 06 15**  
**[www.secilofset.com](http://www.secilofset.com)**

## İÇİNDEKİLER

|              |   |
|--------------|---|
| Takdim ..... | 5 |
| Önsöz .....  | 7 |
| Giriş .....  | 9 |

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| 1. Gaye ve Saha .....               | 9  |
| 2. Kaynaklar .....                  | 11 |
| a) Mezhep kitapları .....           | 11 |
| b) el-Eş'ari'ye ait kaynaklar ..... | 14 |
| c) Hanefiye'ye ait kaynaklar .....  | 15 |

### II. İSLÂM'DAKİ KARŞIT EĞİLİMLER

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 1. Kur'an .....                               | 23 |
| 2. Hadisler .....                             | 29 |
| 3. Kur'an ve Hadisler arasındaki müşkil ..... | 32 |

### III. KADER DOKTRİNİNİN BAŞLANGICI

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| 1. HARİCİLER .....                     | 48 |
| a) Meymun ve Şuayb .....               | 48 |
| b) Harici Düşüncesinin Gelişmesi ..... | 51 |
| c) Havaricin diğer fırkaları .....     | 56 |
| d) Tarihler .....                      | 57 |
| 2. GAYLAN ve MÜRCİE .....              | 58 |
| 3. KADERİYE .....                      | 67 |
| a) Kaderiye isminin kullanımı .....    | 68 |
| b) İlk müelliflerin delili .....       | 70 |
| c) Ma'bed el-Cuheni .....              | 74 |
| Notlar: A) el-Hasan el-Basri .....     | 75 |
| B) Kader ve İsbat .....                | 76 |
| C) Sekkakiye vs. ....                  | 77 |

### IV. MUTEZİLE

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| 1. Tarihi konumları .....                 | 84  |
| 2. Mutezilenin rasyonalizmi .....         | 88  |
| 3. Ebu'l-Huzeyl ve yakın talebeleri ..... | 93  |
| 4. Bısr b. el-Mut'emir .....              | 98  |
| 5. Son Bağdat Ekolü .....                 | 101 |

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| a) Câfer b. Harb .....            | 102 |
| b) el-İskafi .....                | 104 |
| c) el-Ka'bi .....                 | 107 |
| 6. Son. Basra Ekolü .....         | 109 |
| a) Abbad .....                    | 109 |
| b) el-Cübbai .....                | 111 |
| c) Cübbai'ye karşı zafer .....    | 115 |
| Not: A. Atomistik eğilimler ..... | 116 |

## V. İLAHÎ KADER TARAFTARLARI

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| 1. Umumi mütalalar .....              | 125 |
| 2. Ebu Hanife ve Fıkh-ı Ekber I. .... | 127 |
| 3. Cehmiye ve Cebr Doktrini .....     | 129 |
| a) Cebriye ve Mücbire .....           | 129 |
| b) Cehmiye .....                      | 133 |

## 4. DIRAR ve EHLU'L-ISBAT

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| a) Dırar .....                              | 139 |
| b) en-Neccar .....                          | 141 |
| c) Burgus .....                             | 146 |
| d) Ehlü'l-İsbatın tanıtılması .....         | 148 |
| e) Ehlü'l-İsbatın görünüşü (değeri ?) ..... | 150 |
| 5. Hişam b. el-Hakem .....                  | 153 |
| 6. Ebu Hanife'nin Vasiyesi .....            | 156 |
| 7. Huşeyş .....                             | 161 |
| 8. el-Harraz .....                          | 164 |
| 9. Son mütala .....                         | 168 |
| Not: A. Muhammed b. Harb es-Sayrafi .....   | 168 |

## VI. el-EŞARÎ ve KRİTİKLERİ

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| 1. el-Eşari'nin ihtidasi .....                         | 179 |
| 2. el-Eşari'nin düşüncesinde Allah'ın Hakimiyeti ..... | 185 |
| 3. el-Eşari'nin başarısı .....                         | 192 |
| 4. Hanefi'ye tarafından el-Eşari'nin .....             | 196 |
| a) et-Tahavi .....                                     | 197 |
| b) Fıkh-ı Ekber .....                                  | 199 |
| c) Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber .....                         | 201 |
| Not: İbane şerhi, S. 66. ....                          | 209 |

## VII. SONUÇ

|                     |     |
|---------------------|-----|
| Bibliyografya ..... | 229 |
|---------------------|-----|

## TAKDİM

Bir Batı'lı olarak W. Montgomery Watt, İslâm dinine ve İslâm toplumuna ait çok özel bir konuda yapmış olduğu bu önemli çalışma ile kendisinden sonra gelecek olan araştırmacılara, sahasında ciddi katkılarda bulunmuştur.

Hürriyetçi ve ferdiyetçi değerler kadar toplumcu değerlere verdiği önemle insan hayatında bir denge kuran İslam'ın inanç esasları, bu dengeyi hiç kuşkusuz en başarılı bir şekilde hür irade ve kader konusunda da takdim etmiştir.

Söz konusu dengenin farkında olan Watt, Batı'nın akılcı tenkit üslubundan da kurtulabilmiş değildir. İslamî ölçüler açısından bakıldığında, Vahiy geleneğinden ve vahiy kültüründen hayli uzak olduğunu söyleyebileceğimiz yazar, sadece vahy-i gayr-i metlûv olan Hadislerin değil, Kur'an'ın bile vahye dayandığını düşünmeksizin bu iki kaynağa zaman zaman birer beşerî kaynak olarak bakar. Muhtemelen bu yüzden de hür irade ve özellikle de kader konusunda, Kadim Arapların teistik veya ateistik anlamdaki kader anlayışlarının Kur'an ve Hadislerdeki etkisine veya çeşnisine işaretlerde bulunur. (Bkz.s.30, 31, 32, 35, 37, 39, 40, 42, 54, 120, 159, 176, 185, 205, 210, 212)

İslamî kaynaklara vukufunu oldukça yeterli ve ancak telif esnasındaki yorumlarını cüretkâr bulduğum müellifin, İslâm'ı bir bütün olarak ele alamadığı noktalarda bir takım hatalara düşmüş olduğunu belirtmek isterim.

Kur'an ve Hadisler arasındaki tezattan bahsetmesi, ferdi hürriyet ile kader veya cebir kavramlarını öne çıkartmış görünen bazı ayet ve hadisleri İslam'ın bütünü açısından aynı düzlem üzerinde mütalaa edemeyişi örnek

olarak gösterilebilir. Müellif, benzer yanlış tutumunu; bizim, Ehl-i sünnet inanç esaslarında, özellikle “kader ve insan filleri” konusunda denge kavramını çok iyi yansıttığını söyleyebildiğimiz Tahâvî’yi, koyu bir fatalist olarak göstermek suretiyle sürdürmüştür.

Müellifin bu ve buna benzer konularda özellikle de Müşkilü'l-Hadis konusunda en azından bu eseri kaleme aldığı dönemde yeterli bilgi ve düşünce ufkuна sahip olmadığı söylenebilir.

Bütün bunlara rağmen bir Hıristiyan olarak müellifin elinden geldiğince tarafsız görünmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Bu kıymetli çalışmanın, konuya ait kaynaklara kavuşmamız açısından ve daha çok bir tespit çalışması olarak da kronolojik ve sistematik açıdan İslam düşüncesinin gelişmesini takip hususunda okuyucuya, özellikle bu sahada araştırma yapacak olanlara çok şeyler verebileceğine inanmaktayım. Bu kanaatle tercümesine karar verdiğim eserin kullandığı dilin çok özel ve ağır olduğunu söylemek istiyorum. Meslekî yabancı dil kazanma açısından da istifade ettiğim eserin tercümesinde zorlandığım açıktır. Müellifin cümleleri uzun ve konu ile ilgili yorumları, çoğu kez tespitleri ile birlikte verdiği için eserin tercüme zorluğu biraz daha artmış sayılır. Her şeye rağmen yazarın cümlelerini elimden geldiği kadar hiç bozmadan vermeye çalıştım.

Tercümedeki muhtemel yanlışlar ve başarısızlıklara rağmen, bu eserin belli bir değer arzettiğini içtenlikle ifade ederek, tercümenin bu haliyle Türkçede Kelâm ve kader literatürüne çok şeyler kazandıracağına inanmaktayım.

Arif AYTEKİN  
İstanbul-1996

## ÖNSÖZ

Aslında bu eser, 1943 yılının sonbaharında tamamlandı ve 1944'de Edinburgh Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edildi. Geçen yıllar zarfında birtakım ihmalleri tespit etmiş bulunmaktayım. Mesela, el-Hasan el-Basri'ye ve İbn Kuteybe'nin Kaderiye listesine dâhil edilmiş olan şahıslara -ki bunlar hakkındaki faydalı bilgiler muhtemelen ricâl kitaplarından sabırla çıkartılabilirdi- daha çok önem verilmeliydi. Müslüman kelâmcılar tarafından kaza ve kader arasında ortaya konan farklılıklar, Kur'an ve Hadislerin ortaya koyduğu farklılıklarla mukayese edilebilirdi. (krş., A. de Vieger, Kitabu'I-Kader, Leiden 1902, 26-34 vs.); ayrıca el-Taberi'nin tefsirine tedbirli ve mantıklı bir şekilde dalmak, hiç kuşkusuz karşılıksız kalmış olmazdı. Bu eksikliklerin farkına varılmış olmasına rağmen, eserimin ilk yazıldığı gibi yayınlanmasına müsaade etmeye karar verdim. Daha fazla materyal toplanmasının, benim müzakere etmiş olduğum esas hususlarla ilgili olarak önemli herhangi bir tadilat yapmaya sevkedeceği pek muhtemel görünmüyor.

Burada, yapmış olduğu çok büyük ve sınırsız yardımlarından dolayı muhterem Dr. Richard Bell'e içten teşekkür etmek ve Edinburgh Üniversitesi ile London School of Oriental and African Studies kütüphanelerinden gördüğüm yardımı şükranla anmak isterim.

W. M. W.

Edinburgh, Easter, 1948



# GİRİŞ

## Gaye ve Saha

Bu çalışmanın gayesi, ilk üç asırlık müddeti içinde İslâm'ın Kader ve Hür İrade meseleleri üzerindeki düşünce seyrini anlatmak; insanların kalplerinde ve zihinlerinde yer etmiş önemli prensipleri ve bunların Allah'a dair köklü ve yoğun bir idrakten istihrac tarzını açıklığa kavuşturmak.

Bu gayenin temini için kendimizi mümkün olduğu kadar 19. ve 20. asır Batı düşüncesinin ön bilgi ve yargılarından kurtarmamız gerekmektedir. Mesela, Mutezile ile bizim Liberal düşünürler dediğimiz kimseler arasında muayyen benzerlikler vardır. Fakat Horten'in yaptığı gibi bu iki grubu bir tutmak ve Mutezile için "İslamın Liberal Kelamcıları" demek açık bir yanılığ olur.

Bu çalışmanın kendine has başlığı bile İngiliz okuyucusuna, müzakerelerin yapıldığı alanı anlatmak için hayli tatminkâr olmasına rağmen, bir dereceye kadar da hatalıdır. Hür İrade kavramı, tam anlamıyla Müslüman düşüncesinde asla mevcut değildir. Bilakis bu kavram, insanın fiili için gerekli olan kısmen farklı kudret kavramı ve hadiselerin meydana gelişini tayin etme kavramıyla yer değiştirmiştir. Kader kavramı mevcutsa da tahmin edildiği kadar sık geçmez. Müslüman, Allah'ın geçmişte yapmış olduğu şeyden ziyade şu anda ne yapmakta olduğu hususuna daha çok ilgi duymaktadır. Kader ve Hür İrade hakkındaki tartışmalar böylece, hadiselerin hâlihazırdaki cereyanını tayin etmede Allah ile kulun ayrı ayrı paylarının varoluşuna dair bir münakaşa halini alır. Zamanı gelince bunun, hür iradenin ve ilmî determinizmin modern müzakeresinden hayli uzaklaştırıldığı da görülmüş olacaktır.

O yüzden, bütün bunların üzerinde, bu konuya yaklaşımında da yeni ve açık bir fikir gereklidir. Tam bir tarafsızlık mümkün olmadığına göre, benim yapabileceğim en güzel şey kabul ettiğim pozisyonu bizzat açıklamaktır.

Öyleyse bana göre bu Hür İrade ve Kader meselesi yahut beşerî ve İlahî kudret arasındaki ilişki meselesi, zıt fakat birbirini tamamlayan iki hakikattir. Bu hakikat, insanın mevcut entelektüel gelişim düzeyi açısından birbirleriyle tam olarak uzlaştırılamazlarsa da bir ve beraber ele alınmak zorundadır. Standart bir Amerikan teoloğunun şu sözleri buna örnek olarak verilebilir:

“Kitab-ı Mukaddes bizden önce iki büyük zıt gerçeği kabul eder. Birincisi, Allah’ın mutlak hâkimiyeti (krş. Rom. 9, s. 20) ikincisi de insanın sorumluluğu. Bizim aklınız bunları telif edemez. Mademki bunları şu ana kadar hiç telif edememiştiz o halde bize düşen amel-i salih ve kuvvetli ahlakî yaşantıdır.<sup>2</sup>

Çeşitli sentezlere teşebbüs edilmiştir, fakat bunlar daima cüzî olup kalıcı bir şey isbat edememiş durumdadır. İslam -yahut insan buna daha çok Doğu diyebilir- ilahî hâkimiyetin önemini korumuştur. Halbu ki Batı’da, özellikle yakın dönemlerde, insan iradesine daha çok önem atfedilmiştir. Her iki taraf da ayrı istikamette olmasına rağmen doğru yoldan sapmıştır. Batı’nın, Doğuda açıkça idrak edilmiş olan gerçeğin ortaya çıkışı ve görünümü ile ilgili olarak öğrenmesi muhtemel bazı şeyler vardır.

Bu çalışmanın kesin sahası çeşitli şekillerde sınırlandırılır. Bu saha, esas itibariyle batıl görüş sahiplerinin görüşüne katılan kelamcılara hasredilir. Yani hicri 80-330 yılları arasında inkişaf eden kelamcılara tahsis olunmaktadır. Fakat ben, belli bir kişiye ya da kullanılabılır birçok materyalin bulunduğu o döneme atfedilen görüşleri de bu döneme dâhil ettim.

İçine giremediğim husus, sırf ayrı bir değere sahip olmaları nedeniyle Kur’an ve Hadisin münakaşasıdır. Bu sahada elde edilebilecek oldukça ilginç ve değerli çok şey

mevcuttur, fakat layık-ı vechile yapılacak bir müzakere ciltler gerektirir ve muhtemelen bu konuya da çok az katkıda bulunmuş olur. Kur'an'ın, son pasajlarında fazla deterministik olduğu isbat edilmiş olsa bile bu, benim münakaşama geniş çapta tesir etmiş olmayacaktı. Hatta ricale dair bilgilerin materyalinden ve Hadislerin isnadından hareketle ikinci ve üçüncü asır muhaddisierinden herbirinin tam eğilimini ortaya koyup Ehl-i Sünnet içindeki çeşitli silsileyi ayırdedebilmek bile, muhtemelen Kader ve hür irade hakkındaki bilgimize çok az şey ilave etmiş olurduk. Bunun için ben II. bölümde, Kur'anı ve Hadisleri kısaca bir bütün olarak mütaala ettim ve bunları esas itibariyle İslam'daki iki büyük zıt eğilimin varlığına delil olarak kullandım.

Yine, Müslüman ilahiyatçılar tarafından ortaya konan doktrinlerin dış kaynaklarını araştırmaya teşebbüs etmedim. Dış tesirler kesinlikle mevcuttu, fakat bunlar asla yegane sebep değildi. Bunlar daha çok İslam'ın ortaya koyduğu düşünce hareketleri idi. En önemli olanı da bu tesirlerin karakteri değil, bilakis bunlara verilen cevap olarak ortaya konan şeylerin keyfiyetidir. Demekki bu çalışmada ilgi duyulan ana konu, hususiyle İslamî mihverdir. Bu araştırma, insana şaşkınlık verecek kadar çok çeşitli olaylar arasında ve bunların gerisinde, İslam'ın özü denebilecek, anlaşılması zor olan bir gerçek uğruna yapılmıştır.

## 2. KAYNAKLAR

### (a) Mezheplerle İlgili Kitaplar

Bunlar, bu çalışmanın esasını oluşturan 3. 4. ve 5. bölümlere ait ana kaynakları teşkil ederler. Bu eserler, erken dönem İslam teolojisi hakkında çizdikleri genel görünüm itibariyle birbirlerine oldukça benzerlerse de hususî meselelerde çeşitli meziyetlere sahiptirler. Şüphesiz ki, el-

Eş'ari'nin Makalatü'l-İslamiyyin'i bu eserlerin en dolgunu olduğu gibi bunların en doğrusudur da. Onun ifadesinde, gerçekten, bazı kere tamamen yanıltıcı boşluklar da vardır.<sup>3</sup> Maamafih, tanıtmış olduğu görüşleri kendine göre genel olarak ve tam bir tarafsızlıkla tesbit etmiş görünür. Fakat kaynakları içinde yer almış olan her eğilim çoğu kez tekrar edilir. Eb'ul-Huzeylin, Hişam b. el-Hakem'e ait teşbih görüşünü temsil etmesi ile ilgili tekrarı gibi.<sup>4</sup>

Makalat'ı, baştan sona kadar eserime esas edindim ve diğerlerini sadece tamamlayıcı olarak aldım. Yeri gelmişken Makalat'ta geçen "filan" ile "falan"ın ashabı sözleri arasındaki farkı ihmal ettiğimi söylemeliyim. Çünkü el-Eş'arî bir görüşü bizzat hem bir adama hem de onun ashabına nispet eder.<sup>5</sup>

eş-Şehristani'nin Kitabül-Milel ve'n-Nihal'i, bir çok hususça mükemmeldir. Onun mantıklı mütalası, anlatmış olduğu sistemlerin yapısını ve derûni fikir silsilelerini anlamada, kendisine yardım etmiştir ve o bize, el-Eş'ari'nin dağınık teferruatını bir araya getirme imkanını verir. Maamafih pek küçük fırkalar olması halinde, bunları sınıflandırmayı hararetle tercih eder ve kendisini ilgilendiren meseleleri göz önüne alarak sınıflara ayırdığı mezhep dallarını bir tarafa yahut ta başka bir silsileye tahsis eder. Şuaybiye'yi anlatmasını bu açıdan mukayese ediniz:

Şuaybiye, Meymun ile birlikte Acaride grubuna dahil olan Şuayb ibn Muhammed'in yolundan gidenlerdir, fakat daha sonra Meymun kader doktrinini ileri sürünce ondan ayrılmıştır. Şuayb, Allah'ın, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve insanların ise kudret ve iradesine göre bu fiillerin müktesibi (acquirer) olduğunu beyan etmiştir. İnsan, fiillerindeki iyilikten ve kötülükten sorumludur ve yaptığı iyilik ve kötülüklere göre mükâfat ve ceza görür. Varolan her şey ancak Allah'ın iradesiyledir. O, Havari-cin imamet ve vaid hakkındaki sapıklığını ve Acaride'nin, çocukların yargılanması, evde oturup harbe çıkmayanların muahazası ve Velayet ehli ile Berat ehlinin sapık ol-

duklarını kabul eder.<sup>6</sup>

Bunda, Makalat'ta geçen Şuayb ve Meymun'un kıssasından çıkartılamamış bulunan çok az şey vardır.<sup>7</sup> Fakat gerçek şu ki, münakaşanın, üzerinde dönüp dolandığı "İnşallah" sözü ihmal edilmiş olup bunun yerine daha sonraki münakaşalara ait (beylik) basmakalıp terimler mevcuttur. Mesela, V. bölümde görüleceği gibi "Müktesib," Şuayb'den sonra aşağı yukarı yüz yıl boyunca görülmeyen bir kavramı ifade eder.

el-Bağdadî'nin el-Fark beyne'l-Fırak'ı, birçok hususlarda Milel'e benzer, fakat müellif, eş-Şehristanî gibi aynı filozofvari görüşe sahip değil ve daha az objektiftir. Bununla beraber bunlardan birinde yahut her ikisinde de önemli ayrıntılar bulunmaktadır. Dr. A.S. Halkin tarafından Moslem Schisms Sects Part II. başlığı altında motamot tercümesi yapılan ikinci yarı, ilmî bir çalışma örneğidir ve birçok değerli kaynaklara sahiptir. Malatî'nin pek yakında basılan Tenbih'i, Ebu Asım Hüseyî b. Asram tarafından mezhepler üzerine yazılan kitabın çoğunu ihtiva eder. Bunun öneminin büyüklüğü, Makalat'tan yarım ila bir asır önce olmasından ve basılmış diğer herhangi bir kaynakta bulunmayan ayrıntıları ihtiva etmesindendir. Tavsifi kısım gerçekten oldukça kısadır, çünkü eserin büyük bölümü, Hanbelî prensipleri üzerine yapılan reddiyelerden ve izah edilen görüşlerden ibarettir. Tenbih de aynı değerde olan diğer kaynaklardan, mezheplerin bazı tanımlamalarını ihtiva eder, çünkü bu kaynaklar Mutezilî olmayan bir gelecekte etkilenmiş görünür.

Gerçekte İbn'ul-Murtaza'nın (ö. 840/1437) Kitabul-Münve ve'l-Emel adlı eserinden bir bölüm olan ve umumiyetle Münve diye bilinen Mutezile hakkındaki kitap, oldukça değerlidir. İbn Murtaza'nın bu kitabı Sir Thomas Arnold tarafından el-Mutezile adı altında yayınlanmıştır. Bu eser, ilahiyata ve felsefeye ait doktrinler hakkında pratik hiçbir şeye haiz değil, fakat bir kısmı başka hiçbir yerde bulunmayan olay ve tercüme-i hal ile doludur. Bu husus

esas itibariyle, hiç kuşkusuz, dördüncü bölümü ilgilendirir.

el-Hayyat'ın Kitabu'l-İntisar'ı akideye aykırı olarak yazılmış değil, bilakis Mutezile'den ayrılan İbnu'r-Ravendî'nin iddialarına bir cevap olarak mezhep kitaplarında işlenen münakaşalardan bir bölümdür.

Böylece bu kitap üçüncü asrın ilahiyatla ilgili münakaşaların bazı safhaları hakkında yegâne bilgi kaynağıdır. Dr. Nyberg'in (Arapça) girişi ve notları da faydalıdır.

Arasıra müracaat edilecek olan bu türden diğer bazı kitaplar bibliyografyada bulunacaktır.

#### **(b) El-Eşari'ye ait Kaynaklar**

el-Eşari'nin kader hakkındaki görüşleriyle ilgili esas kaynaklar, Makalat ve İbane'deki akidelerdir.<sup>8</sup> Bu sonuncu eserin tam adı el-İbane an Usûlî'd-Diyane'dir. (bu kitaplardaki) akideler birbirlerine oldukça benzer. Bunlar, sırasıyla Ehlu'l-Hadis ve's-Sünne ve "Ehlu'l-Hak ve's-sünnet"e ait itikatlar olarak tanıtılır. Fakat bu, tahminen el-Eşari'nin mensup olduğu gruba verilen ad olmasından dolayı, bunlardaki fikirlerin bizzat Eşari'ye ait olması hususunda şüpheye hiçbir sebep yoktur. (Maamafih, bunlar ona ait inançların tamamı değildir, çünkü Allah'ın sıfatlarına dair hiçbir şey yoktur;) İbane, önemi ileri derecede güçlülükle takdir edilebilen ve nazarımızda bizim, el-Eşari'nin pozisyonuna dair derinleşen takdirimiz olarak yükselecek bir kitaptır. Altıncı bölümde bunun hakkında çok şey söylenecektir. Dr. Walter C. Klein tarafından yapılan tercüme oldukça faydalıdır, fakat prof. W. Thomson'un The Muslim World<sup>9</sup> mecmuasında işaret ettiği gibi, ufak tefek bazı hatalar var olup çoğu kere metne başvurmak da kaçınılmazdır.

el-Eşari'nin Kitabı'l-Luma'sından J. Hell<sup>10</sup> tarafından tercüme edilen kısım, bu çalışma ile ilgili olan mevzular-dan bazısını ele alır, fakat burada İbane'den esaslı ayrı-lıklar görülmez ve metin halihazırda elde mevcut olmadığı için bundan çok az faydalandım.

el-Bağdadi, el-Eşari'nin görüşlerine dair, kendi za-manının Ehl-i sünnet mensuplarınıninkinden ayrı olarak sadece çok cüzî referanslara sahiptir. Eş-Şehristani'nin el-Eşariye hakkında, üstad ile muakkipleri arasındaki gö-rüşleri ayıran ve daha sağlam görünen bir bölümü vardır; fakat kader hususunda el-Eşari'nin kendi görüşü hakkın-da pratik olarak bize hiçbir şey söylemez.

### (c) Hanefilere ait Kaynaklar

Bizce bilinmeyen bazı sebeplerden dolayı - bu da coğrafi dağılım ile ilgili olabilir yahut da eş-Şafii'nin ta-raftarlarının rekabeti ile ilgili olabilir - Ebu Hanife'nin ta-raftarları mezhepler hakkında yazılan kitaplar tarafından çoğu kez tamamen boykot edilmişler ve bundan dolayı biz diğer kaynaklara dönmek zorundayız. Bereket versin ki, ilk Hanefî vesaikinin birçoğu muhafaza edilmiş ve şu an kolayca temin edilebilmektedir. Önemli üç akide Wen-sinck tarafından The muslim Creed'de tercüme edilmiş ve üzerine şerh yapılmış durumdadır ve benim, onun söy-lediklerine bu akidelerin, bütün Ehl-i sünnet görüşlerini değil de sadece bir kesimin görüşlerini temsil eden hu-susiyle Hanefî eserleri olduğuna dikkat çekmekten başka ilave edeceğim çok az şey vardır.

(1) Bunların ilki, *Fıkıh-ı Ekber I*, diğer yerlerde, el-Maturidi'ye nisbet edilen Şerhu'l-Fıkıh-ı-Ekber'de, (mü-zakeresi aşağıda yapılmıştı) bulunur. Wensinck, bu aki-denin, Ebu Hanife tarafından kompoze edilmemiş olsa bile, imamın bizzat sahih sözlerinden çıkartılmış olmasının ispat edildiğini müdellel bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>11</sup> Bu akide, bir bütün olarak; Ebu Hanife'nin, Mürcienin

daha çok mutedil gruplarına dâhil olduğu şekilde güvenilir çeşitli kaynaklarda gelen rivayetlere uyan bir Mürcîî renk ihtiva eder.<sup>12</sup> Wensinck'in, Musa ve İsa<sup>13</sup> hakkındaki maddenin ehemmiyeti ile ilgili Gassaniye tesiri hususundaki şüpheleri Gassan'ın, Ebu Hanife'nin talebelerinden olduğu<sup>14</sup> ortaya çıkarılınca, daha az ikna edici olmaz. Şöyle ki, onun görüşlerini imam reddetmiş olabilir. Yedinci madde de, Ebu Hanife ile yakından arkadaşlık etmiş olan Ashabu'r-Reyin karakteristik bir inancını ifade eder. Böylece Fıkh-ı Ekber I, Ebu Hanife ve onun bazı yakın talebelerine ait temel inançların tam bir yekunu olarak rahatlıkla kabul edilebilir ve 150'lerde yazılmış olduğu söylenebilir.

(2) *Vasiyyetu Ebi Hanife*,<sup>15</sup> Molla Hüseyin b. İskender tarafından yapılan bir şerhle birlikte hicri 1321'de Haydarabad'da basılmıştır. Aynı ciltte Şerh'ul-Fıkhil'l-Ekber ve el-Eşari'nin İbane'si de mevcuttur. Yazmış oldukları bir çok eserleri, Hanefilerin bizzat Ebu Hanife'ye nisbet etmek suretiyle isimlerini saklama, daha sonraki alimleri yanıltma gayretleri onların bir özelliğidir. Vasiyye, açık olarak, imamın eseri değildir. Wensinck'e göre bu eserin, Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel arasındaki bir dönemde ve muhtemelen bu dönemin son zamanlarında ihdas edilmiş olduğu görünür, yani, hicri 200. yıllarına doğru.<sup>16</sup> (Yazarın yahut yazarların çeşitli mezheplere olan yakınlığı, ilerde 5. bölüm, 6. kısımda müzakere edilecektir).

(3) *Fıkh-ı Ekber II*, Ebu'l-Münteha tarafından yapılan bir şerhle yukarıdaki gibi aynı ciltte basılmıştır. Wensinck'in tarih ve telif hakkındaki hükümleri tamamen tatminkar değildir, çünkü Ehl-i sünnet içinde, el-Eşari ile Ebu Hanife ekolü arasındaki muhalefete yer vermez. Böylece, o, "bu risaleyi bizzat ona (el-Eşari'ye) nisbet edecek kadar kafi derecede bilgiye sahip olmadığımız görülmüş olacaktır,"<sup>17</sup> diye işaret edince, ortaya çıkan gerçek şudur: Bu eserin kesinlikle el-Eşari'ye ait olmadığına dair oldukça yeterli bilgiye sahibiz. Risalenin Ebu Hanife'ye isnad edilmesi, bu risalenin, kendisini takip etmeye kararlı olan ekol ile

ilgili olması lehine verilen bizatihi bir tahminden ibarettir ve maddelerin ayrıntılarıyla yapılacak olan bir incelemesi bunların el-Eşari ve muakkiplerinininkinden göze çarpan birçok noktalarda ayrıldığını gösterir. Maamafih, bu nüshaya oldukça benzeyen diğer iki doküman ile olan ilgisi açısından esas konular çok güzel münakaşa edilmiştir.

Bunların birincisi, Tahavi'nin Halep'te 1344 tarihinde Beyanu's-Sünne ve'l-Cemaa adı altında bastırılan, İngilizce ve Almanca'ya da tercüme edilen, akidesidir.<sup>18</sup> Bu eser, imam Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybani'nin fikirlerine göre Ehl-i sünnet ve'l-Cemaatin akidesi olduğunu iddia eder.<sup>19</sup> et-Tahavi (Beyana ilave edilen tercüme-i hal notuna göre) 230'da doğup ve 321'de vefat etmiş olduğuna göre, akide muhtemelen 300'den biraz önce yazılmış olabilir. (Baş sayfada, Ahmed b. Cafer, denir fakat risalede ve diğer kaynaklarda Tahavi'nin adının Ahmed b. Muhammed b. Selame Ebu Cafer, olduğu görülür.)

Diğeri ise Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'dir. 1321 tarihli Haydarabad baskısında el-Maturidi'ye isnat edilir, fakat bu şerhin Kahire'deki bir elyazması müellif olarak Ebu'l-leys es-Semerkandî'yi muhtevidir.<sup>20</sup> Wensinck Maturidi'nin, bu risalenin yazarı olduğunu reddetmekle birlikte bunun Maturidî ekolünün bir mahsulü olduğunu da itiraf eder.<sup>21</sup> Bu kararın haklı olduğu görülür, her ne kadar onun ölçü olarak koyduğu prensiplerden biri, eserde el-Maturidî'nin ismen zikredilmesi vakıası ise de, bu vakia tamamen iskat edici değildir, çünkü bu dönemin yazarları bazen eserlerinde kendilerine ismen atıfta bulunurlar.<sup>22</sup> Sayfa 22'deki "Semerkand alimleri'nin, "el-Maturidi'nin manevi nesli" olduğu da kati değildir. Fakat bir mezhep olarak Eş'riyye'ye yapılan atıflar ve onlara atfedilen öğretiler – her ne kadar el-Eş'ri'ye isnad edilenlerin büyük bölümünün öyle olmadığını bilsek de – bunların, el-Eş'ari'nin ölümünden yaklaşık bir nesil sonraki bir tarihe ait olduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan, ben bu kitabın ondan çok daha

sonra olamayacağı düşüncesine varmış buluyorum. Eser, Adliye, Mücbire ve daha sonraları yok olup silinen Şakka-kiye gibi ilk zamanlara ait mezheplerin isimlerini kullanır ve Eşariyeyi Ehlu's-Sünnet vel-Cemaatten tamamen ayrı bir mezhep olarak kabul etmiş görünür. Halihazırda elimizde mevcut bulunmayan çeşitli yazmaların yazılış tarzını mütala etmeksizin herhangi bir katı netice elde etmek mümkün değildir. Fakat ben bu müellifin, el-Maturidi'nin birinci yahut ikinci kuşağa ait bir talebesinin olacağını ortaya çıkartılacağını daha çok ummaktayım. 6. bölüm, 4. kısımda ona (tırnak içinde) el-Maturidî diye işaret ettim.

Bu üç Hanefi vesikası, et-Tahavî'nin akidesi, Fıkh-ı Ekber II ve Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, başlıcalarını aşırı kader ile cebrin inkârının ve Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olduğunu kabullenmenin teşkil ettiği birçok tayin edici ana noktalarda müttefiktirler. et-Tahavî, tahminen daha erkendir, çünkü o, Allah'ın fiilî sıfatlarının anlatımında teknik terimleri asla kullanmaz, fakat sadece, Allah yaratmadan önce Halik idi vb. der.<sup>23</sup> İnsanın Kur'anı telaffuzu ve yazması meselesi hakkında O, Vasiyye'den bile daha çok muhafazakârdır.<sup>24</sup>

Fıkh-ı Ekber II ve Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber arasında, bunların Hanefiye içindeki çeşitli gruplardan gelmiş olduğuna azıcık olsun işaret eden ufak tefek birçok farklılıklar mevcuttur. Bu kabilden olmak üzere, akide, peygamberlerin hem küçük ve hem de büyük günahlardan masum olduğunu fakat hata işleyebileceğini söyler, halbu ki şerh, peygamberlerin küçük günahları işleyebileceğini caiz görür. Fakat, ilaveten "ashabımızdan bazıları peygamberin küçük günahları işlemeyeceğini ama zelleler irtikap edebileceğini kabul etmişlerdir", der ve hatalar (errors) kelimesi için akide tarafından "zelle" kullanılır.<sup>25</sup> Onların, insanın Kur'an'ı telaffuzunun mahluk olup olmadığı hakkındaki görüşleri ayrıdır, fakat her ikisi de Makalat'taki akideye ait görüşlere ve el-Eşariye'nin görüşlerine zıttır.<sup>26</sup> Yapılan tahmin şudur: Fıkh-ı Ekber II'nin, "ashabımızdan bazıla-

rı” olarak işaret edilen grup ile birtakım ilgisi vardır ve bu risale diğer iki risaleden daha öncedir. Yeni eserlerde, el-Maturidi'nin görüşleri hakkında yapılan açıklamaların birçoğu, Ebu Uzbe tarafından 1125/ 1713 tarihinde yazılıp, İbane'yi içine alan ciltten bir sene önce basılmış bulunan er-Ravdatu'l-Behiye'den alıntı yapılır. Bu eser Eşariye ve Maturidiye arasındaki farkların bir münakaşasından ibarettir, fakat hiçbir şekilde imamların görüşlerine hasredilmez. Bu mezheplerin muakkiplerinden birçokları, müteakip asırlar boyunca anılmışlar ve bunlardan iktibaslar yapılmıştır; maamafih Maturidiye'nin görüşlerinden birçoğu tamamen, kolayca Ebu Hanife'ye yapılan mutad isnattır. Maturidiye, tam olarak, (kesb hakkında olan) i. Bölümün 7. meselesinde ve (Allah'ın vahiy ile mi yoksa akıl ile mi bilinebileceğine dair olan) ii. Bölümün 2. meselesinde ele alınır; el-Maturidî bizzat, sonuncu kısımda daha çok tesadüfi olarak zikredilir ve müteakip diğer iki meselede, fiili sıfatların ve duyulan kıraat telaffuzunun Allah'ın mahluk kelamı olup olmadığı hususunda, daha çok zikredilmektedir.

Ebu Uzbe, oldukça salahiyyetli ve zeki bir alim fakat ekoller arasındaki farklılıkları küçümsemeye oldukça isteklidir. Ne var ki, o, bir dereceye kadar bu ihtilafların farkındadır; böylece o, Allah'ın fiili sıfatlarının, ezeli olduğu yolundaki görüşlerin, el-Maturidi'nin zamanından önce Hanefiler tarafından da kabul edilmemiş olduğunu telkin eder (ki bu yöneliş, doğru bir istikamet üzere, fakat tam olarak doğru değildir, çünkü bu doktrini kabul etmemekle beraber<sup>27</sup> zikretmiş olan et-Tahavi, teknik olmayan bir dilde bile olsa, fiili sıfatların ezeli olduğunu kabul etmiştir); ve 67. sayfada el-Eş'arî ile muakkipleri arasında mevcut olan birtakım ihtilafların bir müzakeresi yer alır. Maamafih, Ebu Uzbe'nin hakkında yazmış olduğu dönemlere bizim içinde bulunduğumuz dönemden çok daha yakın olmadığı ve kullanmış olduğu kaynakların pek çoğunun bizim elimizdeki kaynakların teşkil ettiği gerçeği ortada-

dır. O, Vasiyye ve Fıkh-ı Ekber (muhtemelen II olmalı) den iktibas eder ve Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'e yahut oldukça benzeri esere dayandırılmış olan pasajları ihtiva eder.<sup>28</sup>

Bu sebeple netice, bizi Ebu Uzbe'den genelde ve özellikle ilk dönemler hakkında, öğrenilmesi gereken çok az şeyin olduğu kanaatine varmaya mecbur etmektedir. Onun, şu an elimizde mevcut olmayan bir kitaptan sık sık iktibas yapılmış olabileceği yolunda bir ihtimal vardır. İçerisinde bu ihtimalin bulunduğu ve benim de arzetmiş olduğum bu örnek, Allah'ın kelamı hakkında, el-Maturidî'nin Kitabu't-Tevhid'inden 44. sayfada yapmış olduğu iktibastan anlaşılır, fakat bu, elimizdeki çalışma ile ilgili değildir. Bundan anlaşılmaktadır ki, yeni eserlerde el-Maturidî hakkındaki ifadelerin tamamı, Arapça kaynakların hiç iktibas edilmediği yerlerde, son derece ihtiyatla alınmış olmalıdır.

## DİPNOTLAR (Giriş: 9-20)

(Kısaltmalar için Bibliyografyaya bakınız)

### BÖLÜM I

1. Die philosophischen System e, possim.
2. Bicknell, Thirtynine Articles (1936), s. 286. Böylece, Standart Hristiyan tutumu, irade-i cüziyye doktrinine destek olmaya müsait değildir. Genel kanaat destek olduğu yolunda ise de bu böyledir.
3. Strothmann, bkz. Bibliyografya.
4. Makalat, 32. Bazen denildiği gibi el-Eşari'nin o 'kadar çok tarafsız ve adil olmadığına işaret edilmelidir. O bazan kendi kaynaklarını tenkid eder; mesela, 404, i, 12 tt., 428,3; 476,13; 541, 5; 572,14 pr.; 586, 10. Aynı zamanda kendi görüşlerini de verir, 552, 8, de olduğu gibi, ve hocası el-Cübbai ile mühalif olduğunu zikreder, 419. 7.
5. Krş. Mak, 37. paragrafı 493 ile ve 41 ile 515'i karşılaştır.
6. Milel, 97.
7. Mak, 94, üçüncü bölüm, birinci kısım i a 'da tercümesi verilmiştir.
8. Mak. 290-7; İbane, 7-13 trc. 49-55.
9. Muslim World, XXXii (1942), 242-260, Özellikle, 257.. Bu makale aynı zamanda el-Eşari ve Cehmiyye hakkında kıymetli notlar ihtiva eder.
10. Van Mohammed bis Ghazali, 49-60. Dr. Klein'in İbane tercümesinin girişinde 129 daha çok ayrıntılı bilgiler var.
11. Muslim Creed, 123; tercüme ve şerhde 102-124 arasındadır.
12. Makalat, 138; Milel, 105; en-Nevbahti, Fikhu's-Şia, 7,10,13.
13. 114.
14. Mak. 138.
15. Muslim Creed, 125-187.
16. a.e., 187.
17. a.e., 246; Tercüme ve Şerh, 188-247. Bkz. Bibliyografya
- 18.

19. Beyan, 2; Ebu Abdullah b. Muhammed el-Hasan Şüphesiz Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan yazılacak yerde yanlış yazılmıştır.
20. Muslim Creed, 284.
21. a.e., 122.
22. Mesela, el-Malati Tenbih'te.
23. Beyan, 2.
24. a.e., 3. .
25. Krş. md. 8. ve 9. Şerhu'I-Fikh. E. 26.
26. Spitta tarafından kısaca fakat tam doğru bir şekilde olmak üzere özetlenmişti, md. 112-4, ve maalesef bu, Dr. Klein tarafından takip edilmiştir, İbane Tercümesine giriş, 37. Horten'in Systeme, 53'te tam ve mümkün olduğu kadar güzel özet mevcuttur. Goldziher bunu Vorlesungen'de, 106, kullanmış görünür, fakat ne gariptir ki herhangi bir kaynak vermez.
27. Ravda, 19; Fıkh-ı Ekber'e atfedilen (bu, F. Ekber II, md. 18 olmalı). 21. sayfadaki tarif, Vasiyye'nin (md. 1 )'deki metnine yahut, et-Tahavi'ninkine oldukça uyar.
28. I. Kısım, mesele I. (İstisna hakkında) s. 6-8 ve Şerh, 14; mesele, (kederin değişmesi hakkında) özellikle, s. 9 ve Şerh 12. vs.

## II İSLAMDA MUHALİF EĞİLİMLER

İslamın başlıca temeli ve dayanağı, Allah'ın Hz. Muhammed'e baliğ olan yüceliğinin ve kudretinin kuvvetli bir şekilde idrak edilmesidir. Bu manevi hissiyat Kur'an'da billurlaştırılmıştır; ve Kur'anın Tefsir tarihi ise İslam düşüncesinin büyümesini ve gelişmesini yansıtmaktadır.<sup>1</sup>

Bu gelişme, başka herhangi bir dönemi olduğu kadar üzerinde çalıştığımız dönemi de ilgilendirir, fakat çoğu bilimiz delillerin bizzat kendileriyle değil de bunların neticeleri ile ilgili olması yüzünden muğlak kalmaktadır.

Maamafih Kur'an, ilk zamanlarda bizzat müslümanların da kabul ettikleri gibi İslam'ın yegane esası değildir. Hadis yahut Sünnet aynı cinsten başka bir esastır. Hadis, sözün isnat yoluyla Peygambere vardırılmasıdır, fakat bunlar ona doğrudan vahyedilmeyip, kendine ilham olunmuş sözleridir. İslam bilginleri bu iki esastan, oldukça ahenkli bir bütün teşkil etmişlerdir. Fakat İslamın görüş noktasını, Batı'nınkinden ayrı tutarak, elimizden geldiği kadar objektif kalmak suretiyle bunlara bakacak ve kelimeleri, itibarı değerleri üzere alacak olursak derin bir ihtilafın olduğu ortaya konacaktır, ki bu incelemenin gayeleri yönünden bu ayrılıkları ortaya çıkarmak önemlidir.

### I. KUR'AN

Bölünmez bir bütün olarak kabul edilen Kur'an'da, ilahî hakimiyet fikirleri ile insan sorumluluğu fikirleri birbirlerinin mütemmimi olarak bulunmaktadır. Nitekim Wensinck, bunu "iki yönlü mesele" diye tarif ettikten son-

ra, hür irade savunucuları kadar kaderi savunanların da kendi görüşleri için kitabî bir temel iddia edebilmiş olacıkları neticesini çıkarır.<sup>2</sup>

(a ) İnsan sorumluluğu: Özellikle ilk nazil olan surelerde, oldukça önemli yer tutan mahşer kavramı, baştan kabullenilmiş insan sorumluluğundan ayrı olarak işlenseydi, anlamsız olurdu.

Kişi, yaptığından, en azından yaptığı işe göre cezalandırılıp yahut mükâfatlandırılacağı anlamında sorumlu olmalıdır. Peygamber tarafından yapılan ikazlar ve insanları tövbeye davet etmesi, muhatabı olan insanda sorumluluk kapasitesinin var olduğunu ifade eder.

De ki: O hak (Kur'an) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin; Çünkü biz zalimler için öyle bir Ateş hazırlamışızdır ki... Fakat iman edip salih ameller işleyenlere gelince şüphe yok ki biz gerçekten güzel amel işleyenlerin mükafatını zayi etmeyiz... işte onlara Adn Cennetleri vardır... (el-Kehf, 18/29-31).

Biz kıyamet günü için adalet terazileri koyarız ve hiçbir nefse katiyyen zulmedilmez; yapılan amel bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getirir tartı ya koyarız... (el-Enbiya, 21/47).

Artık bu gün (Kıyamet günü) hiç bir kimseye katiyyen zulmedilmez, sadece yaptıklarınızın cezasını çekeceksiniz. (Ya Sin, 36/54).

Hasılı Kur'anın büyük bir kısmının esasını teşkil eden, sadece insan sorumluluğu değildir, ne varki, birinci pasaja olduğu gibi, bu sorumluluk bazıkere açıkça ifade edilir. Bir kimsenin yaptığı şey kendi amelidir ve bu amel, kişinin kendi hesabına terazinin bir sevap kefesine veya günah kefesine konacaktır. el-Enbiya 21/45 de, daveti iştirmeyecek kadar sağır olarak tavsif olunan insanlar bile, daha sonra (sanki bu onların kabahati değilmişcesine), fiillerinden dolayı sorumluluklarını itiraf ederler: "Vah bizlere! Bizler cidden zalim idik." Böylece insan, Kur'an'da açıkça mesul bir fail olarak takdim edilir.

(b) İlahî Hakimiyet: Allah gayet açık bir şekilde, Alemlerin yüce Rabbi olarak takdim olunur. O'nun hakimiyeti yaratma kudreti üzerine kurulmuştur. Muhtemelen en muhtasar ifade, eş-Şura, 42/49-50 de bulunmaktadır:

“Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır. Dilediğini yaratır. O, Dilediği kimseye kız evlat verir, dilediği kimseye de erkek evlat verir. Yahut da onları erkekli dişili ikizler yapar ve dilediğini de kısır yapar; çünkü O, çok iyi bilendir, her şeye kadirdir.”

İnsanlar, Allah’ın bu müessir kudretine, tamamen boyun eğmektedir. Allah dilemedikçe onlar hiç bir şey yapamazlar; en azından yapılacak şeye izin verme anlamında böyledir.

İşte bu (yani Kuran) bir öğüttür, ve dileyen Rabbine bir yol tutar. Bununla beraber, Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz, çünkü alim ve hakim olan ancak Allah’tır. (ed-Dehr, 76/29-30). “Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederdi... Allah’ın izni olmadıkça hiç bir nefsin iman etmesi mümkün değildir.” (Yunus, 10/99-100).

O (yani vahyedilen mesaj, Kuran) alemler için ancak bir öğüttür, içinizden doğru gitmek isteyenler için; fakat o alemlerin Rabbi Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz. (Tekvir, 81/27, 82, 29, krş. 76/29-30; 74/54-56).

Zaman zaman ilahî hakimiyete ait manzara, nihai bir şekilde verilir, öyle ki insan sorumluluğu tamamen yok olmuş gibi görünür; mesela, Lut ile ilgili ifadede olduğu gibi:

“Bunun üzerine onu ve ailesini kurtardık. Ancak karısını geride kalanlardan takdir ettik (en-Neml, 27/57).

(c) İnsan sorumluluğu ve ilahî kudrete ait ilk kavramlar dışında, daha sonraki münakaşalarda rol oynayan, Hidayet, Lütuf, Yardım, Dalalete düşürmek, Hızlan gibi başlıklar altında bir dizi talî kavramlar vardır. Hz. Muhammed, yaptığı inzarları duyup da bunlara kulak asmayanlarla ve Allah’a iman etmeyenlerle oldukça ilgilenmekte idi ve Kur’anın büyük kısmı iman ve küfür problemiyle ilgilenir.

Bazı pasajlar imanının Allah'a ait yönüne önem verirler:

“Allah, her kimi hidayete erdirmek isterse; onun sinesini İslam'a açar. Fakat her kimi de dalalete düşürmek isterse onun da kalbini daraltır ve öyle sıkıştırır ki, sanki o göğe tırmanıyormuş gibidir; Allah, inanmayanları hep böyle küfür ve sıkıntı içinde bırakır (ricsi onların üzerine böyle bırakır)” (el-En'am, 6/125).

“Sonra vaktaki onlar (yani Musa'nın kavmi) sapıttılar Allah da kalplerini sapıttı; Allah sapıklar güruhunu hidayete erdirmez.” (Saf, 61/5).

“Allah dileseydi elbette hepinizi bir tek ümmet yapardı; fakat o dilediğini sapıtır ve dilediğine de hidayet verir, ve muhakkak surette hepiniz bütün yaptıklarınızdan sorumlu tutulacaksınız.” (en-Nahl, 16/93).

Eğer Allah size yardım ederse, artık sizi yenecek kuvvet yoktur; fakat sizi yardımsız bırakırsa, O'ndan sonra size yardım etmek kimin haddine düşmüştür?” (Al-i İmran, 3/160). “...Allah'ın üzerinizdeki rahmet ve lütfu olmasaydı pek azınız hariç, Şeytana uyup gitmiştiniz.” (en-Nisa, 4/83).

“...Allah kime hidayet ederse o (doğru bir şekilde) hidayete erdirilmiştir, kimi de saptırırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.” (ehl-Kehf, 18/17).

“...Eğer üzerinizde Allah'ın lütuf ve ihsanı olmasaydı, içinizden hiç biri ebediyyen temize çıkamazdı. Fakat Allah, dilediğini temize çıkarır “ (en-Nur, 24/21).

Diğer yandan, Allah'ın hidayet ve dalaletinin, insanların iman ve amel-i salih fiilleri yahut küfür ve azgınlıkları üzerinde etkili olduğunun ve Allah'ın hidayetinin ancak Allaha iman edip hidayete kavuşmayı arzulayan insanlara tesir ettiği hususunun açıklanmış olduğu birçok pasajlar vardır. Yukarıda geçen ilk iki pasajda, Allah tarafından, inançsızlığa ait bir çeşit cezalandırma olduğu ima edilir. Aşağıdaki ayetleri mukayese ediniz:

“...Sizi önce O yarattığı gibi, yine O'na döneceksiniz. Allah bir kısmına hidayet buyurdu. Biz kısmı da sapıklığı

**hak etti” (el-Araf, 7/29-30).**

**“İman edip peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra inkâr eden bir kavmi Allah nasıl hidayete erdirir. Allah zalim kavmi hidayete erdirmez.” (Al-i İmran, 3/86).**

**“..Onunla birçoklarını şaşırtıyor birçoklarını da yola getiriyor. Halbuki onunla şaşırtıkları yalnız fasıklardır”. (Bakara, 2/26).**

**“Bundan böyle her kim malını Allah yolunda verir ve takva yolunu tutarsa ve o tevhibi tasdik ederse, biz onu en kolay yola muvaffak kılacağız. Fakat her kim cimrilik eder ve kendini müstağni sayarsa ve tevhibi yalanlarsa onu da zor olana sürükleriz.” ‘(el-İeyl, 902/5-10).**

**“Biz onlara zulmetmedik (yani cezalandırılanlara), fakat onlar kendilerine zulmettiler. “(Hud, 11/101)**

**“Bununla beraber şüpbe yok ki Ben, tövbe eden ve imanedip iyi ameller işleyen sonra da doğru yolda giden kimseyi bağışlayıcıyım. “(Taha, 20/82)**

**“Allah’ın ayetlerine inanmayanları Allah elbet hidayete erdirmez ve onlara acıklı bir azap vardır.” (en-Nahl, 16/104).**

**(d) Mühürleme: Allah’ın, insanları saptırdığı zaman, kendilerini içinde bulundukları körlük durumudur, yani Allah’ın inzarlarını anlamaktan aciz olma hali, yahut Allah’ın bunları terketmesidir. (hızlan) Bu durum bazan Allah’ın, bu kişilerin kalplerine mühür vurması yahut kilit vurması ifadeleriyle yahut benzeri bazı mecazi sözlerle anlatılır. Bazan da bu durum sadece ilahî kudretin bir icrası olarak dile getirilir, fakat başka zamanlarda bu, insanın küfrünün bir neticesi olarak anlatılır.**

**Aşağıdaki ayet pasajları bu anlayışı tasvir eder:**

**“Muhakkak ki kafirleri uyarsan da uyarmasan da ayıdır. Onlar inanmayacaklardır; Allah onların kalplerine de kulaklarına da mühür basmıştır ve gözlerinin üzerinde de bir perde vardır onlar için (hazırlanmış) büyük bir azap vardır.” (el-Bakara, 2/6-7).**

“Ve Cehennemi o gün kafirlere öyle bir göstereceğiz ki, onlar, beni hatırlatan ayetlerimden gözleri bir örtü içinde idi. Duymaya da tahammül edemiyorlardı. “(el-Kehf,18/100-101).

Biz hangi memlekete bir peygamber göndermişsek, ora halkını peygambere iman etmemeleri halinde sıkıntıya sokmuşuzdur. Belki bu sıkıntı sebebiyle iman ederler diye. ...Eğer o memleketlerin halkı iman edip, Allah’tan korksalar idi elbette üzerlerine yerden ve gökten bereketler açardık, ne var ki onlar inkar ettiler (peygamberin mesajını). Bunun üzerine biz de onları kazandıkları günahlarıyla yakalayiverdik... Eski sahiplerinden sonra bu yeryüzüne varis olanlar şu hakikatı halâ anlamadılar mı ki, eğer dilemiş olsaydık onların da günahlarının cezasını verirdik. Fakat kalplerini mühürleriz de onlar doğruyu işitmezler. Rasulüm! İşte o memleketlerin başlarına gelenlerden bazılarını sana anlatıyoruz. Andolsun onlara peygamberleri isbat edici delillerle geldiler. buna rağmen onlar iman etmediler. Çünkü daha önce inkar etmeyi adet edinmişlerdi. Allah kafirlerin kalplerini işte böyle mühürler (el-Araf, 7/94, 96,100,101).”

(e) Ecel: Allah, hayat ve ölümün Rabbi olduğu için, özellikle, insanın ölüm tarihinin yahut genellikle denildiği gibi, kişinin ecelinin tesbit edicisi olarak düşünülmüştür.

“O sizi bir çamurdan yaratan sonra eceli takdir edendir. Bir ecel-i müsemma da O’nun katındadır. Sonra da siz halâ şüphe ediyorsunuz. (el-Enam, 6/2).”

“Her ümmet için takdir edilmiş bir ecel vardır. Eceleri gelince ne bir an geri kalabilir, ne de bir an ileri gidebilirler.”(el-Araf, 7/34).

Halbuki Allah bir nefsi, eceli geldiği zaman asla ertelemes ve her ne yaparsanız Allah haberdardır. (el-Münafikün, 63/11).

(f) Rızık: Allah’ın, yarattıklarını beslemesi demek olan rızık kaderle ilgili olarak Müslüman ilahiyatçılar tarafından geniş çapta münakaşası yapılan mevzulardan biridir.

Bu kavram Kur'ana ait olduğu için esas olarak o nisbette ayete dayandırılmıştır:

“Yer yüzünde ne kadar canlı varsa, hepsinin rızkı ancak Allaha aittir. O, onların sabit kalacak yerlerini de bilir, emanet bulundukları yerlerini de (rahimde, yumurtada oluş hallerini); hepsi apaçık bir kitaptadır. “(Hûd, 11/6).

İşte bunlar, çeşitli talî meseleleriyle birlikte, Kur'anın ilahî hakimiyet ve insan sorumluluğu ile ilgili olan kavramlarıdır. Şüphesiz, meseleler, asla teferruatlı değildir, fakat sanırım bunlar, Kur'anın ruhunu hakikaten temsil etmektedirler.

## 2. HADİSLER

İlgili konuya ait küçük bir bölümün tedkiki bile gösterir ki, hadisler Kur'ana hayli yabancı materyal ve birçok kavramlar ihtiva eder. Bu bölüm teferruatlı bir tedkike girilmez, fakat kaderle ilgili olarak, sadece Kur'anî unsurlara dayanmayan bazı izahlar verir.

(a) İlahî Hükümlerden Kalem: Dünyada vuku bulan her şeyin, ezelde yazılmış olduğu hususu, oldukça yaygın bir fikirdir. Bu fikre bazan doğrudan doğruya Allah'ın fiili denir, bazı kereler de Levh-i Mahfuz, (Preserved table) üzerine Kalem'in yazdığı şey, olarak yer alır.

Allah, gökleri ve yeri yaratmazdan ellibin yıl önce, mahlukatın mekadirini yazmıştır.<sup>4</sup>

(Ubade b. Samitten rivayet edilir): Ben Allah Rasulünün şöyle dediğini duydum: Allah'ın, en evvel yarattığı şey Kalem'dir. Ona: “yaz”, dedi. Kalem: Ey Rabbim, ne yazacağım, diye sordu. Allah: Kıyamete kadar olacak şeylerin kaderlerini yaz, diye cevap verdi. Oğlum, Allah Peygamberinin şöyle dediğini duydum: Bu itikattan ayrı olarak ölen kimse benden değildir.<sup>5</sup>

(b) Melek tarafından yazılan şeyler: Başka bir umumî telakki fakat yukarıdakinden oldukça ayrı olarak, cenin daha ana rahminde iken ona muayyen şeylerin takdir edil-

miş olduğu ve bunların melek tarafından yazıldığı hususudur.

Muhtemelen ceninin kaderi olarak ilk defa tesbit edilen hususlardan dört şey vardır: Cinsiyeti, rızkı, eceli (yahut ölüm zamanı) ve said yahut şaki (genellikle anlaşıldığına göre Cennetlik yahut Cehenemlik) oluşu, yani ezeli kaderdir.

Nutfe rahimde kırk iki gün kaldıktan sonra Allah, bu cenine şekil veren, onun kulağına, gözüne derisine, etine ve kemiklerine şekil veren bir melek gönderir. Bunlar yaratılırken melek: Ey Rabbim bu erkek mi yoksa dişimi olacak? diye sorar. Sonra Allah dilediğini hükmeder, ve melek de bunu yazar. Daha sonra melek: Ey Rabbim, eceli ne olacak? diye sorar. Rab dilediğini söyler ve melek de bunu yazar. Sonra melek sahife elinde olduğu halde çıkar, emrolunduğu şey üzerinde hiçbir ziyade ve eksiklik yapmaz<sup>6</sup>.

Peygamber dediki: Şüphesiz ki sizden birinizin annesinin rahminde teşekkülü kırk günde gerçekleşir. Sonra o bir kan pıhtısı olur. Sonra bir melek gönderilir ve dört şey takdir edilir: Rızkını, ecelini, şaki yahut said olacağını yazması...<sup>7</sup>

#### (c) Esas Olan Son Amellerdir.

Hız. Peygamber bir adamın Cehennem ehlinde olduğunu söyledi. Ashabından bazıları buna inanamadılar, çünkü o adam harbin en curcunalı yerinde savaşıyor her tarafı yaralar içindeydi. Fakat bu kişi nihayet acıya artık dayanamayıp kılıcını alır ve kendisini öldürür. Peygamber de: Herkes ancak mü'min olarak cennete girer buyurmuştur.<sup>8</sup>

(Hız. Peygamber buyurmuştur ki:) Gerçekten bir kimse uzun zaman cennetliklerin amelini işler, sonra ameli cehenemliklerin ameliyle hitama erdirilir. Bir kimse de uzun zaman cehenemliklerin amelini işler, sonra ameli cennetliklerin ameliyle hitama erdirilir. Ameller ancak sonuncusuna göre hükme bağlanır.<sup>9</sup>

Bu düşüncelere uygun olarak melek tarafından yazılan rivayete genellikle ilave edilen bir pasaj vardır.

(Hz. Peygamber buyurur ki: “Sizden biriniz, Cennet ehlinin amelini işler, öyle ki Cennetle arasında sadece bir kulaç mesafe kalır. Fakat yazgısı önüne geçer, bunun üzerine Cehennem ehlinin amellerini işlemeye başlar, bu yüzden Cehenneme girer. Aynı şekilde sizden biriniz cehennemliklerin amelini işler durur, öyle ki Cehennem ile arasında bir kulaç mesafe kalır ve sonra yazgısı karşısına çıkar ve cennetliklerin amellerini yapmaya başlar ve bu yüzden Cennete girer.”<sup>10</sup>

**(d) Başına gelen şeylerin senden savuşması mümkün değildir.**

(İbnu'd-Deylemî der ki:) “Ubey b. Ka'bı ziyaret ettim ve ona şöyle dedim: Kalbimde, kader ile ilgili şüpheler doğmakta. Bu konuda bana bir hadis zikrederseniz, Allah Teala muhtemelen bunları kalbimden siler. O ise şu cevabı verdi: Allah, semavat ve arzında bulunanları cezalandıracak olsa yine de adaletsizlik yapmış olmazdı. Ve sen, Allah yolunda, Uhud Dağından daha büyük miktarda tasadduk etsen de, başına gelecek olan şeyin seni bulacağına ve sana isabet etmeyecek olan şeyin de başına gelmeyeceğine bir kader olarak inanmayıp ve böyle bilmedikçe Allah bu tasadduku senden kabul etmeyecektir. Ve bu itikattan ayrı bir itikat üzere ölürsen Cehenneme girmiş olursun... Sonra Abdullah b. Mesud'a gittim, ondan da aynı şeyi duydum ve aynı şekilde bunu Huzeyfe b. el-Yeman'dan dinledim. Sonra, aynı hadisi Hz. Peygambere isnaden söyleyen Zeyd b. Sâbit'e gittim.”<sup>11</sup>

**(e) Hz. Adem ve Hz. Musa**

Hz. Musa, Hz. Âdem'i, babamız olması hasebiyle, bizim Cennetten kovulmamıza sebep olmasından dolayı suçladı. Hz. Âdem ise, Hz. Musa'nın sahip olmuş olduğu nimetlere sahip olmadığı şeklinde cevap verdi; Hz. Musa, Hz. Adem daha yaratılmadan Allah'ın onun hakkında takdir etmiş olduğu şeyden dolayı kendisini ayıplamış mı olacaktı? Böylece Hz. Adem galip gelir.<sup>12</sup>

### 3. KUR'AN VE HADİS ARASINDAKİ TEZAT

Yapılan bu iki takım iktibas, hem Kur'an ve hem de Hadiste "kaderci görüş" diye belirlenebilecek bazı şeylerin var olduğunu göstermeye kâfidir. Ne var ki bunlar biraz daha yakından incelendiğinde İslam düşüncesinin bu iki esasına ait kaderle ilgili görüşlerin aslında kayda değer bir ayrılığa sahip olduğu görülecektir.

Kısaca ifade edilecek olursa fark, Kur'andaki mevcut ilgi odağı "Allah'ın yüceliği ve hakimiyeti" ile çok az miktarda da insanın bu yüce varlığa olan "itaatidir". Halbuki Hadislerde göze çarpan, insanın, öne çıkartılmış olan önceden tekdir olunmuş hayatının karakteridir ve kaderin tahakkukunu sağlayan vasıtaya daha az dikkat çekilir. Kur'an baştan başa Allah'a iman ile doludur. Dünya nizamının gidişi ve insan hayatının akışı ise adil ve merhametli bir Rab tarafından kontrol edilmekte olup bu husus itikat olarak hükme bağlanmıştır. O'nun idare tarzı bazen anlaşılmaz da olsa buna böyle inanılır. Hadisler, Allah'ı zikretmelerine rağmen, bazen ateistik olmaya temayül gösterir. Ortaya çıkan gerçek şudur ki, insan hayatı kontrol altında ve bağımlıdır; insanı ve tabii olayları kontrol eden güçler, ekseriya, Kalem ve Kitap gibi mübhem, gizli ve gayr-i müşahhas olarak düşünülür; ve başına gelecek olanın senden defolması mümkün değildir<sup>13</sup> cümlesinde olduğu gibi zikredilmeyebilir de.

Bunun izahının şu şekilde olmasını söylemek isterim:

(1) Bu gayr-i muayyen ve daha çok inkarcı (atheistic) kavramlar, İslam gelmeden önce Araplarda ve o yörelerde oturan halk arasında cereyan eden fikir sistemine dahildir.

(2) Kur'anda benzeri fikirlerin haber verilmesine rağmen, bu kavramlar Müslümanlarca kabule devam edildi ve hissedilemez dahi olsa, onları Ehl-i sünnet öğretisine kattı.

Bu verilen kanaatin birinci bölümüne ait kesin delil, bu çalışmanın sahası dışında kalır; fakat belki de böyle bir de-

lil son derece gereklidir. Nitekim Wensinck bu delili ileri sürer:

Ehl-i Sünnetin bu ilahî hükümlerle ilgili doktrini, Babil ve İsrail'e ait dinî rivayetler tarafından ortaya konduğu gibi açık bir Sami temele sahiptir. Bu doktrin, sadece insanın gidişatı ile değil, aynı zamanda alemin seyri ile de, daha önceleri ilahî kitaplar yahut levhalarda ortaya konmuş olanların bir benzeri olarak addedilir.<sup>14</sup>

Özellikle şairlerin görüşlerine dair ayrıntılı bir araştırma 1881 de genç bir Alman öğrenci tarafından yapılmıştı.<sup>15</sup> O, Arap fatalizmini, zaman kavramındaki temele irca eder. “Zaman” için kullanılan birçok kelime ve özellikle dehr, kaderle ilgili mana ihtiva eder. O, Dehrin tamı tamına zaman anlamına geldiğini, söyler.

Fakat bu hemen hemen her zaman muayyen bir kudretin tezahürü şeklinde düşünülür; nadiren bu sırf “zaman” anlamında ve bizzat zaman olarak düşünülür... Fakat çoğu zaman istisnasız olarak, insanın varlığını kontrol eden ve daha önceden insanlar için takdir edilenden onların kaçmasının imkan dışı olacak bir şekilde icraatta bulunan bir şey olarak hem iyi hem de kötü talihin müsebbibi şeklinde teşahhus ettirilir. Bu kader değil midir?<sup>16</sup>

Bundan daha fazlası, Teodor Nöldeke'den başka hiçbir şahıs tarafından tekrar edilip inceden inceye işlenmemiştir.<sup>17</sup>

“Zaman, soyut olarak genellikle dünya saadeti'nin tümünün ve özellikle dünyaya ait musibetin tamamının bir sebebi olarak tahayyül edilir. Şairler devamlı olarak günlere veya gecelere bedel olmak üzere Zamanın (dehr) kudret ve nüfuzuna imada bulunmaktadır. Zaman, devamlı değişikliğin ve şansızlığın davetçisi acı ve giderek yok olup bitmek anlamında yıpranmanın sebebi olarak, hedefini şaşırmayan fırlatılmış bir ok gibi takdim olunur. Bu gibi durumlarda biz çoğu kez zamanı kader olarak manalandırmak zorunda bırakılırız ki bu tamamen doğru değildir. Çünkü zamanın kendisi burada başka bir kudret tarafın-

dan determine edilmiş olarak değil de hadiseleri yapan fail (factor) olarak anlaşılmıştır. Bunların tümü enazından şu-urulu bir fail tarafından yapılmaktadır. Fakat itiraf edilmelidir ki, Araplar bizzat zamanın kudretini çoğu kere açık bir şekilde katıksız ve halis Kaderden ayırdetmiyorlardı... Şairlerin kaderciliği, bizim tahmin edebildiğimiz gibi, ne açıkça formüle edilmiş ve ne de insicamlı bir şekilde ortaya konmuştur. Determinizm ve hür irade konusu hakkındaki katı dogmaların münakaşası son derece imkansızdır.”

Zaman veya Kaderin muğlak olan bu kavramı, itiraf edilmelidir ki tam olarak, Hadislerde bulduğumuz kader değil, fakat bu kavram, Hadislere ait bir çok materyal ile tamamen aynıdır: Hadislerdeki, olayların kaçınılmaz akışı ve önceden takdir edilmiş olmasıyla ilgili fikir, İslam-öncesi şairlerin kullanmış olduğu “dehr”e oldukça yakındır. Gerçek şuki, Kur’an’da açıkça belirtilen bu sonuncu kavram, umumiyetle kabul edilmiş olan Hadislerde hemen hemen tamamen dehr terimi olarak yok sayılabilir:

“Dediler ki: Dünya hayatından başka hayatımız yoktur; ölürüz ve yaşarız ve bizi zamandan (dehr) başkası helak etmiyor.” (el-Casiye, 45/24).

Kur’anın, ilahî kadere ait görüşleri ile İslam-öncesi mübhem zamana / Kadere ait kavram arasındaki tezat, Hz. Muhammed’in dini ile çağdaşlarının umumî görüşleri arasındaki ihtilafın bütün sahalarının ışığı altında bakıldığında, daha açık olarak anlaşılır. Goldziher, Muhammedanische Studien adlı eserinin giriş bölümünde Erkeklik (Mürevvet) ve Din kelimeleriyle ilgili zıt davranışları gösterir. Doğruluk ve samimiyet gibi bazı hususlarda mutabık olmalarına rağmen, fazilet kavramları ekseriyetle birbirlerine zıt idi. Araplar ceza vermeye, kötülüğe kötülükle mukabele etmek suretinde inanmaktaydılar fakat, Muhammed (sav) affetmeyi tavsiye etmekteydi; onların şarap kullanmalarını yasakladı, kadınlarla olan münasebetleri hakkında bir takım sınırlamalar koydu; dua ve ibadetler koydu ki Araplar bunları erkekliğe yakışmayan

şeyler olarak telakki ediyorlardı. Fakat Goldziher, Erkeklikle / Mürüvvetle ilgili izahının baştarafında, erkekliğin üzerine oturtulduğu bir dünya görüşü tavsif eder:

Merkezî Arabistan savaşı, yüksek cesareti ve arkadaşlarının kahramanlığı ile övünür. Hakimiyetlerinin tanınmasını tamamen bertaraf etmese bile, başarısı için daha yüksek güçlere minnettar kalmak onun aklından geçmez. Yalnız, kafasından atamadığı, gün begün edindiği tecrübenin neticesi olarak ölümün kaçınılmazlığı düşüncesi onda, Menaya yahut Menuna ile ilgili korkunç düşünceleri harekete geçirir. Yani, gayesini körü körüne ve şuursuzca fakat kaçınılmaz bir şekilde icra eden Kader güçleri, bütün beşerî planları boşa çıkarmaya muktedir. İyi şans, onun benliğini artırır ve kendine güvenini yükseltir, fakat hiç olmazsa onu dine yöneltmek için işe yaramaz.<sup>18</sup>

Şimdi Kur'an'dan iktibas edilmiş olan pasajın siyak ve sibakı, açıkça ortaya koyar ki, hücum edilen sadece ölümün sebebi hakkındaki teori değil, fakat aynı zamanda hesap ve gelecek hayatı inkar üzerine kurulmuş olan bütün bir hayat tarzıdır.

“Yoksa kötülük işleyenler, ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, o iman eden ve yararlı işler yapan kimseyle bir tutacağımızı mı sandılar? Ne de kötü hüküm veriyorlar!”

“Allah, gökleri ve yeri hak ile hem de herkesi kazandığı ile hiç haksızlık etmeden cezalandırmak için yarattı.”

“Gördün mü o kimseyi ki, heva ve hevesini ilahı edinmiş, Allah da bir ilim üzerine (ilmi olmakla beraber) onu şaşırtmış, kulağını ve kalbini mühürleyip gözüne de bir perde çekmişti? Artık ona Allah'tan başka kim hidayet edebilir? Hala düşünmeyecek misiniz?”

“Dediler ki: Dünya hayatından başka hayatımız yoktur. ölürüz ve yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmez.

Halbuki buna dair bir bilgileri yoktur. Onlar sadece öyle sanıyorlar. (bu düşünceler sadece onların fikirleridir).

“Karşılarında açık açık ayetlerimiz okunduğu vakit şöyle demekten başka bir delilleri yoktur: Doğru söylemekte iseniz haydi atalarımızı getirin.”

De ki: Size Allah hayat veriyor, sonra sizi O öldürür, sonra da sizi, hakkında hiçbir şüphe bulunmayan kıyamet gününde toplayacaktır. Fakat insanların çoğu bilmezler.”

“Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır. O kıyamet koptuğu gün, işte o gün batıla sapanlar hep hüsrana düşeceklerdir.

“Her ümmeti diz çökmüş olarak görürsün. Her ümmet kitabına (amel defterine) davet olunuyordur: Bu gün yaptığınız amellerin cezası verilecektir.” (el-Casiye, 45/21-28).

Burada itham edilen, sırf Arabistan’a mahsus olmayan “Yiyelim, içelim ve neşelenelim, çünkü yarın öleceğiz” davranışıdır. Bu, sadece hadiselerin vukuunun önceden planlanıp takdir edilmiş olması fikrine karşı değil de, Fatalizm terimine mahsus kılınan pratik ve dinî davranışın tamamına karşı olan bir ithamdır.<sup>19</sup> Bir kimse, hayatında her şeyin, en azından önemli şeylerin halihazırda tayin edilmiş olduğuna inanınca, artık herhangi bir şey için daha fazla gayret sarfedemeyecek kadar az bir saiki kalmış demektir. Kişi, o anda hadiselerle en yüksek derecede tesir eden şeyleri takip ederek, zevk yolunu tutup ve kederden uzaklaşarak sürüklenip gidecektir; o en kolay yolu seçecek, zor ve müşkil şeylere teşebbüs dahi etmeyecektir, çünkü bunların mümkün olabileceğine dair hiç bir inancı yoktur. Onun, kadere olan teslimiyeti, asla kaçınılmaz diye inanılan şeylerin çoğuna ait olanlarını içine alacaktır.

Kur’an’ın kadere ait görüşleri hakkında düşünülebilen her şey, hiç şüphe yok ki, İlahî kanun tarafından yüklenen görevlerden yan çizmek için ileriye sürdüğü bütün bahaneleriyle birlikte kesinlikle fatalizmin bu tutumuna karşı konmuştur.

“Onlara: Allah’ın size rızık olarak verdiği şeyden harcayın dendiği zaman, o kâfirler mü’min’ler için: Allah’ın, dileyince doyurabileceklerini biz mi doyuracağız? Siz

ancak apaçık bir sapıklık içindesiniz dediler. “(Ya Sin, 36/47).

Daha sonra bu tür mücrimlere verilen hüküm beyan edilir. Yücelik, kudret ve Allah'ın idrak edilmezliği hususundaki Kur'anî ısrar, gerçekten pratik bir davranışa sevkeder, fakat bu ısrarlı anlatım, bizatihi son derece aşkın olan Bir Varlık hakkında, tam bir bağımsızlıkla ileri bir beşerî anlayış olarak en güzel şekilde ifade edilmiş olmalı. İşte O, insanın kendisine sığınabileceği bir Allah'tır.<sup>20</sup>

“Ve eğer Allah sana bir keder dokunduracak olursa, onu kendisinden başka giderecek yoktur. Ve eğer sana bir hayır (vermeyi) dilerse, o zaman da onun lütfunu geri çevirecek yoktur; O, lütfunu kullarından dilediğine nasip eder. Allah çok yarlıgayıcı, çok esirgeyicidir.” (Yunus, 10/ 107).

Fakat bu güven ve bağlılık anlamı hiçbir şekilde atalete, amelsizliğe sevkedemez, çünkü Allah insanlara görevler de yüklemiş ve bunları Peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirmiştir.

Bu telakkiler, Hadislerde bulunan, insan hayatının önceden takdir edilmiş olduğu keyfiyetine dair olan gayrı müşahhas ve ateistik kavramların İslam'dan önce Arabistan'da cari fikirler sistemine dahil olduğu yolunda yukarıdaki tahmini makul kılar. Bu tahminin doğru olabilmesi için, Hadislerde geçen malumatın, Hz. Muhammed'in zamanından önceki malumatın tamı tamına aynı şekilde bulunmuş olması gerekli değildir. Zannederim bu, bazı durumlarda muhtemeldir ki İslamî bir çevrede İslam-öncesi yahut fatalistik davranış için tayin olunmuş ilk ifadedir. Bu yüzden Hadislerin, fatalizmi ispat mı yahut ret mi ettiğini görmek için bunları incelememiz gerekmektedir. Gerçekte bulduğumuz şeyin, son derece dikkate şayan bir ihtilafın olması, belki de bir sürpriz sayılmayacaktır.

Temayül ettikleri davalarında gayet açık bir şekilde fatalistik olan birçok Hadis vardır. Adem ve Musa (a.s.) arasındaki münakaşaya dair olan kıssa (yukarıda 2. bölüm (e) de geçti) mahza kadere teslimiyete ve insan sorum-

luluklarının bütün bütün inkârına hükmeder.

Takdir-i ilahî kavramı (2 b) daha çok fatalizmi teşvike temayül eder. Gerçi bu eğilim, verilen hükümler, gayr-i muşahhas ve muğlak olan Kalem'in değil de bizzat Allah'ın işi olarak addedildiğinde, bir dereceye kadar hafifletilmiş olur. Muhtemelen bu tutum İslamî düşüncenin kabul ettiği ve tamamıyla kökünden sökülüp atılamayacak olan bir şeyi başka bir şekle sokmaya gayret gösterme keyfiyetidir. "Başına gelecek olanın sana isabet etmemesi mümkün değildir" beyanı, muğlak anlatım şekli karşısında (2d) fikirlerin fatalistik sistemine dahil olması zorunluluğunu gerektirir ve Hadisin ayrı bazı rivayet şekilleri bizzat Hz. Peygambere de isnad edilmez.<sup>21</sup> Zira bu, kolayca İslamî bir içerik verilebilecek olan ifadedir ve gerçekten birçok Ehlisünnet akidelerine alınmıştır.<sup>22</sup> Karşısına çıkan kitabı tarafından yakalanıverilen kişi (2c) hakkındaki hadislerin açıkça fatalistik bir zemini mevcuttur. İyi bir müslüman savaşçı olarak görünüp de, kendi hayatına kıymak suretiyle, Cennetten mahrum olan kişinin hali gibi... Fakat bunların, birazdan münakaşası yapılacak olan, başka bir gayesi de muhtemelen mevcuttur.

Bu, 2. faslın dört bölümünü kapsamaktadır. Fakat geriye kalan (2 b) daha hafifletilmiş bir fatalizm takdim eder. Buna göre, insanın yaptığı her şey önceden belirlenmiş olmayıp sadece öleceği vakti ve neticesi yahut hayatının genel neticesi belirlenmiştir. Yani insanın said olması veya şakî olması belirlenmiştir. Böylece yumuşatılmış bir fatalizm, orta Arabistan savaşçısının vasatî görünümüne muhtemelen son derece uygun düşmektedir. O, fiil yapacak olan kendi gücünden şüphe etmemiştir, fakat kendi adına hiçbir başarısızlık veya kusur olmaksızın, planlarının gerçekleşmediğinin sık sık farkına varıyordu; ve ölümün, onun plan ve emellerine nasıl bir son verdiğini görmüştür. O, gerçekten çok şeyler yapabilirdi, fakat oldukça önemli muayyen şeyler tecrübe ile tespit olunmuştu ve onun hiçbir fiili bunları değiştiremeyecekti.

Çocuk, ana rahminde iken melek tarafından yazılan şeyler hakkındaki Hadislerle ilgili güçlük şudur: Melekler açıkça, gelecek hayatı zikrederler, halbuki bunun, bu hayatın ötesinde artık hiçbir şeyin olmadığını kabul eden fatalistlerin bir özelliği olduğu, Kur'an'da ilan edilmişti. Kesinlikle anlaşılır ki, Said mi, Şaki mi olacağı kelimesi, Cennet ve Cehenneme atfedilerek, esas itibariyle bir müslümanın tabiatıyla tefsir etmesi gereken bir tarzda tefsir edilmişti. Bütün hadislerin fatalistik olduğunu ispata çalışmak, benim verdiğim kısa malumata katiyen sığmaz. Fakat gelecek hayata (ahirete) inanmayan bir kimseyi, bu (Saîd yahut Şakî) kelimelerini tamamen bu dünyaya hamletmek suretiyle tefsir etmekten menedecek de hiç bir şey yoktur. Yani demek oluyor ki, bu Hadisler büyük bir ihtimalle, İslam fikriyatına adapte olunmuş İslam öncesi materyali ihtiva edebilir.<sup>23</sup> Hadislerin bazı değişik şekillerinde geçen ve "onun fiili" kelimeleri İslam'ın, bir insanın fiilleri ile ilgili Hesap kavramına yapılmış bulunan bir adaptasyon olabilir.

"Esas Olan Son Amellerdir" başlığı (2c) altında toplanan Hadisler, Hesap ve ahiret kavramlarının kabulünü ima ederler ve belki de bu kavramlar İslam ve İslam öncesi fikirlerin bir birleşimi olarak telakki edilirler. Bu hadisler insanın ezeli kaderinin değişmez bir şekilde tayin edilmiş olduğu fikrine bağlanır, fakat o kişinin Cennete yahut Cehenneme gireceğinin tayini, hayatının sonlarına doğru bizzat icra etmiş olduğu fiilleri tarafından açığa çıkartılır. Önceden takdir edilmiş olanlar, esas itibariyle hayatının son fiilleridir; geri kalanı bundan neşet eder. Kesin netice fatalistiktir fakat insan sorumluluğu ile ilgili İslamî kavrama ise sözde ehemmiyet verilir (büyük günahtan dolayı ebedi azap fikrinin, Havaricin doktrinlerine uygun olduğunu belirtmek önemlidir.)<sup>24</sup>

Görünüşte bu Hadisin, aynı düşünce şekline uygun olan başka bir Hadis vardır ki bunda, Allah'ın insanları hidayete erdirmesi ve saptırması şeklindeki Kur'anî kav-

ramlar fatalistik görünüme adapte edilirler.

“Bir adam: Ya Rasulallah, Cennet ehli Cehennemliklerden (Allah’ın kaza ve kaderiyle) bilinir (ayırılabilir) mi? Diye sordu, Rasulullah: Evet, dedi. Adam: Oyle ise hayır işleyenler, ibadet edenler niçin işlemeli? Dedi. Hz. Peygamber: Herkes niçin yaratıldı ise onu işler, yahut kendisi için ne kolay kılındı ise onu yapar, buyurdu.”<sup>25</sup>

Bu da esas itibarıyla fatalistiktir, çünkü insan, fiilleri üzerinde hiç bir etkili kontrole sahip olmayan bir kimse olarak telakki edilir; ancak Allah’ın koymuş olduğu görevlerin ifası için deterministik plan içerisinde bir yer bulmak için bazı teşebbüs gösterilmiştir. Bunun bir nevi benzeri olan Hadis, fatalizmin terkedilmesine daha çok yaklaşır.

Sonra Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: Sizden hiçbir kimse ve dünyaya gelen hiçbir nefis yoktur ki, Allah onun, Cennette veya Cehennemdeki yerini takdir etmemiş olsun; Şakî yahud Saîd olarak yazılmış olmasın. O kişi: Ya Rasulallah! O zaman biz alın yazımıza itimatla amelî terkedebilir miyiz? (kadere itimat edemez miyiz?) dedi. Bunun üzerine Hz. Muhammed şu cevabı verdi: Her kim saadet ehlinde ise, saadet ehlinin amelini işleyecek ve her kim de şakavet ehlinde ise, şakavet ehlinin amelini işleyecektir. Sonra şunu da ilave etti: Amel işleyin! Çünkü herkese kolaylık tanınmıştır. Saadet ehline saadet ehlinin amelî müyesser olacaktır. Şakavet ehline ise şakavet ehlinin amelî müyesser olacaktır. Sonra şu ayeti okudu: Bakınız, kim, elinde olandan muhtaçlara Allah için verir ve Allah’a karşı gelmekten, kullara borçlu kalmaktan sakınır ve titiz davranır ve en güzel sözü, kelimeyi tevhidî tasdik ederse, bu sözü söyleyenin gereğini yerine getirenin cennete gireceğine inanırsa, Biz de ona hayırlar işlemeyi, fıtratına uygun davranmayı, ahiret saadetini elde etmeyi kolaylaştırırız.<sup>26</sup>”

Bu hadisin birinci kısmı, fatalistiktir, fakat amel işleyiniz emri insanları, deterministik teorinin ahlakî sonuçlarından uzaklaştırma gayreti göstermektedir. Maamafih,

fiiller çok önceden insan için takdir edilmiş olan kaderin bir alametidir, şeklinde yorumlanabilecek olan imaeen söylenmiş söz de, insan sorumluluğunu tam olarak kabul etmiş değildir. Kur'anın, anti-fatalistik olan ayetleri, böylece ters mana verilip yarı-fatalistik kavramlarıyla uygun duruma getirilmektedir. Bununla birlikte, aynı cinsten başka bir Hadis, fatalizmle birleştirilmiş olan ataleti gayet kesin bir şekilde reddeder ve böylece de daha az şüpheli alanlar temin eder.

Hz. Peygamber buyurdu ki: Sizden hiçbir kimse yok ki onun yeri Cennette yahut Cehennemde yazılmamış olsun. Dediler ki: Tevekkül mü edeceğiz (kaderimize güvenip ameli terk mi edeceğiz?) (Peygamber (sav)): Böyle yapmayın çalışın, çünkü herkese başarı nasip edilmiştir. dedi ve: Bundan sonra kim verir ve sakınırsa ve o en güzeli de tasdik ederse Biz de onu en kolaya hazırlarız... ayetini okudu.<sup>27</sup>

“Tamamen tavsifi de olsa, ilk cümlelerin etrafında şüphesiz bir fatalistik çember mevcuttur. Fakat öyle yapmayın, herkese başarı nasip edilmiştir emri, yine de istikbalin bir anlamda açık olduğunu ve bunun için amelin manidar olduğunu ima eder.”

Wensinck'in, “Sünnette, hür iradenin müdafa olunduğu hiçbir Hadis yoktur” şeklindeki iddiası<sup>28</sup> esasen doğru ise de, bu kesinlikle haddinden ziyade şumullü bir iddiadır. Hz. Peygamberin, el-Buharî tarafından rivayet edilen, şu sözünü düşünün:

“Hiçbir Padişah (Halife) yoktur ki, padişah olup da saltanat tahtına oturunca onun iki (nevi) sırdaşı (ve havassı) bulunmamış olsun. Bunun biri padişaha hayır yolu gösterir ve hayra teşvik eder; öbürü ise şer yolu gösterir ve şerre teşvik eder. Masum olan padişah ise Allah'ın (fena-likten) koruduğu kimsedir.”<sup>29</sup>

Bu Hadisin gayesi; Kur'ana ait olan, Allah'ın nimeti, koruması vs. kavramları gibi teorik değil, bilakis insanların, daha önceden tesbit edilmiş bir kaderle, güzel ameller

yapmaktan alıkonmadıklarına, fakat tam aksine kainatta kendilerine yardımcı olan mevcut güçlerin bulunduğu-na ve bu yüzden de ahlakî gayretlerinin semeresiz kal-mayacağına inandırmak için (ortaya konan) dinî bir ga-yedir.

el-Buhari'nin kaderle ilgili bölümü; içinde, herşeyin Al-lah tarafından takdir edilmiş olması gerçeğinden çıkartılan kadere karşı çıkma türünden bir teselli ve rahatlamanın yer aldığı iki hadis ihtiva eder. Hz. Peygambere, kızların-dan birinin habercisi, çocuğunun ölmek üzere olduğu ha-berini getirdi. Hz. Peygamber şu mesajı gönderdi: Allah'ın aldığı O'nundur ve Allah'ın verdiği yine O'nundur. Bun-lardan her biri O'nun belirlediği ecele göredir.

“Veba hakkında sorulması üzerine, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ...Veba, şüphesiz bir azaptır; Allah dile-diği kuluna gönderir. Yine muhakkak ki Allah vebayı mü'minlere bir rahmet olarak kılmıştır; Onun için bir yer-de veba zuhur eder de, orada bulunan bir kul (Allah'ın mü'min kulu) sabrederek, sevap umarak, bu veba yalnız Allah'ın takdir ettiği kimseye isabet eder, kanaatini bes-leyerek bulunduğu şehirde kalırsa, muhakkak Allah ona şehit ecrine benzer sevap takdir buyurur.”<sup>30</sup>

Özellikle bunlardan ikinci hadiste Rahman ve Yüce bir Rabba karşı ifade edilen itimat, muğlak bir kadere inan-maya katılmak şeklindeki ümitsizlik teslimiyetinden ayrı bir kutuptur.

Kadere teslimiyet eğilimini tasvip veya reddetmeleri hususunda, İslam'a ait olan Hadislerle ilgili bu inceleme ortaya enteresan neticeler koyar. Kabul edilen hakim eği-lim, sadece insan hayatının önceden takdir edilmiş olması değil, bilakis cahiliye Arapları arasında, hayatın akışı üze-rindeki kadere teslimiyet görüşlerinin tümüdür, fakat Cahiliye Araplarının fatalistik görüşü Hz. Muham-med tarafından tatbik edilir. Zıt görüşleri uzlaştırma gayretlerinin alametleri mevcut, fakat kadere teslimiyet ruhu daha calib-i dikkat vaziyette yer alır. Netice olarak,

Kur'anî tutumu destekleyen ve az çok sabır ve metanetle, kaderin önünde, rüzgara kapılmış kuru yaprak gibi olma-ya ve atıl kalmaya karşı çıkan bir çok hadis vardır.

Kur'an'da, oldukça karşı çıkılan mutlak kadere karşı, hadisin güçlü bir şekilde müdafa ortaya koyduğunu görünce, birçok müslümanın, Allah'tan başka tanrı yoktur ve Hz. Muhammed O'nun kulu ve Rasulüdür, diye tasdik ettikten sonra onların dinî düşüncelerinin kadere teslimiyet kalıbı içinde devam etmekte olduğu neticesine karşı koymak oldukça zordur. Maamafih meseleyi daha çok zorlaştıran şey, saf Ehl-i sünnetten, ileri gelen müslümanların, kadere teslimiyeti ifade eden Hadisleri sahih kabul etmeleridir. Ne var ki onlar böyle kabul etseler de, netice bizi bizzat zorlamaktadır.

Sanırım bu araştırma ilerledikçe, mesele daha çok aydınlanacaktır. Her halükârda şu durumda meselenin ana yapısı kurulmuştur. İslamî teoloji ölçüleri içerisinde kalarak bir benzetme yapacak olursak, bizim her biri iki ayrı ipten müteşekkil birbirine nescedilmiş hatlardan örülükü grubu ortaya koyup takip etmemiz gerekir:

1- Kur'an'a ait olan ilahî hakimiyet ve insan sorumluluğu arasındaki tezat, ve 2- İslam-öncesi fatalizmin dinî ve ahlakî davranışlarıyla (tutum), Kur'an'a ait olan yaratıcılık yahut Allah'a tevekkül anlayışı arasındaki tezat.

(Not. İtiraf edilmelidir ki; Hadislerin özelliği olarak kabul edilen kavramların Kur'an'da oldukça benzerlerini ifade eden pasajlar mevcuttur. Bu ayetler Ecel ve Rızık hakkındaki I (e) ve I (i) kısımlarında ihtimamla işlenmiştir. Fakat bunlar, iddia edilmekte olan teze gerçekten tezat teşkil etmez.

Bu kavramlar, ilk olarak, insan hayatının tümünün önceden takdir edilmiş olduğunu ifade etmez ve bunun için de kadere teslimiyet (fatalistik) davranışını gerektirmez. Bazı hallerde fatalizmin muayyen bir derecesine götürebilir fakat zaruri bir şekilde götüremezler; aksine

Müslümanlığın, Allah'a gerçek bir tevekkül, O'nun iradesine teslimiyet anlayışına (yahut gerçek Hristiyan anlayışına) oldukça uygun düşer.

Sonra, ikinci olarak, dinî inancın bir insana ancak bil-  
diği dilde tam anlamıyla vasıl olabileceği gibi, aynı şekilde, bu dinî inanç ona ancak aşına olduğu kavramların terimleriyle iletilebilir. Bir kimseye dinî bir mesaj vermek için, aslî ve temel mesaj olmayan herşey hususunda bu kimseye halihazırda kabul ettiği dünya görüşüne ait terimlerle hitap edilmelidir. Güneşin dünya etrafında döndüğüne inanan insanlara kardeşlik hakkında bir mesaj vermek isterseniz, mesajınızı, onların dünyanın güneş etrafında dönmesi hakkında küfür sayacakları şeyle karıştırmamaya dikkat etmelisiniz. Kur'an'ın mesajı, bu dünyanın tek üstün Kudret tarafından yaratılıp idare edildiği ve bu yüzden insanın iyi yahut kötü muamelesinin ezeli vasıf taşıdığı şeklindedir. Ecel ve Rızık kavramları, Hz. Muhammed'in kendilerine tebliğde bulunduğu Araplar'ın dünya görüşünün birer parçası idi; bunlar, Kur'anın ana mesajı ile açık bir ayrılık içinde değillerdi, hatta Kur'anın ana mesajını teyit edecek şekilde tefsir edilebilirlerdi de. Bir kimse bunları kısmen asılsız saymış olsa bile, bunların iptali için anlamlı hiçbir sebep yoktur; ve bu kavramların, modern Batı'nın, insanın Allah'a güvenini unutturan hürriyet kavramından biraz daha fazla yanıltıcı olduğu açıktır. Asırlar geçtikçe, bu kavramların İslam öncesi fatalizm ile olan mücadelesinde gerçek İslamî tutumu zayıflatıp zayıflatmamış olacağı ayrı bir meseledir.)

## DİPNOTLAR (İslam'da Muhalif Eğilimler: 23-24)

(Kısaltmalar için bibliyografyaya bakınız)

### Bölüm 2

1. Krş. Goldziher, Vorlesungen2, 58: “Akide ve muamelatın, belli mukaddes metinlerden istihrac edilen dinlerde, hem hukuki hem de itikada ait gelişme, mukaddes metinler üzerine yapılan tefsiri çalışmada ortaya çıkar. Bu tür alanlarda dinler tarihi, mukaddes kitapların tefsir tarihi ile birlikte gelişen ilim dalından biridir.
2. Muslim Creed, 50; krş. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 80, vd.
3. Krş. K. 45, 25-23. sayfanın alt tarafında iktibas edilmiştir.
4. Muslim, Kader hd. 6 vd.; Muslim Creed s. 54’ den alınmıştır.
5. Ebu Davud, Sünnne, bab. 16 vd.; Muslim Creed s. 108 den; krş. aynı hadis Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, V, 317. Muslim Creed s. 162’ den alınmıştır. Hadis şu şekilde kısaltılmıştır: “Sonra dedi ki: Yaz ve o da o anda, kıyamete kadar vuku bulacak olan her şeyi yazdı. “
6. Müslim Kader, hd. 3; Muslim Creed s. 54’den.
7. el-Buhari, Kader, bab 1, hd. 1; Krş. Kitap 97 bab 28=cilt IV, s.469; el-Eş’ari, İbane, s. 66; “ve onun amelini “ kelimeleri sadece son ikisinde geçer; el-Buhari’deki müteakip hadis, dört hususun birincisi olarak erkek mi dişi mi ibaresini ihtiva eder ve amelden herhangi bir şey zikretmez.
8. el-Buhari, Kader, bab. 5, = LV. 253’ de hulasatan verilmiştir.
9. Müslim, Kader, hd. ii; Muslim Creed s. 55den alınmıştır; Son cümle, el-Buharideki Kader b, 5, hd. 2. benzer bir hadisten ilave edilmiştir.
10. Müslim, Kader hd. i, Muslim Creed s. 55; Krş. el-Buhari, Kader, bab. I, hd. i ve diğerleri (b) başlığı altında zikredilmiştir.
11. Ebu Davud, Sünnne, bab 16; Muslim Creed s. 108’den alınmıştır. .
12. el-Buhari, Kader, b, 11, kısaltılmış; yine Kitap 97, bab 37a IV:s. 255, 485; Aynı zamanda, el-Eş’ari, İbane, trc. s. 125.’

13. Buna, Kur'an'da geçen muğlak kavramlar şeklinde iki kere yapılan açık istisnalar için bölümün sonundaki nota bakınız.
14. Muslim Creed, 54,
15. W.L. Schrameier'in promotionsschrift'inde, Uberden Fatalismus der vorislumischen Araber başlığı altında ele alınır.
16. s. 26; burada "personified" kelimesi, Oehr'in, gayr-i muşahhas olduğu yolundaki fikre gerçekten tezad teşkil etmez.
17. Araps, Ancient maddesi, Ensyclopedia of Religion and Ethics. i. 661 b.
18. s. 3
19. Bu çalışmanın başından sonuna kadar bu terimi muhafaza etmeye ve bir netice-i lazime bulunmaksızın, kaynakların sırf teori için verildiği yerlerde determinizm demeye gayret gösterdim.
20. Krş. Kur'an, 19. 18; 23, 99; 40. 28; 44. 19.
21. Mesela, bu yukarda Ebu Davud'dan iktibas edilmiştir.
22. Fıkh-ı Ekber, et-Tahavi'nin, ve el-Eş'ari'nin akideleri.
23. Bu temsili eğilimin iyi bir örneği, Allah'ı açık bir şekilde Dehr olarak tanıtan bir Hadistir (el-Buhari, Edeb, bab, 101; el-Tefsir: elCasiye, 45/24; Müslim, el-Elfaz 1) Allah Rasülü dedi ki: Allah şöyle buyurmuştur. Ademoğlu, Dehre sövmek suretiyle beni incitmektedir; Halbuki Dehr Ben'im; Hüküm benim ellerimdedir, ve gece ve gündüzü ben çevirir değiştiririm. Bu tanıtmanın açıkça meşkur ve müşkil olduğu hissedilmektedir çünkü ed-Dehru yerine ed-Dehre okunan başka bir tevil mevcuttu ve böyle nasb okumak suretiyle (Dehr zarf olunca) Ben ezeliyim diye tercüme edilmiştir. Mesele Goldziher tarafından münakaşa edilmiştir. Zahiriten, 153. Allah'ı Dehr ile tanıtan hadisiğin daha fazla kaynak için: Malik b. Enes, Muvatta, Kelam, 3; Musned, ii. 237, 259, 272, 275, 318, 934; Ebu Davud, Edeb 169; el-Buhari, el-Tevhid, 35 (=IV. 478). Diğer varyantılar el-Buharide LV. 155 ve iii. 330 da bulunur. (Wensinckin Gencerdaneei, khabu ve adha maddeleri).
24. Bir tek büyük günahdan dolayı ebedi azap verme fikrinin Havaricin doktrinlerine uyduğunu belirtmek önemlidir,
25. el-Buhari, Kader, bab,2.
26. Müslim, Kader hd. 6; Muslim Greed, s. 56'dan alınmıştır.

- Kur'an, 92, 5-10. Dr. Bell tercümesi.**
- 27. el-Buhari, Kader bab. 5. hd. 5; Kur'an, 92, 5-10. Dr. Bell'den.**
- 28. Muslim Creed, 51.**
- 29. Kader, bab 8.**
- 30. Bab, 4, hd. 2. bab. 15'de kısaca verilmiştir.**

### III -

## KADER DOKTRİNİNİN BAŞLANGIÇ DÖNEMLERİ

#### 1. Hariciler

##### (a) Meymun ve Şu'ayb

İlk münakaşalarla ilgili olan en büyük ve enteresan pasajlardan biri, Meymun ve Şu'ayb'in hikayesidir:

Acaride'nin beşinci kolu, Şuayb'in tilmizleri olan Şuaybiyedir. Şu'ayb, Meymun'dan ve doktrininden bizzat ayrılan bir kimse idi. O, Allah murat etmedikçe, hiçbir kimsenin hiçbir şey yapmaya muktedir olamayacağını ve insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmişti.

Şuaybiye ve Meymuniye'nin ayrılışlarının aslı şu idi: Şuayb'de, Meymun'un bir miktar parası vardı. Bu paranın ödenmesini istedi. Şuayb ona dedi ki: Allah dilerse bu parayı sana vereceğim. Meymun şu karşılığı verdi: Allah şu anda bu parayı bana vermeni murat etmiştir. Şuayb: Eğer Allah, vermemi murat etmiş olsaydı, onu sana vermekten başka hiç bir şey yapmaya güç yetiremezdim, dedi. Meymun: Hiç şüphesiz Allah, emrettiği şeyi dilemiştir; dilemediği şeyi ise emretmemiştir; ve murat etmediğini de emretmemiştir, dedi.

Sonra bazı insanlar Meymun'a, bazıları ise Şuayb'e tabi oldular. Bunu üzerine, Halid b. Abdullah el-Beceli'nin hapsinde bulunan Abdülkerim b. Acerred'e (Acaride'nin reisi) mektup yazdılar. Meymun ve Şuayb'in anlaşmazlıkları ona bildirilince, Abdülkerim de şunları yazdı: Bizim inancımız şudur: Allah'ın dilediği olmuş, dilemediği ise olma-

mıştır; ve biz Allah'a hiç bir şer isnat etmeyiz. Bu mektup onlara, Abdülkerim öldüğünde ulaşmıştı. Meymun, bu mektupta “Biz Allah'a asla şer isnat etmeyiz” dediği için, kendi görüşünün desteklendiğini idda etmiş, öte yandan Şuayb, Abdülkerim'in, “Allah'ın muart ettiği olmuştur, ve murat etmediği olmamıştır” demesiyle kendi görüşünü daha çok desteklediğini iddia etmişti. Böylece her ikisi de Abdülkerim'e tutundular ve birbirlerinden ayrıldılar.<sup>1</sup> Bununla, Meymun'un daha evvel geçmiş olan görüşlerini belirleyen bir pasaj mukayese edilebilir:

Acaride'nin ikinci fırkası Meymuniye'dir. Mutezile'nin görüşüne uygun olan kader iddiaları, onlara has bir özelliktir. Onlar idda ederler ki, Allah fiileri insanlara bırakmış (fevada) ve onlara kendilerine yüklemiş olduğu bütün mükellef tutuldukları şeyleri yerine getirmek için istitaat (capacity) vermiştir. Onlar da böylece hem küfre ve hem imana güç yetirebilirler. Allah'ın, insanların amelleri hususunda hiç bir meşieti yoktur ve insanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış değildir.

Meymun ve Şuayb'in bu kıssası, tarihî bir olayın riayeti şeklinde görünmez, bilakis, birbirlerine tam zıt görüşlerle her iki fırkanın da Abdülkerim b. Acerred'in nesilleri (devamı) olduğunu nasıl iddia ettiklerini izah için girilmiş daha sonraki bir teşebbüs olabilir. Yine de bu kıssa, kader üzerinde yapılan ilk münakaşalar hakkında muhtemelen önemli bilgi ihtiva eder.

Şuayb'in görüşlerinin izahı daha az tatminkar olan kısımdır. Hakkında, yukardaki kıssadan onun görüşlerini yansıtan malumattan başka bir şey bilinmez ve bu da kıssadan çıkartılamıyacak olan hiçbir şey ihtiva etmez; farklı hiçbir ifade yoktur; onunla ilgili olan beyan, umumiyetle daha sonraki Ehl-i sünneti tavsif etmek için kullanılan terimlerle ifade edilir, ve sadece bir muahhar müellifin, onu Ehl-i sünnet görüşünün bir önderi olarak addettiğine işaret eder.<sup>2</sup> Kıssada, Şuayb tarafından oynanan rol, esas itibariyle eski fatalizm çeşnisi verir, çünkü ortaya konan ifa-

de, kendi yükümlülüğünden kaçınmasını haklı çıkarmak için Allah'ın hakimiyetine boyun eğmesi şeklindedir.

Abdülkerim b. Acerred'in mektubu, oldukça farklıdır ve Kur'ana hem daha yakın hem de daha ölçülü bir görünüm verir. Allah elbette kadirdir, fakat aynı zamanda Allah adildir; bu gerçeklerin her ikisine de bağlı kalınmalıdır. Meymun'un ve Şuayb'in her ikisinin de görüşleri böylece tek yanlıdır.

Meymun esas itibariyle Allah'ın adaleti yahut fazileti ile ilgilenenleri temsil eder. Kısa hikayeden anlaşıldığına göre onun esas iddiası, Allah'ın emri ile iradesinin bir olduğu şeklindedir; Allah'ın emri, amel-i salihin ölçüsüdür, ve şer olamaz; Allah borçların ödenmesini emrettiği için bunları ödememek günahtır; böylece Şuayb'in, borcunu ödememesinin, Allah'ın iradesiyle olduğu yolundaki iddiası, Allah'a şer isnat eder. Çünkü şer, Allah'ın iradesinden sadır olmaz, bu, insana mahsus olmalıdır; bunun için Allah, içerisinde şer görünebilecek fiilleri insana bırakmış olmalı. Böylece Meymun'a ait görüşlerin izahı arkasında en azından bir münakaşa uslûbu görünmektedir. Gerçek şu ki, Meymun'un görüşünün Mutezile'nin ızhar ettiği görüşe benzer bir şekilde ifade edilmesi, bu konudaki malumatın Meymun'dan çok sonraki bir kaynaktan geldiğini gösterir, fakat bu bağlamda kullanımı yaygın olmayan, fevvada=bıraktı/ havale etti (entrusts) kelimesinin kullanılışı, ilk döneme ait bilgilerin toplanıp bir araya getirildiğini kabullenme yolunda bir delil teşkil eder.

Bunun dışında, Meymun'un durumuna ait sahip olduğumuz az miktardaki bilgi, buna oldukça muvafıktır. Meymun'un, bir kimsenin muhaliflerinden alınan kadın kölelerin satılması üzerine İbrahim denen biriyle yapmış olduğu münakaşalarla tanınan kimse olması muhtemeldir.<sup>3</sup> Bu kölelerin satılmasının yasaklanması hususunda muhtemelen Meymun, çözülme ve gevsemeye karşılık ahlakî muhafazakârlığı savunuyor ve şahsiyete daha büyük önem veriyordu. Diğer yandan Meymun'un, haram

olan akrabalarla (within the forbidden degrees) evliliklere cevaz verdiği rivayet olunur; ve el-Bağdadî bu hususta o derece aşırı nefret ettirilmiştir ki, Meymun'u İslam Cemaatinden tard eder.<sup>4</sup> Ancak bu nokta muhtemelen ahlakî bir gevşekliğe değil, fakat sadece saf öğreti açısından kadınlar hakkında yaptığı araştırmanın bir sonucuna işaret etmektedir. Çünkü bu kadınlar çok büyük ihtimalle bir kimsenin kendi ailesinde de bulunabilmektedir<sup>5</sup>.

Meymun'un, kâfirlerin yahut müşriklerin çocuklarının Cennete gireceklerini kabul etmesi yolunda kendisine izafe edilen rivayet,<sup>6</sup> başlı başına az şey ifade eder, fakat Haricî pozisyonunun tüm gelişimi ile ilgili olması halinde kader doktrinine götüren başka bir düşünce sistemine işaret eder.

### (b) Haricî Düşüncenin Gelişmesi

Hariciler, esas itibariyle ilk olarak, Irak'ta Emevîler zamanında yerleşmiş bulunan Dinî-Siyasî muhalefet gruplarından biri idi. Bunlar Irak'ta olduğu gibi Suriye'de de serbestçe yaşayan bir grup Kur'an okuyucusu cemaatle temasa getirildier. Şüphesiz artık Bedevî değillerdi fakat daha çok Kureyş dışında kalan çöl kabilelerinden meydana gelmişlerdi.<sup>7</sup> Öyleyse, bunların son derece ferdiyetçi olmaları ve hemen hemen hükümete ait her zaptı, engeli, sıkıcı bulmaları şaşırtıcı değildir.

Haricilerin ilki, genellikle Sıffin harbinden sonra Hz. Ali'den ayrılan muhakkime yahut muhakkimûn olarak addedilirler. Onların, lâ hukme illa lillah (hüküm ancak Allaha aittir) şeklindeki şiarları gereği bütün meseleler, Allah'ın hükmüne baş vurmak suretiyle karara bağlanmalıydı, ki bu hususta hiç bir güçlüğü olmayacağını düşünmüş görünmektedirler. Bu bir idealizm idi<sup>8</sup> fakat kolaylıkla taassuba dönüşebilen ve vuruculuk, kırıccılık eğilimlerine yol açan bir idealizmdi. Çünkü Kur'anın başlı başına nihaî bir ölçü kılınmasının pratik tesiri, her bir güçlü liderin

kendi üzerinde bir kanun kılınması idi.

Ne var ki Hariciler, bütün gelişmelerde son derece önem arz ediyordu. Çünkü onların ilahî öğretilerinin merkezinde, kullarından doğruluk isteyen adil bir Allah vardı. İmam bile ilahî kanuna tabi idi ve eğer bu kanuna itaat etmezse azledilmeye mahkumdu ve gerçekten bu durumda onu taretmek bir vecibe idi.<sup>9</sup>

Muhakkimenin çıkışı h. 37. yılında olmuştur. Çıkışından sonraki yirmi küsur sene zarfında Basra ve Kûfe'de Hariciler tarafından çok sayıda isyan çıkartıldığını anlıyoruz. Fakat bu kişilerin teolojiye ait ayrıntılı hiçbir görüşünü elde etmiş değiliz. Hicrî 61'de, Yezidi'n idaresi döneminde Basra'nın güçlü valisi Ubeydullah'ın hicretinden sonra, buraya, her biri bir fırkanın kurucusu durumuna gelen Nafi b. Azrak, Abdullah b. Saffar, Abdullah b. İbad ve Hanzala b. Beyhes'in dahil olduğu bir çok sürgün Basra'ya dönmüştü.<sup>10</sup>

Nafi b. Azrak, İlahî kanunun yüceliği ve üstünlüğü anlayışını, müfrit bir dereceye vardırmıştır. el-Eşarî'nin Beyan'ı<sup>11</sup>, esas itibarıyla ilk olarak Basra'da meydana gelen münakaşalarla ilgilidir ve el-Eşarî, Nafi'nin, bidat akidelerini ortaya atan ilk şahıs olduğunu söyler. Bu akideler özellikle şunlardı: Ka'deden (evde oturup kalanlardan) ayrılma, kendi karargahına (askerine) katılmak isteyenleri imtihan etmek ve kendisine hicret etmeyenlerin küfrünü ilan etmek.<sup>12</sup> Diğer bir deyimle, Allah düşmanlarına karşı verilen savaşa katılmak herkes için bir görevdir. Fakat onların gözünde, temiz olmayanın meşum olduğuna, kendileriyle görüş birliğine varmayanın da masum olmadığına göre, Allah düşmanlarına sadece putperestler, kâfirler değil, ehl-i kıblenin de bir çok mensupları dahil oluyordu. O, pratikte menfeatiyle ilgili sebeplerden dolayı bir kimsenin gerçek rengini saklama anlamına gelen takiyyeye mücadele etmemiş oluyordu. Kendisiyle huruç etmeyen ve savaşın tehlikelerini paylaşmayan hiç bir kimse onun takipçileri olamazdı.

Fakat taassubî katılığın bizde azıcık olsun sempati uyandırmış olmasına rağmen yine de İlahî kanun kavramının hâlâ merkez olduğunu bilmek zorundayız. Günah-ı kebair işleyenler kafir idiler, cemiyetten (İslam ümmetinden) tard edilmişler ve Cehennemde azab görmeyi hak etmişlerdir. Fakat cemiyet uğruna düşmanlarına karşı savaşma görevine verilen aşırı derecedeki ehemmiyetin, mutat içtimâî görevlerle ilgili bir kısım gevşekliği de beraberinde getirdiği görülür; en azından bize, recim cezasının belli durumlarda kaldırıldığı söylenir.

Nafi b. Azrak'ın muakkipleri gibi Beyhesiye'nin bir kısmı görünüşte son derece azgın idi,<sup>13</sup> Ehl-i kıbleyi öldürmeyi ve mallarını gasb etmeyi tasvip ettiler ve öldürmenin, esir almanın her halükarda meşru olduğunu ilan ettiler. İbrahim'e göre, müşrik kadınların köle olarak satılmasının caiz oluşu ve Meymun'un da buna karşı çıkışı münakaşası ile ilgili olarak Beyhesiye'nin lideri (ki bu kişi Makalat'ta Ebu Beyhes olarak geçer) şu esasları kabul etmiştir: Meymun bir kâfirdi, çünkü, o, müşrik kadınların, köle olarak satılmasını gayr-ı meşru saymış ve bu hususu caiz görenlerden ayrılmıştır. Bu mesele hakkındaki hükmü vermeyip geriye bırakanlar (irca' edenler) kâfir idiler, çünkü bunlar İbrahim'in dürüst olduğunu ve Meymun'un kâfir olduğunu itiraf etmediler, ve İbrahim de bir kâfirdi, çünkü, o, hükmü sonraya ırcı etmelerine ve ona katılmayı ret etmelerine ve kendilerini Meymun'dan uzak tutmalarına bakarak ehl-i vâkıfeden ayrılmamış, onlardan berî olmamıştır.<sup>14</sup> Bu, Haricî düşüncesinin ehemmiyetsiz ve tefetruatla ilgili karakterinin güzel bir örneğidir. (bununla beraber, uygulamada, göze ilışenden daha fazla şey olabilir); ne var ki, ilahî kanuna aynı temel saygı prensibi yine de mevcuttur.

Azârîka'dan sonra şöhret bulan, Necd b. Amr el-Hanefî'nin müntesipleri olan Necedat yahut Necdiye ile beraber daha mutedil bir eğilim meydana gelir, fakat Azarika hicri 78'lere kadar Doğuda varlığını sürdürürken

Necdiye, takriben hicrî 73'lerde son atımını da kullanıp silinmişti. Necdet, enazından sözde takiyyeyi (prudent fear) caiz saymış ve kâfirlere karşı yaptığı savaşta herkesin kendisine iltihak etmesini ummamıştır. Bu savaşa katılma, fazladan yapılan değerli bir iş/nafile olup herkesin üzerine borç değildi, öyle ki evde oturma bir günah değildi. Aynı zamanda o, zarar halinde yapılan fiiller hususunda yumuşak görünür. Beyhesiye'nin bir kolu olan Avfiye'nin bir kısmı da cihaddan "Ka'de" makamına geri dönenlerden teberri etmediler, çünkü bunlar meşru olan bir şeye dönmüşlerdir.<sup>15</sup>

Biz, Abdulkerim b. Acerred ve Acârîde ile ilahî kanununa atfedilen daha doğru bir yücelik kavramına kavuşuruz. Abdülkerim, hem Necdet ve hem de Ebu Beyhes'den etkilenmiş görünür.<sup>16</sup>

Kişinin Cennet yahut Cehennemdeki ezeli kaderinin, kendisine bağlı bulunması istidlali ile doğru bir tavır üzerindeki ısrarı, şimdi netice vermeye başlamıştır. Siz Cennet ehli ile bir olup Cehennem ehlinde berî oldunuz, ve muhtemelen onlara karşı da savaşmış oldunuz. Bu, kişinin yaptığından sorumlu olduğuna delalet etmektedir. Öyleyse, reşit olmadıkları için sorumlu bir şekilde fiil yapmaya muktedir olamayan çocuklara nasıl kötü muamele yapıyordunuz?

Muhtemelen, bir aile ve kabile meselesi olarak eski din anlayışının tesirinde kalmış olan Nafi b. Ezrak, Müminlerin çocuklarının Cennete ve kâfirlerin çocuklarının ise Cehenneme gideceklerini kabul etmiştir. Bunun için de kâfirlerin çocuklarını ve (kadınlarını) öldürmenin doğru olduğunu kabul etmiştir.<sup>17</sup> Bu tür görüşün, üstün ahlak ve insan sorumluluğunun gereği ile bağdaşmadığını açıklamaya başlayan Abdülkerim b. Accarrad'ın zamanına kadar diğer bir çok Hariciler tarafından kabul edildiği görülür. Bunlar, çocuklarının ölümünden sonra bir gruptan diğer bir gruba geçen babaların çocuklarının ne olacağını bile münakaşa etmişlerdi.<sup>18</sup> O, çocukların, İslama davet

edilip de bu davete icabet etmelerine kadar mü'min cemaata dahil olduklarının söylenemeyeceğini ve bu işin de çocukların rüşdüne ermeden yapılamıyacağını kabul etmiştir.<sup>19</sup>

Bu düşünce silsilesinin hikmeti kaçınılmazdı, fakat kolayca kabul görmüş de değildi. eş-Şehrîstânî'ye göre, yine de Abdülkerim bizzat, müşrik anne ve babanın çocuklarının, onların kaderini paylaştıklarını kabul ve isbat etmekteydi; bir kimsenin, mü'minlerin İslâm'ı ikrar edecek çağda olmayan çocuklarına karşı bile beraa tutumunu benimsemesi gereklidir.<sup>20</sup> Acaridenin ileri gelen üyelerinden biri olan Sa'lebe, hem müminlerin hem de kâfirlerin çocuklarının, İslâm'a davet edildikten sonra, kendileri hakkında bir karar verinceye kadar onlara karşı takınılacak en doğru tavrın, ne velayet, ne düşmanlık ve ne de beraa olmayıp tarafsız kalmak olduğunu kabul etmiştir.<sup>21</sup> Bu düşünce doğrultusunda daha çok ileri gidip, kâfirlerin çocuklarının günah işlemedikleri ve hele İslâm'a davet olunmadıkları ve ret cevap vermedikleri müddetçe bunların Cennete girmeleri gerektiğini savunan kimse Meymun idi.<sup>22</sup>

Çocukların meselesine benzer bir şey de, ilahî kaununla ilgili cehaletti. Necdet'in, ganimet malını çalan ve bilmediklerini ileri sürmeleri üzerine affedilen oğlu ile askerleri hakkındaki bir kıssa, zarûrî olan dinî bilgi ile zarurî olmayan arasında bir ayırım ihdas etmeye medar olur.<sup>23</sup> Ebu Beyhes ve Beyhesiye de bu mesele ile meşgul ediliyorlardı. Onlar, o ana kadar hiç bir müslümanın tecrübe etmemiş olduğu meselelerin tasarrufunda tevakkufa cevaz verdiler; fakat bir defasında hususî bir durum zuhur etmişti de, bu durum içine düşen herkes, durum hakkında gerçeği ortaya koyup hakka yaklaşan ile batılı izhar edip ona yaklaşanları bilmekle mükellef tutulmuştu.<sup>24</sup> Bazı durumlarda bir şeyin tefsiri ve "ayn"ı bilinmeksizin o şeyin, ismen bilinmesinin kâfi olduğunu, fakat o şeye ait bir durum ortaya çıkınca kesin bilgi bulunmadığı takdirde kişinin tavakkuf etmesi

gerektiğini Ebu beyhes'in kabul ettiği söylenir,<sup>25</sup> fakat o, muhtemelen bir kimsenin bilmeden bir günah işlediğinde kendine gelmek için, yeteri kadar ızdırap duymamasından dolayı zemmedilmeye layık olduğunu kabul etmiş olmalı. Beyhesiye'nin bir kolunun, görünüşte "Ashabu's-Sual" yahut "Sual Soranlar" lakabını almaları; ilahî kanunla ilgili bütün detayların tamamen bilinmesi, müslüman olmak için zarurî değilse de, bir kimse emin olmadığı bir işle karşılaştığı zaman, bunu sormalıdır; bu sorma işinden sonra artık cehalete mücadele edilmemelidir.<sup>26</sup>

Haricilerin, çocuklar ve cehalet hakkındaki doktrinlerinin gelişimi, yaratıklarından doğruluğu isteyen "Adil bir Allah" kavramının, kader doktrininin zarurî neticesi sebebiyle karşı konulmaz bir mantık ile insan sorumluluğu doktrinine nasıl yönelttiğini gösterir. Yani, insan, üzerine yüklenen görevleri ifa edecek güce sahiptir. Böylece kader doktrinini, tabii olarak Kur'an talimatının tek yönünden neşet eder.<sup>27</sup>

O halde, Meymuniye dışındaki Haricî fırkalarının bir çoğunun kader doktrinini kabul etmiş olduklarının söylenmesi şaşırtıcı değildir; fakat Meymuniye'nin durumu hariç, bunların görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi edinmiş değiliz. el-Eş'a'rî, aşağıdaki kısa bilgilerle iktifa eder:

Hamziye Meymuniyenin kader hakkındaki doktrinini tasvip eder."

"Ma'lumiye...kulların fiillerinin yaratılmamış olduğuna, istitaatin fiille birlikte bulunduğu ve Allah'ın dileğinden başka hiçbir şeyin olmadığına inanır.

"Haris el-İbadi'nin şakirdleri kader meselesinde Mutezilenin doktrinini kabul ederler, ve bu hususta İbadiye'nin geri kalanından ayrılırlar; bunlar, istitaatin fiilden önce olduğuna itibar ederler."

Ashabus-Sual... kader hakkıda Mutezilenin doktrinini kabul ederler.<sup>28</sup>

Diğer taraftan, itiraf edilmelidir ki, Haricilerden bir

çokları bu görüşlere muhalefet etmişlerdir. El-Eş'arî, Şu'aybiye'den başka, Halefiye, Hazimiye ve Meçhuliye'yi iradeye karşı görüş sahipleri olarak zikreder (ki o bu görüşe ispat yahut tasdik doktrini der).<sup>29</sup>

Kader doktrinine karşı yapılan bu muhalefet, Haricilerin temel görüşleriyle bu doktrin arasındaki mantıkî ilgiyi iptal etmez. Abdülkerim b. Acerre'din, Allah'ın yüceliği hususundaki ısrarı, gerçek bir İslamî hareketten ortaya çıkan hiçbir muhalefet izi taşımaz. Şu'ayb'in manzarası bir nevi fatalistik olarak görünüyordu. Diğer fırkalardan olarak zikredilen Hazimiye (tam açıklaması yapılan bir fırka) İslam-öncesi fikirlerden etkilenmiş görünür.

Acaride'nin altıncı fırkası Hazimiye'dir. Kader hususundaki ispat doktrini ile ilgili iddiaları kendilerine has bir iddiadır; ve dostluk (velayet) ve düşmanlığın, Allah'ın zatı hakkındaki sıfatları oluşu ve insanların çoğu durumlarında mü'min olsalar bile Allah'ın, insanları eriştikleri mertebeye göre kendi dostları sayması da, onlara has bir özelliktir.

Son cümledeki birazcık mübhem anlatımlar, bana göre, Hadislerde, insanlar son amellerine göre hüküm giyerler, şeklinde bulunan, islam-öncesi Cebriyecilikle sıkı bir benzerliği olan doktrine, gayet açık bir şekilde işaret eder.<sup>30</sup>

#### (d) Tarihler

Tarihlerin mümkün olan tesbitine göre Meymuniye ve Ashabu's-Sualin, kader doktrinini kabul eden Haricilerin ilk fırkaları olduğu görülecektir. Hamziye ise ikinci asrın sonlarına doğrudur.<sup>31</sup> Malumiye, muhtemelen aynı zamandadır, çünkü, eğer kaynak doğru ise, bunların muhalif görüşler arasında bir uzlaşma bulmak için gayret sarfettikleri görülecektir.<sup>32</sup> Haris el-İbadi'nin önce olduğunu ima edecek hiçbir şey yoktur. Diğer taraftan, Ashabu's-Sual, Şebib en-Necrani'nin tilmizleridir. Şebib b. Yezid eş-Şeybanî diye bilinen şahıs, ayaklanmasının bas-

tırılmasından sonra 77'de boğulmuştur<sup>33</sup> ve Meymun'dan öncedir. Halid b. Abdullah" 105'ten 120'ye kadar Irak valisi idi ve reyine müracaat edilen mektubu yazdığı zaman bu vali tarafından hapsedilmiş olunca, Meymun ile Şuayb arasındaki münakaşanın bu dönemde vuku bulmuş olması gerekir. Fakat, bunun, İbrahim ile münakaşa eden aynı şahıs olduğunu kabul edersek, bu takdirde onun görüşlerinin Ebu Beyhes tarafından mahkum edildiğini anlarız ve bu sonuncusu hicrî 61 'den itibaren Basra'da faaliyet-te bulunduktan sonra Velid'in zamanında, 86-96 ölümüne mahkum edilmişti.<sup>34</sup> Böylece, muhtemelen Meymun ile Ashabus-Sual arasında fazla bir tarih farkı yoktur.

## 2. GAYLAN VE MÜRCİE

Bu çalışma ilk olarak Haricileri tedkik etmiştir, çünkü onların nazariyesinde Kader doktrini ile ilgili mantıkî bağlantıları anlamak daha kolaydır. Maamafih, geleneksel görüş, kader hakkındaki münakaşaların Mabed el-Cühenî tarafından başlatılıp, onun muakkibi olan Gaylan ed-Dimeşki (Ebu Mervan) tarafından devam ettirildiği şeklinde idi. İlk önce Gaylan'ın ele alınması uygun olacaktır.

Belki de bu bağlamda onun hakkındaki en mühim olay, kaderî görüşleri yahut en azından buna yakın iddialar yüzünden Halife Hişam (105-125) tarafından ölümüne mahkum edilmesidir. et-Taberî'nin bayanı o kadar aydınlatıcı değildir. Zira, Hişam tarafından, Gaylan'ı susturmak için görevlendirilmiş olan Meymun b. Mihran diye biriyle Gaylan arasında geçen münakaşadan bize aktarılanların tümü, Gaylan'ın, "Allah, günahların işlenmesini murat eder mi?" diye sorması ve Meymun'un da buna: Bu günahlar Allah'ın iradesine karşı mı işlenir? Şeklinde cevap vermesi üzerine Gaylan'ın susturulmasından ibarettir.<sup>35</sup>

Onun görüşleriyle ilgili en dolgun beyan el-Eşâ'rîninkidir:

İnsanların fiilleri meydana gelmediği müddetçe Allah'ın, bu fiilleri murat etmiş olduğu söylenemez, fakat bu fiilleri O'nun murat etmediği de söylenemez ama bu fiiller meydana gelince Allah'ın bunları murat etmiş olduğunu söylemek caizdir. İtaatla ilgili bir fiil olunca, insanın fiilini, vuku bulduğu anda Allah'ın murat ettiği söylenir, bu fiil isyanla ilgili bir fiil olunca, Allah bu fiili murat etmedi denir. O, meydana gelmeyen bir şeyi Allah murat etmiştir demenin ve O'nun dilediği bazı şeyin vuku bulmadığını söylemenin caiz olduğunu kabul etmiştir. Allah'ın, mahlukatının kendisine itaat etmeden önce itaat etmiş olacaklarını yahut, mahlukatı O'na isyan etmeden önce isyan edeceklerini Allah'ın murat etmesini rededer. Allah'ın yaratmasına dahil olan her şey, O'nun tam murat ettiği anda vuku bulur; eğer O murat etmezse, o şeyler meydana gelmez. Gaylan, Allah'ın, eşyayı dilememiş olmasına rağmen yaratacağını kabul eder.<sup>36</sup>

Bunun ayırıcı özelliği, Allah'ın iradesi ve fiilinin aynı anda olduğunu idda etmektir. Belki de Gaylan, bu şekilde, önceden takdir edilmiş fiillerin yokluğu görüşü ile Allah'ın hakimiyeti görüşünü uzlaştırmayı ümit etmiştir. Gaylan açıkça, insanın itaat fiillerinin önceden Allah tarafından murat edilmediğini (böyle düşünmekle, insanın bu fiilleri yapmasını zaruri kılar) bilakis insanların bu fiilleri yaptığı gibi Allah'ın takdir ettiğini kabul etmiştir; günah olan fiillerden söz ederken ise sadece, Allah'ın bunları murat etmediğini söylemiştir, galiba kasdedilen mana, bu fiiller hakkında katî surette hiç bir İlahî ihtiyarın olmayışıdır: Bu, et-Taberi'de geçen Gaylan'ın, günahın gerçekten İlahî ihtiyara zıt olduğunu itiraf etmeyi göze alamadığı yolundaki rivayeti desteklemiş olacaktır. Diğer taraftan o, meydana gelmemiş olan bir şeyi Allah'ın murat etmiş olduğu beyanını kabullenmiştir. Son cümle, makul olarak, kulların şer fiillerini murat etmese bile Allah'ın bu fiillerde hükmünü icra ettiği anlamını verebilir fakat bu büyük ihtimalle, Allah'ın özellikle murat etmeksizin bir takım

şeyleri yapabileceği anlamına gelir. Maamafih bu tür ayrıntılar hakkında hiç bir kesinlik olmayabilir. açık olan, Gaylan'ın, Anah'ın hakimiyeti ile kendisinin kötülükten azade oluşunu uzlaştırmaya gayret etmesi ve böyle yaparak Allah'ın iradesinin, emrinden daha çok, fiili ile aynı olduğunu anlatmaya teşebbüs etmiş olmasıdır. Fakat o, muhtemelen, Allah'ın kendi direkt idaresinden müstesna tutup, insanlara bırakmış olduğu bir alanın mevcut olduğunu da kabul etmiştir (onun fevvada kelimesini kullanmasına ait hiç bir alamet olmamasına rağmen böyle denebilir). Bu türden bazı şeyler, onun "var olan her şey, Allah'ın fiilindendir" (Kullu ma kane min filillah) sözünde üstü kapalı ifade edilmiş görünür.

Şu ana kadar insan fiilinin analizi hakkında elde edilen çok az şeyin olduğunu hatırlamalıyız. Gaylan'a göre insanın fiile güç yetirmesi fizikî sıhhatinden ibarettir;<sup>37</sup> onun için insana bırakılan şey, esas itibariyle insanın fizikî güçlerinin kontrolü idi. Gaylan tarafından, birinci dereceden ve ikinci dereceden olan bilgi arasında yapılan ayırımın gösterdiği gibi, o, kesinlikle, bir kısım ince şeylerin düşünüldüğü idi;<sup>38</sup> eşyanın hadis olduğu ve kontrol edildiği yolundaki bilgi, zarureten bütün insanlara aittir, ve buna ibtidaî bilgi denebilir. Fakat bu, eşyanın muhdisinin ve müdebbirinin iki yahut daha fazla olmayıp, tek oluşunun bilinmesi bir iktisaptır. (acquisition); itikat, bu ikinci dereceden olan bilgiye (ki biz buna keşfedilmiş bilgi diyebiliriz) taallük eder.

Bu tür malumat bize, ilk bakışta önemli bir düşünce sistemini yansıtır. Fakat bu sistem, bize, kader doktrininin kendi içindeki yerini açıkça göstermeye kafi değildir. Bu kavrayışa ulaşmak için genel olarak Mürcie'nin görüşünü dikkate almak durumundayız; zira Gaylan daha ziyade bu mezhebe veya daha doğrusu mezhepler grubuna mensup olarak kabul edilmektedir<sup>39</sup>. Muhtemelen Mürcie, İslam mezheplerinin diğer herhangi birinden daha çok yanlış anlaşıl原因miştir. Bunlar, geniş çapta Ehl-i sünnetin öncü-

leriydiler, fakat müslüman müellifler zamanla kelam doktrini tarihinde ehemmiyet kazandıkça bunlar kayboldular yahut daha ziyade Ehl-i sünnet kelmacılarıyla yer değiştirdiler; ve bunlar, Seleflerinin görüşlerinden bazılarına sapıklık olarak bakıldığını mülâhaza ederek, bu görüşleri müdafa etmeye ihtimam göstermediler.<sup>40</sup> Netice olarak, Murcie ile ilgili elimizde olan İslâmî beyanların tümü bir dereceye kadar onlara karşı önceden konan hükümlerdir (ön yargı). Son yüzyılın Batı'lı bilginler, meseleleri, tam mutabık düşme de çeşitli Hıristiyan mukayeselere girmek suretiyle ispat etmiş değillerdir. Mürcie, ne amelsiz itikatla kurtuluşu temsil edenler ve ne de Haricilerin sofuluğuna karşı çıkan dünya perest (Laxists) değildiler.

Toplumun düşüncesi; Arapların dininde ve fertlerinde, ferdiyetçi Batı'nın kolayca tasavvur edebileceğinden daha çok rol oynar. Haricilerle Mürcie arasında bahsi geçen mesele şu idi: Bir kişiyi ümmetin bir üyesi yapan şey ve onun üyeliğini sona erdiren şey nedir? Hıristiyanlığa ait mukayeselerle kendimizin yanıltılmış olmayacağını unutmayacak olursak, buna aforoz meselesi diyebiliriz. Haricilerin beyanları "teberra" ve "tevallâ" kelimeleriyle doludur, ki ben bunları genellikle kendini uzak tutmuş ve birleşmiş yahut dost olarak addedilmiş şeklinde tercüme ettim. Şüphesiz ki buna eski kabilevî anlayışlar yardım etmiştir. İslam öncesinde bir Arabın gerçek dinî duyguları, sadece kendi kabilesiyle ilgili idi.<sup>41</sup>

Ferdin kurtuluşu hiç bir şekilde ihmal edilmemiş, fakat cemiyetle sıkı bir şekilde birleştirilmişti. Bir kimse, cennet ehli cemaatından bir üye olmak suretiyle Cennete girmeye hak kazanmıştır. İnsanların geri kalanı ise cehennem ehlini teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'deki ümmeti bu modeli oluşturmakta<sup>42</sup> ve teknik terimlerin birçoğu bu kaynaktan istihrac edilmekte idi. Kâfirlere karşı harp etmek üzere çıkmak için "hicret" teriminin kullanılması gibi. (hatta bu terim, mü'minlerin kumandanına yahut onun vekiline karşı ayaklanma anlamına geldiğinde de

aynı şekilde kullanılmakta idi!) Cennet ehli ile Cehennem ehli arasında bir harp hali vardı ve ideal olarak aralarında herhangi bir gidiş geliş söz konusu değildi. Bu fikirlerin tek yönlü işlenmesinin Harici taassubuna nasıl kolayca sevketmiş olacağı açıktır.

Hariciler, ahlakî muameleye olduğu kadar, inancın aklı muhtevasına da ehemmiyet veriyorlardı. Gerçek ümmet, hakiki imana sahip olan müminlerin cemiyeti idi; küfrün bütün emareleri bu cemiyetten kesinlikle çıkartılıp atılmalıdır. Böylece Necedat şunları kabul etmiştir:

Din iki şeyden ibarettir: Bunlardan biri Allah'ı ve Peygamberini bilmek ve müslümanların kanını, malını ve ırzını mahrem saymak ve genellikle Allah katından gelen şeyi itiraf etmek. Bu, zarurî olandır; bundan fazlasına gelince, halka, bilmediği şeylerin tamamının meşru olduğuna dair bir delil verilinceye kadar cehaletleri affedilir.<sup>43</sup>

Bu pasajın baş tarafı Mürcie tarafından kabul edilmiş olan itikatla ilgili çeşitli görüşlerin beyanlarını hatırlatır mahiyettedir.

Aynı zamanda Hariciler, çoğu kere adil muamelenin miyarı hakkında oldukça sınırlı görüşlere sahiptiler. Onlar, günah-ı kebir hakkında elbette çok şeyler söylemişler, fakat onlar bu söyledikleriyle, bir Hristiyan kişinin cemiyetten tart edilmesini gerektiren fiiller gibi (bugünün ciddi sosyal günahlarından daha küçük olmakla birlikte) büyük günahlardan anladığı şeyden daha çok şey anlamamışlardır. (Necdet'in dışında) onların her büyük günahın küfür olduğu yolundaki mutabakatlarının anlamı budur işte.<sup>44</sup> Hurafî ve gayr-ı dünyevî olan bu tür katılıkların neticesi, bazı kere mecburî tutulan ölçünün düşürülmesinden başka bir şey değildir; böylece Beyhesiye'den bazılarının, sarhoşluğun meşru olduğuna ve sarhoş olmanın neticesi olarak namazın terki gibi cürümlerin herhangi bir cezasının bulunmadığını kabul ettikleri bilgisine sahibiz.<sup>45</sup> Çare, bir kimsenin ahlakî ölçülerini muhafaza etmesi idi. Fakat bu çare, afarozdan başka olarak ciddi ihlallerle ilgili

bir usulün keşfedilmesi çaresi idi.

Zaniler hakkında Sufriye'nin bir kısmına ait olan görüşün şunları ihtiva etmekte olduğu rivayet olunur:

Biraz teveccüh bulan bir anlayış, vakf (hüküm vermeyip beklemek) idi. Onlar hakkında tavakkuf ederiz ve ne mü'min, ne de kafir olduklarını söylemeyiz.<sup>46</sup> Kadın kölelerin satın alınmasının meşruluğu ile ilgili hüküm vermeyenlere (vakf edenlere) ait özel bölümde bunun bahsi geçmişti (İbrahim ve Meymun arasında da münakaşa edilmişti). Bunlar, zahiren ayrı vasat bir cemaat teşekkül ettirmişler, Ehlul-Vakf veya "Vâkife" diye tanınıyordu ve Beyhesiye'nin de muhalifleri idiler.<sup>47</sup> Vakfe prensibi bir kimseyi bulunduğu ortamdan fazla uzaklaştırmaz, bilakis bu prensip, yüz yüze bakamayan insanları birlikte yaşamak için muktedir kılmaya doğru başlatılmış ilk merhale-dir: Bu prensib zikredilenden başka meselelere de tatbik edilmişti. Aşağıdaki iktibas, Mürcienin menşei ile ilgili bazı şeyler ihtiva etmiş olabileceğini zımnen ifade eder:

Beyhesiyenin, Şebibiye denen bir fırkası vardır. Şebib, Salih (yani Salih b. el-Musarrih) ve Raci'a hususunda hüküm vermemiştir. (vakfe yapmıştır). Beyhesiye şu açıklamayı yapmıştır: Salih tarafından verilen hükümlerin doğru mu yanlış mı olduğunu ve Racia'nın şehadetinin doğru mu yanlış mı olduğunu bilemeyiz. Hariciler onlardan teberri etmiş ve onlara Haricilerin Mürciesi adını vermişlerdir.<sup>48</sup> (Burada, Kaderî pozisyonun ilk mümessilleri olan Ashabu's-Sualin, Şebib'in şakirdleri olduğunu belirtmek önemlidir).

Maamafih Mürcie," Vakf"tan öteye bir adım atmıştır. Muhtemelen irca, esas itibariyle mürtekeb-i kebirenin kıyamete kadar irca edilmesi, yani kebire sahibinin bu dünyada iken cennetliklere mi yoksa cehennemliklere mi dahil olduğuna dair herhangi bir karar verilmemesi, anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Başka deyişle bu kimse, beraber bulunduğu müstakim ümmetin bir üyesi, bir mümin olarak, muamele görür. Bunun teknik ifadesi şudur: Dâr, iman

dâridir ve ehli hakkındaki hüküm, açıkça ayrı itikat içinde olanlar hariç, bunların mümin oldukları şeklindedir.<sup>50</sup> Hariciler, dünyanın dâr-ı küfür olduğunu düşünmeye mütemayildiler.<sup>51</sup> Bununla birlikte iman, bir kimsenin Cennetlik ümmetin üyeliğine hak kazanması için gerekli olan şeydir; Haricilerin dediği gibi, imanın, “Allah’ın mahlukâtına vazife olarak yüklemiş olduğu her şeye” şamil olmadığı iddiası yeni bir iddiadır.<sup>52</sup>

Böyle olunca bu, muhaliflere, Mürcienin büyük günah sahiplerini mümin kabul etmiş olduklarını söylemelerine açıkça imkan verir.<sup>53</sup> Bu, onların her hangi bir şekilde günahı küçümsemiş olmalarının alameti değildir. Bir kimse, iman ettiği müddetçe yaptığı günah önemli değildir. Küfürle birlikte ameller fayda vermediği gibi, imanla da zarar vermez diyen bazı aşırıları olabilir, fakat “Ehl-i kiblede hiçbir kimse Cehenneme girmeyecektir” şeklindeki bir beyan bile, müslüman günahkârların azaptan tamamen kurtulacağı anlamına gelmez.<sup>54</sup> Azabın mahiyeti hakkında ihtilaf etmiş olmalarına rağmen, Mürciiler, umumiyetle müslüman günahkârların azaba maruz kalacaklarına iyice kanaat getirmişlerdir; bu azap Cehennemde de olabilir, yahut olmayabilir de; eğer Cehennemde olursa, ebedî olabilir; yahut (cumhurun düşündüğü gibi) sadece günah kadar azab görmüş olabilir.<sup>55</sup> Mürcieyi, Haricilerden ayıran şey, onlarda mağfiret yahut bağışlama fikrinin daha sık geçmesidir, hatta bu af katî bir şekilde cezanın geciktirilmesi olarak da düşünülmüş olabilir; Ebu Muaz et-Tümanî, mesela, kıyamet gününde bir kimsenin amâl-i salihası mizanda daha ağır gelirse onun Cennete gideceğini; eğer şer fiilleri ağır basarsa cezalandırılacağını de, yahut Allah’ın fazlı ile affedilebileceğini de ileri sürer.<sup>56</sup> Gaylan, Allah’ın, müslüman günahkârları affedebileceğini fakat herkese aynı şekilde muamele etmesi gerektiğini düşünmüştür.<sup>57</sup> Diğerleri ise günahkâr müslümanların, Hz. Peygamberin şefaati ile Cehennemden çıkartılacaklarını kabul etmektedir.<sup>58</sup>

Bu uzunca münakaşalardan çıkarılacak olan netice şudur: Mürcie, Haricilerden daha az olmamak üzere, mahlu-katından adalet isteyen adil bir Allah düşüncesiyle meşbudur. Her türlü suçtan dolayı insanlar aforoz edilmezlerse de (ümmetten ihrac) adil idarenin çok önemsenmiş, yüceltilmiş olmasını kabul etmede ayrılmışlardır. Ehl-i kible deyiminin, yani Mekke'ye karşı namaz kılanlar, deyiminin nasıl olup ta Ehl-i Cennet," yani Cennetlikler", deyimi ile yer değiştirdiğini belirtmek ilgi çekicidir. İslam ümmetinin kesin olarak Cennete gireceklerden başkalarını da içine almış olması bu hususun daha az hayalî ve hurafî fakat daha gerçekçi bir işaretidir. Bu neticelerin teyidi, Mürcie-nin siyasi tutumunda mevcuttur. en-Nevbahtî'nin beyanı, bu fırka ile ilgili geri kalan bilgilerimize muvafıktır ve bu yüzden kabul edilebilirdir.

Hız. Ali öldürüldükten sonra, Hız. Ali'nin şiasından az sayıda kimselerle Hız. Peygamberden sonra onun imam olmasını iddia eden kimseler hariç, Hız. Ali ile birlikte olanlar ile Talha ve Zübeyr'le beraber olan grup, Muaviye b. Ebî Süfyan ile tek mezhep kurmak için birleştiler... Muhaliflerle bir araya geldiklerinden dolayı (hem Hız. Muaviye ve Hız. Ali ve hem de Hız. Ali'nin muhalifleri ile) bunların hepsine birden Mürcie dendi. Bunlar, imanı alenen itiraf etmelerinden ve hepsi için af umulmasından dolayı, Ehl-i Kibleyi mümin sayarlar.<sup>59</sup>

Bu demektir ki, herşeyden önce Emevîler'in destekçileri Mürcie idi. Bunların dinî itikatları, siyasî tatbikat içerisinde şu anlama gelmektedir: Bir idareci itiraz edilebilecek bazı şeyler yapsa bile, önemli ve temel meselelerde emin ve sağlam ise kabul edilmelidir. Böylece onlar Arap saltanatının devamını sağlayabilen mazereti bulmuş oldular. Maamafih, sırf adalet anlayışları yüzünden Emevî devrinin sonlarına doğru muhalefete kaydılar. Nevbahtî, Gaylan ve diğerlerinin görüşünün şu şekilde olduğunu rivayet eder:

İmameti elinde tutan herkes, Kitap ve Sünnet bilgisine sahip olmak şartıyla buna hak kazanır ve bu kimse imamet bütünü ümmetin icma ile elde eder.<sup>60</sup>

Bu, iki yönü keskin bir ifadedir ve sadece Muaviye'nin desteklenmesini haklı çıkarmaz, fakat aynı zamanda onun haliefierinden bazılarına karşı isyanı da mazur gösterir. Gaylan'ın ölümü ile ilgili bir beyan, onun sırf kader doktrininden dolayı öldürülmediğini pekala açıklar. Halife Ömer II'nin malî politikasının tümünü; memleketin fakirleri adına toplamış olduğu serveti yerine harcamadığı hususunda, onu açıkçtan açığa adaletsizlikle tenkit etmiştir.<sup>61</sup> Haris b. Süreyc ve katibi Cehm b. Safvan'ın söylediklerine göre Doğuda Mürcie, İran müslümanlarının tam vatandaşlık haklarını elde etmek için çeşitli dinî muhalefet eğilimlerini birleştirmeye yardım etmiştir.<sup>62</sup> Böylece, halkı, mevcut düzene karşı daha az teslimiyete sevkettiğinden dolayı<sup>63</sup>, son devir Emevilerinin kader doktrinini ortadan kaldırmaya çalıştıkları (gerçekten de, yukarıda zikredilen Cehm, sonraları kaderin aşırı muhalifi olarak mütaala edilmiştir) şeklindeki düşünce hakkında söylenecek çok şeyler olmakla birlikte, yine de büyük ihtimalle onların gerçekten itiraz etmiş oldukları şeyin umumiyetle Kader doktrini ile birlikte bulunan ve Kader gibi doğruluk kavramından istihrac edilmiş olan diğer birtakım görüşlerin olduğu görülür.

Mürcie hakkında karanlık kalan birçok şeyler vardır. Wensinck tarafından münakaşası yapılan İman ve İslam arasındaki fark<sup>64</sup>, terimlerin ayrı olarak kullanılması-na rağmen, Mürcie tarafından iman ve Cennet ehlinde olma hususu arasında yapılan farkla hemen hemen aynıdır; ve Emevî döneminin başından itibaren var olmaları hasebiyle, Mürcienin, İman-islam arasındaki farkın çıkarılmasıyla münasebetlerinin olduğunu farzetmek makul olabilir. Yine, onlardan bazılarının tarihi belli olmadığı ve Muhammed b. Şebib gibi bazılarının da Gaylan'dan çok sonra olduğu için muhtemelen münakaşaların maksadı

her zaman aynı değildi. Mesela, ikinci asrın son kısmında Haricilerin ve cemiyetten ihraç edilme işinin (aforo) hayatî politik mesele olmadığı zamanlarda, imanın ta-zammunu ve delaleti muhtemelen değışmiştir.

Bereket versin ki, Mürcie hakkında vazîh ve anlaşılır olan şey, bizim şu anki gayemiz için de oldukça önemlidir. Bunlar Hariciler gibi, aynı fikir dairesine girmişlerdir. Gerçekten, Mürcie ile Hariciler arasında kesin bir ayırım çizgisinin çekilmesi muhtemelen son zamanlarda olmuştu. eş-Şehristanî, Gaylan'ı ve onunla ilgisi olan birçok düşünürü Mürcie arasına dahil ettiğı gibi Hariciler arasına da dahil edebilmektedir.<sup>65</sup> Haricilerden olan Vakıfe'nin ve Şebibiye'nin Mürcie'ye pek yakın bulunduğu görülür, ve hatta zaman zaman bu isimle adlandırılmaktadırlar.<sup>66</sup> Bu iki mezhep birbirlerine birazcık muhalefet etmiş olsalar bile, müşterek bir çok şeyleri de vardır.

Gaylan'ın İslam teolojisindeki yerinin tedkiki bu suretle bu bölümün birinci kısmına ait neticeyi takviye eder. Kader doktrini, önce insan sorumluluğı kavramıyla ve sonra İslamî vahyin, mahlukatından doğruluğı isteyen adil bir Allah kavramı ile ilgilidir.

### 3. KADERİYE

Buraya kadar, isimlerinden, tedkik edilmekte olan kader doktrinin aslı ile hayli ilgilerinin olduğu düşünülen Kaderiye hakkında hiçbirşey söylenmiş değildir; ve münakaşaların mucidi sayılan meşhur Ma'bed el-Cuhenî zikredilmiş fakat fazla şey söylenmemiştir. Bunun sebebi, bu hususlardaki bilgimizin, esas itibariyle tamamlanmamış dağınık malumattan ibaret olmasındandır. Zira tek başına bu malumat bizi pek ileri götüremez. Maamafih şu durumda biz, budoktrinin orijini ile ilgili bir tasvir geliştirdik ve bu doktrinin bir parçasını teşkil ettiğı bütüne şöyle bir göz attık. Bu ayrıntılar bizim tasvirimizi genişletmeye yardım edecektir.

### (a) Kaderiye isminin kullanılışı

Nallino, bu mesele hakkındaki kısa bir makalede, İlahî Kaderi kabul eden biri anlamını vermesi gereken Kaderî isminin gerçekte, ilk devirlerden itibaren nasıl olup da bunun tamamen zıddı anlamına geldiğinin garip görünmesine işaret etmiştir. O, muasır alimler tarafından sunulan çeşitli açıklamaları zikreder ve sonra kendisinin, geniş çapta kabul gören fikrini takdim eder. Nallino bize, İslamın ilk asrındaki münakaşaların daima Kur'an üzerinde toplandığını, hatırlatır; kaderi münakaşa ederek bir sürü zaman harcayan ve bunu önemli bir mesele haline getiren insanlar vardı; bu sebepten, Kaderiye terimi, kader hakkında kabul etmiş oldukları sarih görüşe dayandırılmaksızın onlara isnat ediliyordu.<sup>67</sup>

Bu görüş ile, el-Eşari'nin İbane'sinden bir pasajı mukayese etmek yerinde olacaktır:

Kaderiler, Allah'ın, şerri ve küfrü takdir ettiğini söylememizden dolayı bizim Kaderî ismini hak ettiğimizi ve kaderi ispat eden herkesin bir kaderî olduğunu, kaderi ispat etmeyenin ise kaderî olmadığını mülhaza ederler. Onlara verilen cevap şudur: Kaderî, kaderin kendi elinde olduğunu, Rabbına ait olmadığını kabul eden kimsedir ve kaderî, kendi fiillerini bizzat kendisinin takdir ettiğini, kendi Halikinin takdir etmediğini kabul eden kimse değildir. Bu, dilin özel kullanımıdır. Kuyumcu, kuyumcu işini yapan kimsedir, yoksa kendisi için kuyumcu işi yapılan kimse değildir... Madem ki fiillerinizi takdir ve icra edenin Rabbınız değil de kendinizin olduğunu düşünüyorsunuz, o takdirde Kaderiye siz olmalısınız, biz değil; çünkü biz fiilleri, ne kendimize ne de Rabbımıza isnad etmeyiz ve fiilleri biz takdir ediyoruz da demeyiz, Rabbımızın takdir ettiğini de söylemeyiz, bilakis bunların bizim için takdir olduğunu söyleriz.

Cevap: Takdirin Allah'a ait olduğunu söyleyen herkes bir Kaderidir. Öyleyse mademki siz, semavatı ve yeri

Allah'ın takdir ettiğini ve taat fiillerini O'nun takdir ettiğini kabul ettiniz, Kaderiye olduğunuzu da ifade etmelisiniz. Bu netice mevcut olmadıkça görüşünüz geçersiz ve deliliniz de çelişiktir.<sup>68</sup>

Bu pasaj, Nallino'yu hemencecik inkar etmez, çünkü el-Eş'ari, bu terimin gerçek menşeyini bilememiş olabilir; fakat belli hususları ortaya koyar: (1) Kaderiye, zahiren ilk önce bir lakap olarak kullanılıyordu (kuşkusuz, birçok mezheplerin isimleri böyleydi). Kendilerine verilen bu lakaba canları sıkıldı ve bunu kendi muhaliflerine atmaya gayret ettiler (belki de onlara bu lakabın verilışı, Allaha ait olan kaderi, kendileri için kasten iddia etmekte oldukları şeklindeki telkini muhtevi olmasından dolayıdır); fakat, bildiğimiz gibi, bu hususta başarısız idiler. Bu terimin el-Hayyat ve İbnu'l-Murtaza gibi Mutezili müellifler tarafından asla kullanılmaması mühimdir. (2) el-Eşari'nin, kaderi (pratik manada) takdir etme anlamına yahut hemen takdir ile eş anlamda olan "takdir etme kudreti" manasına aldığı görülür. Bu, Makalat'ta, onun bu kelimeyi nasıl kullandığını gösterir.<sup>69</sup> O, bu kelimenin, hocası el-Cübbai'ye ait olan benzer bir kullanımını kabul eder:

Halik, fiillerin, kendisinden önceden takdir edilmiş olarak sadır olan kimse demektir; fiili mukadderden (in predetermined fashion) meydana gelen herkes, ister kadim ister mahluk olsun, o, bu fiilin halikidir.

Halik, kendi üzerine tayin etmiş olduğu mikdara göre fiillerini, takdir edilmiş şekliyle yapan kimsedir (mukadderaten ala'l-mikdar ma debberaha aleyhi). Bu, Allah'ın Halik olduğunu söylediğimiz zamanki manadır. Aynı şekilde, insandan takdir edilmiş şekliyle fiiller sadır olduğu zaman onun halik olduğunu kabul etmiş oluruz.<sup>70</sup>

Kaderiye isminin esas manası ve tatbiki olabilecek herhangi bir şeyin, Haricilerin bazı fırkalarında olduğu gibi, hiçbir mütecanis insan cemaatine verilmiş olduğu görünmez. Kaderiye, kendini, mezheplerden bir grubun adı olarak asla kabul ettirememiştir, çünkü Kaderiye, çok önemli

grupların içine girmiş çıkmıştır. Kader doktrini kabul edenlerin keyfiyeti bir yana, netice olarak, kimlerin kaderiye olduğu ve kaderiyenin ne olduğu hakkında önemli derecede mübhemiyet mevcuttur.<sup>71</sup> Yegane değerli hüccet Huşeyş ve el-Eş'ari gibi ilk dönem müelliflerinin hüccetleridir.

**(b) İlk devir müelliflerine ait aşağıdaki deliller Makalat'taki referanslardır:**

s. 126,1, 8: (Çocukların geleceği hakkında; iki grup bildirilmekte fakat isimleri verilmemektedir). Bunlardan üçüncüsü (yani Haricilerin üçüncü grubu) olan Kaderiye, hem müşriklerin hem de mü'minlerin çocuklarının Cennette olduklarını kabul ederler.

S. 430, 1, 1: (İtaati kasdetmeyen bir kimse tarafından Allah'a itaat edilip edilemeyeceği meselesi hakkında bir kısım Mutezile, fatalist yahut materyalist olsun, Dehriyenin bile Allaha itaat etmesinin mümkün olduğunu söyler.) Kaderiye, kader hakkında kendisine muhalefet edenleri zemmeder ve Ehlu'l-Hak (yani Ehl-i Sünnet) bunlara Kaderiye der ve bunlar da onlara Mücbire derler; bunlar, hallerine uygun bir şekilde, ehlul-isbattan (yani Allah'ın kaderini kabul edenlerden) daha çok Kaderiye diye isimlendirilirler. Adı geçen doktrini inkâr edenler şöyle derler: Müşebbihe, (yani teşbih görüşüne sahip olan müslümanlar) marifetullahı sahip değiller ve bunun için de O'na itaat etmezler; fakat Muvahhide oldukları için marifetullahı sahiptir (yani tevhide kaildirler)<sup>72</sup> ve böylece onlarda Allah'a itaat mevcuttur.

S. 477, 1,9: Ebu Şimr bir Kaderî idi.

S. 549, i, 6; (Muammerin, Allah'ın harekete muktedir fakat hareket etmeye kudretinin olmayışı görüşüyle ilgili olarak Ehlu'l-Hak, bu hususta Ehlu'l-Kadere ve Muammer'e muhalefet eder ve der ki...

S. 549, 1,9: eş-Şahham hariç, Mutezile ile birlikte Kaderiye, Allah'ın bir şeye güç yetirmeleri için insanlara vermiş olduğu kudrete sahip olmadığını kabul etmişlerdir. İyi bildiğime göre, bütün Makalat'taki referanslar ancak bunlardır. Birinci hüccet yukarıda, Haricilerin kader doktrini ile olan ilgisi hakkında söylenenleri, üçüncüsü ise Mürcienin ilgisi hakkında söylenenleri tasdik eder. (Çünkü Ebu Şimr, Mürcie arasında Gaylan'a yakın olan gruba dahil edilmiştir, ki bu grup normal olarak Mürcie diye tasnif olunmasına rağmen, bazen Haricî olarak hatta Mutezile olarak listeye geçirilmişlerdir).<sup>73</sup> Muammer'in görüşü ile olan ilgi tuhaf ve enteresandır, fakat ne bunun hakkında ne de son pasaj hakkında yapacak hiçbir geçerli izahım yoktur.

el-Eş'arî'nin İbane'sinde Kaderiye dokuz defa, Ehlu'l-kader ise bir defa geçer.<sup>74</sup> Bunların bir kısmında isim hemen Mutezile diye tırnak içine alınıp izah edilmiştir; diğerlerinde ise bu isim kader doktrini ve onun atf-ı beyanı olarak kullanılır. En ilgi çekici olanı, Kaderiyenin, bir şey meydana gelmedikçe Allah'ın onu bilemeyeceğini kabul ettiği görüşünün söylendiği pasajdır.<sup>75</sup> Bu, diğerleri arasından Hişam b. el-Hakem'i ve Sakkaki'yi içine alan Rafiziler'den bir çokları tarafından kabul edilen bir görüş idi.<sup>76</sup> Allah'ın hayrı, şeytanın da şerri yarattığı şeklindeki garip görüşün Kaderiyeye isnad edilmesi, aklen bir çeşit iftira olabilirdi.<sup>77</sup> Netice itibariyle münakaşa esnasında, el-Eş'arî'nin, Kaderiyeyi Cehmiyeye karşı delil olarak kullanması şaşırtıcı, fakat manidardır; bahis mevzu edilen doktrinler ise Allah'ın ezelden mürid ve kâdir olduğu şeklinde ortaya çıkar.<sup>78</sup>

Böylece el-Eş'arî'ye göre, Kaderiyenin belli bir insan cemaati olduğu açıktır. Sonraki Kaderiyelerden bazıları en azından mütekellimîn yahut akılcı ilahiyatçı idiler, fakat Mutezili değillerdi. Hariciler arasında zikrettiği kimselerin Emeviler döneminde mi yoksa ikinci asrın sonlarında, yahut üçüncü asırda mı yaşadıkları açık değildir.

Eğer Ebu Şimr'i, (125ten önce ölen), Gaylan'ın talebesi, yahut talebesinin talebesi olduğunu farzedecek olursak, Kaderiye şöhretinin, Emevî'lere pek yakın tarihten başlayıp Abbasiler'in ilk elli yılı boyunca, Mutezilenin ihtişamlı zamanına kadar (belki de 190 tarihine kadar) devam etmiş olması gerekir.

Huşeyş'in, Kaderiye hakkında uzun bir bölümü vardır. Fakat bu daha çok onlara karşı yapılan münakaşalardan ibarettir.<sup>79</sup> Tarife ait olan pasajlar tamı tamına iktibas edilmiş olabilir.

## KADERİYE

Kaderiye, yedi fırka yahut yedi gruptan müteşekkildir. Bir grup, Allah'a suflî işler ve günah isnat etmemiş olmak için hasenatın ve hayrın Allah'tan olduğunu fakat kötülük ve suflî işlerin kendilerinden olduğunu kabul ederler. Onlar, ağza alınmayacak meseleleri münakaşa ederler. Allah, onların söylediklerinden çok yücedir!...<sup>80</sup>

Kaderiyenin bir kesimine Mufavvıda denir. Bunlar, kendilerinin öyle müvekkel kılındıklarına inanırlar ki, kendilerine verilen bu salahiyetle sözünü ettikleri her türlü iyi şeye, Allah'ın hidayeti ve yardımı olmaksızın güç yetirirler...

Onlardan bir kesim de, Allah'ın, kendilerinde istitaa-tı (fiil için gerekli gücü) tam ve mükemmel biçimde yarattığını düşünürler; öyle ki, bu güçte herhangi bir fazlalık talep edemezler fakat inanmaya, inanmamaya, yemeye içmeye, oturmaya kalkmaya, uyumaya ve uyanık durmaya kadirdirler, daha doğrusu istediklerini yaparlar. İnsanların (yani kendilerinin) iman etmeye muktedir olduklarına kanidirler. Eğer bu böyle olmamış olsaydı güç yetiremeyecekleri şeyden dolayı cezalandırılmış olurlardı... Onların bir fırkası olan Şebibiye, insanların ne yapacaklarına ve ne olacaklarına dair (Allah'a ait) bilginin

önceden var olduğunu inkâr ederler...<sup>81</sup>

Bunlardan bir grup, Allah'ın, veled-i zinayı yarattığını, yahut onun kaderini tayin ettiğini veya onu murat ettiğini ya da onu bildiğini inkâr eder. Allah onların söylediklerinden münezzehtir. Bunlar, hayatı boyunca hırsızlık yapan yahut haram yiyen kimsenin, Allah'a ait rızık kazanıp yediğini inkâr ederler; Allah'ın, helal olandan başka herhangi bir rızık temin etmediğini kabul ederler. Allah, bunların söylediklerinden çok yücedir!

Bunlardan bir grup ise Allah'ın, insanlara belli bir vakit için rızık ve eceller tayin etmiş olduğunu kabul etmektedir. Öyleyse kim birini öldürürse, onu, ecelinden ve rızıkından önce, ecelinden başka bir ecelde öldürmüş olur. Halbuki daha erişemediği ve tamamlayamadığı rızık vardır. Allah bunların söylediklerinden çok yücedir. İşte bunlar, Kaderiyenin doktrinlerinin (kelamının) tamamıdır.<sup>82</sup>

En ilginç olanı ise Mufavvıdâ'nın zikredilmesidir.<sup>83</sup> "Fevvada" kelimesi, el-Eş'arî tarafından, Meymun'un görüşlerini anlatmada kullanılıyordu; bu kelime eş-Şehristanî tarafından Ashabu's-Sual ile ilgili olarak da kullanılır.<sup>84</sup> Böylece biz, Kaderiye ile Haricilerin muayyen fırkaları arasında sıkı bir ilgi olduğu yolundaki görüşümüzde destekleniyoruz demektir. Ümit vaadeden böyle bir fikrin daha sonraki teolojide geliştirilmemiş olması garip görülebilir; bu ihmalin başlıca sebebi, bu terimin belki de Kur'an'a ait bir temelden mahrum oluşu yüzündendir, çünkü favvada, sadece bir kere kullanılır, hem bu, bir kişinin, işini Allaha bırakması ile ilgilidir.<sup>85</sup> Şebibiye'nin de, Kaderiye'nin bir fırkası olarak zikredilmesi enteresandır, çünkü bunlar, hiç kuşkusuz, Şebib b. Yezid en-Necranî'nin muakkipleri olarak bilinirler, ki bunların tamamı yahut bir kısmı, az önce işaret edildiği gibi Ashabu's-Sual olarak da bilinirler. Yine biz kendimizi, Hariciler ile Mürcie arasında mevcut olan mücavir alanda buluruz. Burada onlara atfedilen görüş, el-Eş'arî'nin; Allah, var oluncaya kadar eşyayı bilemez, şeklinde Kaderiye'ye isnat etmiş olduğu doktrinin kaynak-

landığı öz ve esas olabilir.<sup>86</sup> Bilmecenin parçaları birbirine uyduğu görünür.

Bütün bu görüşlerin temelinde yatan şey, “Allah’a şer isnat edilmez” prensibidir. Sadece Mufavvida insan gücünü yüceltmek için çok az miktarda istek işaret gösterir ve hatta bu hususta çok az bir alamet mevcuttur. Çünkü Allah’ın, insanı cezalandırmasında gayr-ı adil duruma düşmemesi için, fiil işlemeyip duran insanın, öncelikle istitaata sahip olması gerekmektedir. Ana tema, Allah’ın adil oluşudur.

### Ma’bed el-Cühenî

Artık sadece, Basra’da Kader hakkında ilk olarak münakaşalar tesis eden kişinin kim olduğu meselesi kalmaktadır. Ma’bed el-Cühenî hakkında çok şey bilinmiyor. Ölümü hicrî 80 yılında olmuş, Halife Abdu’l-Melik’in emriyle ölüme mahkum edildiği yolunda bir rivayet vardır. Bunun, önce İslam’ı kabul edip sonra irtidat eden Suzan adında bir Irak’lı Hıristiyan ile birlikte dinden döndüğü söylenir.<sup>87</sup>

Bununla beraber, mezhep kitaplarındaki, kader doktrinini ilk ortaya atan kimse olduğuna dair atıflardan başka bu kişi hakkında asla bir bilgi yoktur; Makalat’ta ve Malatî’nin Tenbih’inde bile onunla ilgili hiçbir şey yoktur. Fakat Makalat’ta, bizzat Acaride’nin bir kolu olan ve başkanları Mabad’dan dolayı Mabediye denen, Saalibe’nin bir fırkası mevcuttur.<sup>88</sup> Bunlar esas itibarıyla sadakanın zengin kölelerden alınıp fakir kölelere verilmesiyle ilgili görüşleriyle meşhurdurlar; fakat eş-Şehristanî onların müslüman kadınlarla evlenme konusunda görüşlerinin bulunduğunu ilave eder. Öyleyse, Kader hakkındaki görüşleri önceden incelenmiş olan Meymun, Acaride’ye dahil olmuş durumdadır; ve Saalibe, Acaride’ye ait görüşlerin biraz daha yumuşak şeklini kabul etmiştir. Böylece, Ma’bed el-Harici’nin, her bakımdan Ma’bed el-Cühenî’den başka bir

kimse olmadığı görünür. Fakat daha fazla bilgi olmaksızın bu bir tahmin olarak kalmak zorundadır. En azından diyebiliriz ki bu, içerisinde, Kader hakkındaki münakaşaların mucidini bulmayı umabileceğimiz bir çeşit ortamdır.

### Not A. el-HASAN el-BASRİ

H. Ritter, İslam'da el-Hasan el-Basrî, XXI, 1-83, hakkındaki çalışmasının 7. kısmında el-Hasan'ın hemen hemen kesin bir şekilde bir Kaderî olduğunu iddia eder ve eğer böyleyse, kader doktrininin kurucusu olarak Ma'bed gibi meçhul bir şahıstan çok el-Basrî, üzerinde durulmaya daha layıktır. Tabii olarak, onun, Kader doktrinini kabul etmiş olduğu yolundaki görüş hakkında söylenecek çok şey vardır. İsmi, her ne kadar İbn Kuteybe'nin Kaderiye, listesinde (Maarif, 301) yoksa da, bu onun değer yargısı dışında kalmış olmasından ileri gelmiş olabilir; talebesi Katade ise bu listeye dahil edilir. İbn Asakir'de, (Ritter tarafından iktibas edilmiştir, s. 60) H. Basrî'nin Ma'bed'in tesirinde kaldığını bildiren rivayet dışında Maarifin 225. sayfasında aşağıdaki pasaj mevcuttur:

O (el-Hasan) bir hususta Kader doktrinini kabul etmiştir (tekelleme fi şeyin mine'l-Kader), fakat daha sonra bundan rucu etmiştir. Kıssacı olan, Kader doktrinini kabul eden ve söylediği sözde hata yapan Ata b. Yesar, Ma'bed el-Cühen i ile el-Hasan'a sık sık gider ve şöyle derdi: Ey Ebu Said, bu melikler müslümanların kanını akıtır, mallarını gasbeder ve birtakım işler yaparlar ve derler ki: Bizim işlerimiz, icraatımız, Allah'ın kaderine göre cereyan eder. el-Hasan derdi ki: Allah'ın düşmanları yalan söyler.

Rücu işini zikretmek, esas itibariyle el-Hasan'ı temize çıkarma gayreti olabilir. Diğer taraftan, onun bu kıssada inkar ettiği şeyler, insan sorumluluğunu reddeden ileri bir determinizmin fâsit sonuçlarıdır. Bu onun, şahsî takvası ve hayatının müstakim oluşuna göre böyledir. Aynı şekilde, Kaderiye'ye muhalefet ettiği yolunda Ritter ta-

rafından iktibas edilen bir rivayetin mevcudiyeti, onun, bir insanın rızkının, Allah'tan olduğunu kabul etmiş olması demektir. Muhtemeldir ki, O, insan ve Allah'ın doğruluğu üzerine önem verilen, bizzat tamamen insicamlı olmayan vasat bir tutumu kabul etmiştir.

Onun, tek başına kader doktrini ihdas eden kimse olabilmesi güç bir şeydir. Zira bu doktrin, mantıken, bütün bir düşünce hareketinden neşet etmiştir. Bununla birlikte, Ritter'in araştırmaları, Kader doktrininin Allah'ın adaleti kavramı ile olan ilgisini teyid eder; bu, el-Hasan'ın insanları doğruluğa teşvik etmesi yüzündendir ki, onlara, bu doğruluğu kazanmak için istitaatın verilmiş olduğunu ispat etme gereğini duymuştur.

#### Not B. KADER VE İSBAT

Ben, Batı'lıların "irade hürriyeti doktrini" demeyi tercih ettikleri şey için genellikle "kader doktrini" terimini kullanmaktayım. Batılılar'n kullanımı, İslam ilm-i kelâmında gayr-ı münasiptir, zira hürriyet fikri, İslam düşüncesine adamakıllı yabancı olduğu kadar, insanın fiillerini takdir etmesi için kudrete sahip olup olmadığı sorusuna da yabancı idi. Arapçada, kader doktrini için kullanılan beylik terim, "el-Kavlu bi'l-Kader" (kader doktrini) yahut (tayin etme kudreti doktrini) idi. Aşağıdaki misaller, el-Eş'arî'nin, Mutezilenin görüşüne göre demek şartıyla bu terimi nasıl kullandığını gösterecektir. Yine bu Örnekler, kader doktrininin muhalifi olarak, el-Eş'arî'ye ait olan isbat doktrininin nasıl meydana geldiğini de gösterecektir. Halbuki eş-Şehrîstânî, kendisini bu kelimenin teknik kullanımı ile sınırlamaz; onun zamanında, Cebr (sheer determinism) ve iktisab (acquisition -yahut yumuşatılmış determinizm- Ehl-i sünnet görüşü) arasında bir fark yapılmıştı; Krş. V. ve VI. bölümler.

## el-Eş'arî Makalat

93,7: Meymüniyenin ayırıcı özelliği, Mutezile mezhebine göre kader görüşü idi

93.13: Halafiye, Kader doktrini hakkında Meymüniye'den ayrıldılar ve isbatı benimsediler.

93, 14: Hamziye, Meymüniye'nin Kader doktrinini kabul ettiler.

96, 4: Hazimiye'nin teferrüd ettiği görüş, Kader hususunda isbatı kabul etmiş olmalarıdır.

97,2: Meçhüliye, Kaderin isbatını benimsediler.

116, 2: Ashabu's-Sual, Kader hakkında Mutezilenin görüşünü kabul etmişlerdir.

124,9: kadere gelince, Haricilerden, Mutezilenin görüşünü benimseyenleri ve isbata meyledenleri zikretmiş bulunuyoruz.

eş-Şchristani, Milel. 96 (a): Hamziye, kader hakkında Meymuniye ile muvafakat etmiştir.

96 (b): Meymuniye, Kaderin, hayır ve şerrin insandan olduğunu ispat etmek suretiyle Acaride'den, ayrılmışlardır. 96 (b): Etrafiye, Hamza'nın kader doktrini hakkındaki görüşü üzere idiler.

97 (a): Halefiye, Kader doktrini hakkında Hamziyeye muhalefet etmiş ve Kaderi, hayır ve şerri Allah'a isnat etmiştir.

97 (a): Şu'aybiye, Meymun'dan Kader doktrinini izhar edince ayrılmıştır.

## Not C- SEKKAKİYE VS.

Sekkakiye, hemen hemen kesin olarak Ebu Cafer

Muhammed b. Halil es-Sekkak'ın muakipleridirler (bu lakabın çeşitli varyantları için bkz., İntisar, 178. not). Sekkakiye, ilmin Allah'ın zatındaki bir sıfat olduğunu kabul

etmiştir; O, nefsinde alimdir, fakat Allah “şey” olmayacağından dolayı alim diye vasfolunmaz. (mak. 219, 490). Bu kısmen Hişam b. el-Hakem’in görüşüne benzerdir. (Mak. 37 vs.) Muhammed b. Halil es-Sekkak, bir Rafizî şeyhi idi. (Intisar, 6, krş. Mak. 63). Bu kişi, Ça’fer b. Harb ile Allah’ın ilmi konusunda münakaşa etmiş (Intisar, 110), ve İskafî ile yaptığı bir münazarada Hişam b. el-Hakem’i savunmuştur (a.e.142). (Allah’ın fiili ile ilgili bir görüşü zikredilir (Mak. 213).

Bu tanıma böylece tamamlanmış görünüyor. Bundan başka, çeşitli isim varyantlarının olması sebebiyle, İntisar 126’da geçen Sekeniye’nin aynı halk topluluğu olması gerekir. Bunlar, Hişam b. el-Hakem’inkine benzer bir marifetullah görüşünü kabul etmişlerdir.

Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber’de zikredilen Sekkakiye, muhtemelen başka bir fırkadır. Bunlar, amellerin imandan bir cüz olduğunu (s. 10) ve yine, bir kimsenin, mümin olduğunu söylediği zaman inşaallah demesi gerektiğini açıkça kabul etmişlerdir (s. 14). Bu, üstelik onların, Nevbahti’ye göre Mürcie’nin dördüncü kolu olan Şukkak adı ile tanınmış olmalarından (Butriye ve Haşviye diye de tanınırlar, Fıraku Şia,7)ve eş-Şafii ve Malik b. Enes gibi zevatı içine almış olduğunu desteklemiş olacaktır; krş. s. 9, 12, 14.

**DİPNOTLAR (Kader Doktrininin Başlangıç Dönemleri 48-78)**  
**(Kısaltmalar için Bibliyografyaya bakınız)**  
**Bölüm III**

1. Mak. s. 94. Daha sonra gelen pasaj, s. 93'ten alınmıştır.
2. eş-Şehristanî, 97, daha çok bu eğilimi taşır; krş. 1, 2 el-Bağdadi, el-Eş'ari'yi küçük farkla tekrar eder; 84. Fark Muhtemelen bu kıssa, istisna "reservation" hakkında, daha sonraları yapılan münakaşalarla ilgilidir. Yani istisna deyiminin kullanılışı hakkında; İbane 75; Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber, 14; Ebu Uzbe, er-Ravdatu'l-Behiye, 6, tasdikte yahut mukaveleleri bozmada istisnaya hiçbir cevaz verilmediğini ifade eder.
3. Mak. 110; Haarbrücker, Milel, 93'teki "eme"'yi ümme şeklinde okuyarak yanlış tercüme etmiştir; Makalat'ta çoğulunun "ima" şeklinde olması, bu kelimenin eme olması lazım geldiğini gösterir.
4. Fark, 264; Bunun, Mecusilerin dininden istihrac olduğu tahmin edilir.
5. Bu günün küçük bir gruba, Ehlu's-Sünne yahut Subkiye evlilik için benzer şartları ihtiva eder-Prof. Yeffrey, Moslem World, XXXiii (1943), s. 172.
6. Milel, 96; Fark, 264.
7. krş. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositions partien im alten Islam, 1. bölüm, özellikle 3. kısım. Müteakip pasajlardaki tarihi ayrıntıların bir çoğu bu kaynaktır.
8. Milel, 86-89; Krş. Kur'an, 12,40. Bu isim, "la hukme illa lil-lah" diyenleri ifade eder. Tahkim ism-i masdarı, "Allah u ekber" için kullanılan tekbir, gibi aynı şekilde kullanılır. Bazı kaynaklar, Allah'ın hükmünü savaş olarak tefisir ederler, krş. G. Levi della Vida, md. Hariciler, El.'de.
9. Krş. Milel, 87.
10. Wellhausen op.cit. ? kısım 8; O muhtemelen Azarika, Sufriye, İbadiye ve Beyhesiye'nin isimlerini kurucularından aldığını demek istemesiyle birlikte son üçüne başka yerlerde ayrı isimler verilir.
11. Mak. 86-131; Muhakkimeyi sadece sonunda zikreder.

12. Mak. 86.
13. Mak. 116.
14. Mak. 113.
15. Mak. 115.
16. Mak. 93; 95, I, ii. Necdet'in tesiri, Atıye vasıtasıyla i.di.
17. Mak. 89. i. 10.
18. Mak. 1
19. Mak. 93; Milel. 95; krş. Aynı görüş, muakkibi Osman b. Ebi's- Salt tarafından kabul edilir. Mak. 97; Milel, 96.
20. Mak. 93.
21. Mak. 97 vs.
22. Milel, 96; Fark, 264.
23. Mak, 90.
24. Mak. 113. 25. Mak. 114. 26. Mak. 115.
27. Eğer bu görüş doğruysa, o takdirde Becker'in, Kader doktrininin Hıristiyan tesirine bağlı olduğu iddiası kasdını aşmıştır. (Christliche Polemik, bölüm 3). Bir kere, Şamlı John, eğer 133/ 749'da öldüyse münakaşaların (80 yıllarında) başlamasından sonra muhtemelen yirmi yahut otuz yıl yazmakta idi. Yine, İslamda, bu probtemin tamamen formüle edilişi ayrı idi, zira Yunan autoexousios'usuna muadil hiçbir şey yoktur. Becker'in isbat ettiği şey, Şamlı John ve Theodore Ebu Kurra gibi Hristiyanların İslam'ın geniş bir ufkuna sahip olmaları hususudur ve bu, daha sonraki dönemlerde, karşılıklı bazı tesirleri imkan dahiline sokar. Maamafih, ekseriyetle fikirlerin tevalisi ve neticesi yabancı menşeli değil, bilakis yerlidir. (Wensinck, Muslim Creed, 52'de Becker ve diğerlerinin görüşlerini münakaşa eder).
28. Mak. 93; 96; 104; 116. eş-Şehrıstani'nin beyanı, Hamziye'nin bir kolu olan Etrafiyeyi ilave etmesi ve Haris'in muakkiplerini atlaması hariç, aynıdır.
29. Mak. 93,96, 97. Isbat'ın kullanılışı için bölümün sonundaki Not B'ye bakınız. İbadiyede bu tür bazı görüşlere temayül etmiş görünür (Mak. 107), fakat bunlar hakkında ihtiyatla söz etmek zorundayız, zira Yahya b. (Ebi) Kamil gibi ismen zikredilenler üçüncü asra dahildirler (krş. Munye, 41, 45).
30. Krş. yukarıda geçen ii :2 bl., 5. 18.
31. Bağdadiye göre, Hamza 179 da itizal etmiştir. Fark.

32. istitaatın yahut kudretin fiil ile birlikte bulunduğu yolundaki görüş, daha sonraları, en-Neccar gibi, Kader muhalifleri tarafından kabul edilmişti. (V. 4 aşağıda).
33. Mak. 115; Welhausen, op. sit. bl. ii; anlatım Makalat'ın indeksinde yapılmıştır.
34. Mak. 113; Milel, 93; Welhausen, bl. 8.
35. et-Taberi, II, 1733 (ıntisar s. 213 te iktibas edilmiştir); el-Bağdadi (Fark, 194) ve eş-Şehristani (milel, 5. 107) Gaylanın, sadece Kaderi doktrini kabul ettiğine işaret eder ve sonra onun iman hakkındaki görüşlerini vermeye geçerler.
36. Mak. 513; bu, gerçekte Fazl er-Rikaşı'nın görüşü olarak ifade edilir, halbuki sonlarına doğru bir not Gaylan'ın görüşlerinin aynı olduğunu zikreder; fakat bir Gaylan'inkinden daha sonraki bir zamandan itibaren bazı gelişmeleri ihtiva etmiş olabileceğine işaret ederek, bu görüşü kısmen doğru telakki edebiliriz.
37. Mak. 229. 38. Mak. 136.
39. Fark 190, 194; Milel, 105-8.
40. Ebû Hanife gibi, herkesçe güvenilir kabul edilen insanların "teberri edilmesi" zorunludur. krş. Fark, 191 ve Dr. Halkin'in notu, Schisms, s. 4.
41. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, s. 4.
42. Krş. Mak..8B, 1, 15.
43. Mak. 90; İkinci husus, muhtemelen vacib olmayandır.
44. Mak. 86.
45. Mak. 117.
46. Mak. 116.
47. Mak. 110-115.
48. Mak. 122.
49. Milel, 104.
50. Mak. 144.
51. Mak. 111,1, 14, krş.116 DarŞirk.
52. Krş. Mak. 110.
53. Mak. 229, i. 14, krş: ıntisar, s. 164.
54. Mak. 147 vs.
55. Mak. 149.
56. Mak. 151 krş. 152.

57. Mak. 150. Gaylan'ın düşüncesi, muhtemelen Mürcie ismin istihrac edildiği Kur'an, 9, 107'ye yakındır: ...diğer bir takımın affı da Allah'ın emrini (beklemek için) geri bırakılmıştır (murcûn). Ya Allah kendilerini cezalandırır veya tövbelerini kabul eder. krş. Mürcie mad. Wensinck, LA. de.
58. Mak. 150.
59. Firakuş-Şia, 6.
60. Firakuş-Şia, 9.
61. İbnu'l-Murtaza, Munye, vr. 15.
62. Welhausen, Arab Kingdom, vr. 464.
63. Goldziher, Vorlesungen<sup>2</sup>, vr. 91.
64. Muslim Creed, 22-24, 34, 37 vs.
65. Milel, 103.
66. Yukarıya bkz.
67. Rivisti degli Studi Orientali, VII (1916c 18). 461-6, "Sul Nomedì Qadariti" Kaderin kullanılışı için bölümün sonundaki Not B'ye bakınız.
68. P. vr. 73, trc. 113-Açıkça Mile.'in aslı, 29.
69. Krş. Yukarıdaki Not 8.
70. Mak. 228, 539; birincinin sıfatı ile krş. 195, I, 4-6.
71. el-Bağdadi (v. 429) ve eş-Şehristani (v. 548) zamanında bunlar Mutezileye benzetilmişlerdir. (Fark vr. 18, 93; Milel, 29; Krş. Milel, 5) ki burada onların İslam'ın başlıca dört mezhebinden biri olduğu söylenir.
72. Buradaki Muvahhide, matbu nüshada, mevcude yerinde olduğu benim kendi tahminimdir. Krş. İntisar, Index, Muvahhid s.v. md. (kelimesi altında).
73. Milel, 103-Havaric. Gaylan, İntisarda, 127, Munyed'e, 15 vs. bir Mutezilidir; Ebû Şimr, Milel'de, 41. Nazzamın bir muakkibi gibidir. Aynı zamanda bkz. Dr. Nyberg'in notu, İntisar, 211-3.
74. S. 5 (Ehlu'l-Kader), 6, 7, 32, 56, 67, 72, 73, vr. 85, 87 = trc. 46,47,49,74,96,107,111,113,125,128.
75. 85, trc. 125.
76. Mak. 489, Lq; 37; 490, 1. 10 vs. Sekkakiye için bkz. Not C. 56, s.
77. ibane, 6. trch., 47. Bu, onların Hıristiyan fikirleri ile ilgili bir

sıfatı olabilir; Şami, John (John of Damascus) “şerlerin bizim zac afiyetimizden, hilelerin ise şeytandan ileri geldiğini” kabul eder (krş. Becker, Christliche Polemik, s. 184). Yahut ta bu Hariciler arasında, günah işlemek küfürdür ve küfür ise Şeytana tapmaktır, şeklinde cari olan bir fikir üzerine kurulmuş olabilir; krş. Mak. 118.

78. İbane, 32,56; trc. 74, 96.

79. el-Malati, Tenbih, 126-135'de.

80. s. 126.

81. s. 133.

82. s. 134.

83. Bu, Şiânın fırkaları arasındaki Mufavvida ile aynı olmaya bilir, (Mak. 16; en-Nevbahtî, 71), Zira daha sonraki tefviz siyasi olanla ilgi Hidi, krş. Fyze, A. Shiicte Creed, s. 100.

84. Mak. vr. 93; krş. Fyze op.dt. a.g.e., s. 32.

85. Kur'an, 40, 47.

86. İbane, 85, trc. 125. Krş. bl. V. Kısım 5.

87. İbn Kuteybe, Mearif, 301, Onu, Kaderiye listesinin başına yerleştirir. Suzan kıssası Wensinck'ten alınmıştır. O da İbn Hacer elAskalani, Tehzibu't-Tehzib'den iktibas ederek alır., X, 225 vr. H. Ritter (İslam, XXI (1933), s. 58), İbn Asakir, Tarihu Dimeşki'den şöyle diyerek iktibaseder: Kaderi ilk olarak münakaşa eden, müslüman olup sonradan Hristiyanlığa geri dönen ve Suzan denilen Iraklı bir Hristiyan idi; Ma'bed el-Cühenî kader görüşünü ondan almış, Ma'bed'den Gaylan almıştır.

88. Mak. 98.; Milelde, 98 Ma'bed b. Abdi'r-Rahman" denir; krş. Fark, 80. Ritter, İbn Asakirin a.g. eserinde, Ma'bed el-Cühenî hakkındaki malumatın "Ma'bed b. Abdillâh b. Uveymir yahut Ma'bed b. Halid başlığı altında bulunduğunu söyler. Bu maddelerle ilgili cilt, maalesef elime geçmedi.

## IV MUTEZİLE

### 1. TARİHİ KONUMLARI

Mutezile, Batı'lı bilginlerin kabul ettikleri ondokuzuncu asır "liberal" düşüncesi ile benzer birçok görüşleri taşıması sebebiyle, ilk olarak onların dikkatlerini çekmiş oluyordu. Bu hususta o derece benzerlik vardı ki, tam bir benzerliği kabul eden ve Mutezilenin temelde müslüman olduğunu unutan bir eğilim mevcuttu. Şüphesiz, İslam sadece Mutezile'nin açtığı yolu takip etseydi ve doğruluğu kabul edilmiş bir reaksiyoner olan el-Eş'ari tarafından saptırılmamış olsaydı, İslam ile Hristiyanlığın kardeş gibi bir arada yürüyüp gideceğini hararetle arzulayan düşünceler vardı. Çok geçmeden Batı'nın, liberal olan her şeye bizzat geniş çapta nasıl sırt çevirmiş olduğu azıcık olsun anlaşılmıştı.

Son yirmi sene zarfında bilginlerin çalışması bilhassa Dr.H.S. Nyberg'in çalışması, bizi bu vehimlerden kurtarmada büyük hizmet görmüştür. Benim, Mutezile'nin tarihi konumu hakkında söyleyeceklerim, onun İslam Ansiklopedisindeki yazdığı maddeye dayanmaktadır.<sup>1</sup>

Mutezile'nin durumunu anlamak için, bu mezhebin dogmatik sisteminin gerçek müessisi olan Ebu'l-Huzeyl'den başlamak daha doğru olur.<sup>2</sup> O, 227'de yahut birazcık sonra ölmüştür.<sup>3</sup> Fakat öldüğünde çok yaşlı idi ve genellikle hesaplamalar onun yüz yaşında olduğunu gösterir, ama 150 yaşında olduğu bile zikredilir. Bu durumda biz onun 140'a kadar doğmadığını farzetsek bile, 193 tarihinde Harun er-Reşid'in ölümü zamanında onun yine de

53 yaşında olması gerekir; ve bunun için, onun, Me'mun döneminin ilk zamanlarında, ki bu aşağı yukarı 210'dur, aktif olarak çalışmasına devam etmiş olması ihtimali ile birlikte, Ebu'l-Huzeyl'in, en güzel eserini Harun Reşit zamanında vermiş olduğunu farzetmek zorundayız.<sup>5</sup> Harun Reşid'in halifeliği dönemindeki faaliyeti onun Bişr b. el-Mutemir ile olan, bildiğimiz münasebetlerine uygun olmalıdır. Onların çağdaş oldukları görünmektedir.<sup>6</sup> Şu kadar var ki, Ebu'l-Huzeyl'in Bişr'i, onun kendisini tenkid etmesinden daha çok eleştirmiş olduğu görünür. Bu da Bişr'in, birazcık daha erken olabileceği fikrini verir. Bu durumda, Bişr b. el-Mutemir'in, Harun Reşid döneminde uzun bir zamanı hapiste geçirdiği söylenebilir. Bu ise, onun, 180 gibi erken tarihlerde yahut buna yakın bir zamanda, nüfuzlu bir kimse olduğunu gösterir; böylece muhtemelen görülür ki, Ebul-Huzeyl, bu dönemin sona ermesinden önce kısmen bir şöhret pozisyonu elde etmişti.<sup>7</sup>

Mutezile ile önceki mezhepler arasındaki en büyük farklardan biri, bu mezheplerde siyasî entrikaların daha az rol almış olmasıydı. Muhakkak ki Mutezile siyasî görüşlere sahipti ve 200 ile 235 yılları arasında, Bağdat Mutezilileri, iş başındaki kimselerle sıkı bir münasebet içindeydiler. Ne var ki, görüşleri hakkında mütala yürüteceğimiz kişiler, bizi son derece meşgul edecek kadar inkılapçı liderler olmayıp bilakis daha ziyade bir nevi modern dünyanın ilahiyatçısına benzeyen kimselerdi. Mutezile'nin siyasî propagandaya çok yakın olması, Maniheizm ve Hint materyalizmine karşı hilafeti ve onun temel prensiplerini savunmak demek olan İslam'ın savunması işi idi. O zamanın halkına çok kabarık sayıda görünen kitaplar yazdılar<sup>8</sup> ve bu, onların görüşleriyle ilgili bu denli bol malumatı nasıl elde etmiş olmamızın izahına yardım eder.

Çünkü Basra'da Ebul-Huzeyl'in birçok tesirler icra etmeye müsait olduğu bir üniversitenin başlangıçları vardı. Buna meclis deniyordu. Onun zamanından önce meclis ve kelam, Dırar b. Amr'ın elinde idi;<sup>9</sup> ve hem Dırar'ın gö-

rüşlerinin gelişmesi ve hem de bunlara karşı reaksiyonun gelişimi suretiyle bir ilgi ve fikir silsilesi izlenebilir. Aynı zamanda, Ebul Huzeyl'e de özellikle tevhid görüşünde tesir eden, Muvahhide'den bir kısmını yahut tamamını teşkil etmekte olan ve pek anlaşılmayan, mübhem ve muğlak kalan Cehmiye vardı.<sup>10</sup> Şüphesiz İlmî Mürciede kurulmuştu.<sup>11</sup> Hariciler, geniş çapta Emevilere karşı idiler ve Abbasilerin 132 de iş başına gelmeleri üzerine vuku bulan siyasi düzenlemelerden sonra, zahiren mühim olmaktan çıktılar;<sup>12</sup> Fakat Mutezile adalet görüşü ile Havaricin düşüncesindeki en muteber olan hususun tamamını deruhte etmiş oluyordu.

Gayr-i İslamî tesirler de hesaba katılmalıdır. Yunan felsefesinin tesiri hususunda, Ebu'l-Huzeyl'in Aristo'dan istifade ettiği yolundaki rivayet misal olarak verilir.<sup>13</sup> Son araştırmalar Mutezili kavramların birçoğunun Maniheizm ile olan mücadeleler döneminde iyice işlenmiş olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup> Hristiyan tesiri ihtimalinin, Ebul-Huzeyl'in otuz yaşlarında olması gereken hicri 165 tarihinde el-Mehdi'nin sarayında meydana gelen münakaşa metinleri ve bu gün hala elimizde mevcut bulunan Patriarch Timothy'nin Müdafası (Apology) yoluyla olduğuna işaret edilir ve ilk İslam atom teorileri de, Hintli teorilerle benzerlik ihtiva eder.<sup>15</sup>

Bütün bu tesirlerin Ebu'l-Huzeyl'i öyle ya da böyle etkilemiş olduğu görülür. O, bazı görüşleri iktibas edip değiştirmiş ve hafifletmiş, bazılarını da karşı çıkmıştır. Bu, netice olarak İslam iskolastisizmini meydana getiren, yahut bu düşüncenin doğmasında geniş ölçüde rol oynayan Mutezilenin o şumullü akılcı düşüncelerinde görülen zihni mayalanmanın dışında idi. Fakat şimdiye kadar onun Mutezile içindeki selefleri Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'i, müslüman yazarların nasıl mütalâ ettiklerinden hiç söz edilmemiştir.

Bu kişiler hakkındaki güvenilir malumat oldukça azdır. Bunlar bir anlamda Mutezile'nin öncüleri olarak id-

dia edilebilmekle beraber, öyle görülüyor ki, alimleri ilgilendiren meşhur akılcı düşüncenin genişlemesi, Vasil'in ölümünden elli yıl kadar sonra, Harun Reşid zamanına kadar başlamamıştır. Mutezile'nin kuruluşunun Vasil'a isnad edilmesi Mutezile cemaatinin şerefini yükseltmek maksadıyla yapıldığında şüphe yoktur, çünkü müslümanlar, görüşlerindeki sıhhati, eski insanlarla olan ilgileriyle eş değer görme eğilimine girmişlerdi.<sup>16</sup> Kurucusu 128 de öldürülen Cehmiye ile olan rakabetin de bunda bir payı olabilir. Maamafih, Mutezile'nin umumi siyasal ve dinî gidişinin Vasil'dan elde edilmiş olması muhtemelen doğrudur.

Vasil,onların alamet-i farikaları olarak saydıkları el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn (intermediate Condition) doktrinin yahut mürtekibi kebirenin (Haricilerin dediği gibi) kafir olmayıp (Mürkienin dediği gibi) de mü'min olmayıp bilakis iman ve küfür arasında orta bir mertebede bulundukları, şeklinde kendilerine has bildikleri görüşün mucidi olarak görülür. Bu doktrin esasen, Dr. Nyberg'in dediği gibi Emeviler'e karşı Abbasiler'in dayanağı olan siyasî neticelerinden dolayı önemliydi. Fakat yine de Mutezile'nin "Usul-i Hamse"sinden olan diğer ikisinin, el-Va'd ve'l-Vaid ve el-Emru bi'l-maruf ven-Nehyu ani'l-munkerin, kelim münakaşalarında her hangi bir rol oynaması güç olmuştur.

Makalat'ta rivayet edildiği gibi, Vasil ve Amr'ın görüşlerinden öğrendiklerimiz, onların Mutezileyi ilgilendiren münakaşa türünden hayli uzaklaştırılmış olduklarını gösterir. Orada Vasil'dan zikredilen şey, onun sadece Kur'an'ın mübhem ayetleriyle ilgilendiği hususudur.<sup>17</sup> Cahız'dan tahrir edildiği muhtemel olan bir rivayet,<sup>18</sup> onun, ahbarın genel veya özel kaynakları gibi konularla ilgilenmiş olduğunu ortaya koyar. Öte yandan, şüphesiz daha çok felsefî meselelere girdiği dönemde Vasil'n, Şia-i Gulat'ın dualist ve gnostik kollarıyla münakaşalarının olduğunu ve böylece daha sonraki gelişmelere

yol açmış olabileceğini öğrenmiş oluyoruz; fakat bunlarla ilgili ayrıntılardan hiçbir şeyin mevcut olmadığı görünür.<sup>19</sup> Böylece kendini aşağı yukarı Harun er-Reşid zamanında ortaya koyan bu akılcı gelişmeler oldukça yeni şeylerdi ki yukarıda zikredilmiş olan tesirlerin tümüne bunlar yardım etmişti. Hatta bu yeni düşüncenin başta gelen temsilcileri Emeviler zamanına kadar inen bir dinî-siyasî gruba dayanır.<sup>20</sup>

Haklı sebeplerle, Ebu'l-Huzeyl'e, Mutezile mezhebinin gerçek kurucusu olarak bakılırsa da, o asla tek başına değildi. Kendisinden başka Basra'da, muhtemelen birkaç yaş büyük olan ve bağımsız görüş sahibi Muammer vardı;<sup>21</sup> ve çok geçmeden kendisine karşı sert bir şekilde mücadele veren tilmizleri en-Nazzam ve Hişam b. Amr el-Fuvati bulunuyordu.<sup>22</sup> Bağdat'ta da Bişr b. el-Mu'temir ve tilmizleri vardı. Bu talebelerden en yaşlısı ve muhtemelen Ebu'l-Huzeyl'e muasır olanı Ebu Musa el-Murdar idi. Bir arada sunulan şema önemli şahsiyetler arasındaki ilgiler hakkında fikir verir. Bunlara ait bazı görüşlerin farklı hareket noktaları ve özellikle Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki ihtilaflar, giderek açıklanmış olacaktır.

## 2. MUTEZİLENİN AKILCILILIĞI (Rationalism)

Ondokuzuncu asır alimlerinin aksine, Dr. Nyberg belki de Mutezilenin rasyonalist olmadığı görüşüne daha çok önem vermiştir; ancak itiraf edilmelidir ki gerçek, Dr. Nyberg'in onlarla ilgili olarak savunduğu yeni fikirden pek uzak değildir.

### MUTEZİLE

#### BASRA (DIRAR)

Mu'ammer

Ebül-Huzeyl

**BAGDAD**

el-Cubbai

EbûHaşim

el-Eşarî

eş-Şahham

Hişam el-Fuvati

el-Asamm

'Abbad

İbnu'l-ayya

el-Cahız

el.Murdar.

Ca'fer b. M.

el-Asvar

Zurkan

el-Ka'bi

Bir kimsenin önceleri sırf gerçeğe ulaşma aşkından yola çıkıp kendi çelişkili görünen görüşlerini uzun uzadıya anlatıp büyük sistemleri kuran aydın filozofları gördüğünü yere biz şimdi teoloji bilginlerini koymak zorundayız. Bu bilginler basit bir gerçek ile kendi zamanının büyük manevi problemlerini zapturapt altına alma gereğini duymuşlardır. Bu gerçek şu idi: Eğer onların müslümanlığı çevrede tasdik edilirse bir daha bu problemlerin yanından bile geçemezlerdi. Kısaca biz, tam anlamıyla teoloji kafalı ve pratik olarak da canlı olan kelimcilerle ve misyonerlerle ilgilenmek zorundayız.<sup>23</sup>

Yine de Mutezile'nin İslam tefekkürü dairesinde yaşamakta olduğu gayet açık bir husustur. Bununla beraber Ebu'l-Huzeyl'in yaratma ile ilgili anlayışı Allah'ın, eşya-ya "Ol" demesi ve onların da olması, şeklindedir; ve hem Ebu'l-Huzeyl hem de en-Nazzam Kuran'ın umumi ve hususi emirlerinin tatbikatı ile ilgili münakaşalar yaparlar.<sup>24</sup>

Üstelik müslüman olduklarını, genelde ittifak edilen hususların sınırları dahilinde kalmayı muhafaza ettiklerini ve bunlara saygılı olduklarını bile iddia etmektedirler.<sup>25</sup>

Bunlar özellikle ecel, rızık, hidayet ve mühürleme vs. kavramlarına en azından sözde-bağlılık göstermektedirler. Hatta, kaderî muhtevayı tamamen tevil ettikleri yahut kökünden inkâr ettikleri zaman bile, bu kavramlar hakkında iddialar yapmaktadırlar.

İnsan ecelinin önceden takdir edilmiş olması fikri, bazı Mutezililerce açıkça inkâr edilmiştir. Muhtemelen onların niyetindeki, haksız yere adam öldürerek katil olup, "Allah'a şer isnadını" izale etmeyi istemiş olmaktı; fakat onların, bir kimse öldürüldüğü takdirde onun ecelinin öldürülmemiş olsaydı yaşaması gereken tarihe kadar olacağı şeklindeki iddiaları bir çeşit cahilane iddia idi. Ebu'l-Huzeyl, bu görüşü kabullenmesinde son derece mütecanis, fakat ölüm şeklinin önceden tayin edilmiş olduğu kanaatinde görünmemesine rağmen ecelin vaktinin şaşmazlığı ve kaçınılmazlığı sebebiyle şaşılacak derecede etkilenmiştir; o, bu adamın, öldürülmeseydi başka bir şekilde ölmüş olacağını söyler.<sup>26</sup> Daha sonraları el-Ka'bî ölüm ile katil arasında ayırım yapmak ve katli kâtile, ölümü de Allah'a tahsis etmek suretiyle güçlükten kaçmaya çalışmıştır.<sup>27</sup>

Allah'ın, insanın günlük yiyeceğini, rızkını ( rızk-erzak) önceden tayin etmiş olduğu müşterek kavramı o kadar geniş çapta kabul görmüşe benzemez. Allah'a şer isnat etmeyi iptal ve izale etmek ilk ve temel düşünce idi. Eğer bir kimse, çalıntı yiyeceklerle yaşarsa, adil bir Allah'ın bu erzakı nasıl temin etmiş olduğunu anlamak zordur. Bundan dolayı Mutezile, umumiyetle Allah'ın bir insana, sadece meşru olarak elde ettiği rızkı yarattığını, kişinin gayrı meşru (haram) yoldan elde ettiği şeyin Allah tarafından rızık olarak tayin edilmediğini kabul etmiştir.<sup>28</sup> Bu iyice düşünülp ortaya konmamış ve sadece yerleşmiş, mevcut bir itikat ile kolay olmayan bir uyumu gösterir.

Mühürleme ve kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesi

gibi kavramların mevcudiyeti durumunda düşüncelerdeki kabil-i itiraz herhangi bir şey, birtakım hususi tevil ve tefsirlerle giderilir, yani, bir insanın küfrünün peşini bırakmayan fakat hiçbir şekilde bu küfrün sebebi de olmayan şeyler gibi. Bazıları, kâfirlerin iman edemeyişlerinin ilahî hüküm ve kanun olduğunu ve iman edebilmek için bu hükümlere mani olamayacaklarını kabul etmişler; halbuki diğer bazıları, bu hükümlerin kafirleri emredildikleri şeyi yapmaktan men edemeyeceğinde mutabık kalmakla birlikte, kâfirlerin kalpleri üzerine vurulan mühürün, meleklerin, Allah'ın dostlarını düşmanlarından kolayca ayırdetmeleri maksadıyla onlara vurulan siyah işaretler olduğunu gayet açık bir şekilde ifade etmişlerdir.<sup>29</sup>

Aynı izah tarzı Hidayet, Yardım, Saptırma ve Hızlan kavramlarına da tatbik edilir.<sup>30</sup> Bunlardan aşağıdaki düşünce silsileleri anlaşılabilir: (1) Allah'ın bu fiillerinden bazıları O'nun tesmiyesi ve hüküm vermesi olarak tevil ve tefsir edilebilir. Bu özellikle "saptırması ve terketmesi (Hızlan) gibi olumsuz fiilleri için uygundur. Edalle (ismi idlal ile birlikte) normal olarak saptırdı yahut sapıtmayı yarattı anlamına gelir, fakat diğer kelimelere ait kıyas, bu kelimenin sapıtma addetti yahut sapıtmış olmayı yazdı" anlamına geldiği yolundaki iddiaya bir nevi sebep teşkil eder. Böylece, bu tefsire göre Allah ancak insanların sapıttığını ve kendisinin bu hususta şer fiil yapmadığını açıklar ve beyan eder. (2) Allah'ın, Peygamberleri vasıtasıyla insanlara dinini göndermek, onları İslam'a davet etmek, Cenneti vadedip Cehennem hakkında ikaz etmek suretiyle insanları hidayete erdirdiği ve koruduğu söylenebilir. (3) Allah'ın müminleri itaata yahut imana muvaffak kılmak suretiyle onlara vermiş olduğu lütufları onların imanlarından dolayı bir mükâfattır. Aynı zamanda Allah'ın, verdiği yardımla fayda göreceğini bildiği insana yardımını ve vikayesini bahşedeceği görüşü de mevcuttur, bir çeşit fiilden önceki mükâfat... (4) Allah'ın, herkesi aynı şekilde vikaye ettiği, fakat bunun ayrı şahıs üzerinde ayrı tesire sahip ol-

duğu söylenir: İhtiyariyle inanan kimse yardım görmüş, kâfirin ise küfrünü artırmıştır.

Kuran'dan ve Hadisten alınan kavramların bu tefsirleri hakkında Mutezile'nin İslam'a bağlılığının sağlamlığı dışında işaret edilecek iki husus vardır. Bunlardan birincisi, zemininin fatalistik olduğu tahmin edilen mertebedir. Mutezilenin tamamen İslam öncesi çağın ruhuna uygun olarak karşı teviller yapma niyetinde olduğu görülür. Hatta onların, iman etmeyeceğini Allah'ın bildiğı kişi ile ilgili kendi münakaşalarında bile bir kimsenin en son saadet yahut şefkavetinin anne rahminde iken hatta daha önceden karara bağlanması şeklinde fatalistik bir fikir çeşnisi verir.<sup>31</sup> "Allah bilir" ifadesi, şeklen kesinlikle Allah'a iman kabilinden olup fakat gerçekte ise faili açıkça belli olmayan bir bilgiyi ve üstelik hadiseleri tayin ve takdir eden bir bilgiyi değil de ancak bunları tavsif eden bir bilgiyi ima eder. Müslümanların kalplerindeki fatalistik unsura karşı bir çare olarak, Mutezilenin görüşleri gibi görüşlerin, Kura'n'ınkinden daha az tesir icra etmiş olacağı görünmektedir. Onlar, insan kabiliyetinin (kudretinin) kendi kaderini tayin edeceğini basit bir şekilde kabul etmişler, fakat fatalizmin temeline dokunulmamıştı. Çünkü onlar insanın kaderi hususunda, tespit ve gözlem rolü hariç, bütün aktiviteyi Allah'tan selbetmişlerdi. "Zaman"ın kahredici güçleriyle yüz yüze geldiğinde kendi zaafiyetini müdrik bulunan insan, görüşleri hususunda kendisine azıcık olsun ilham olunduğunu keşfetmiş bulunuyordu.

İşaret edilecek hususun bir diğeri ise, cari kavramların bu tefsir ve tevillerinin "Adl" prensibine göre Allah'ın adaleti yahut doğru olanı yapmakta olduğu hususudur. Bu konuda onlar Haricilerin halefleri idiler. Onların akılcılıklarının görünmeye başladığı, işte tamamen bu noktadır. Sayılan misalierde onlar, dinî hakikatin bir kaynağı olarak akla açıkça itibar etmiyorlar fakat beşeriyetlerinin her yönüyle mükemmeliyetleri Allah'a tahsis edildiğinde adaletin rasyonel fikirlerini ve ezeli varlığı idrak etmek için

mahdud akıllarının tam kudretini kabullenirler. Allah'a hiç bir şer yahut adaletsizliğin isnat edilemeyeceğini kabul ettiklerinde O'nu yüce bir hakim yahut müdebbir olarak düşünmüş oluyorlardı. Günahkârların cezalandırılması adil bir iştir, fakat bu sadece günahın, insanın kendi işi olduğu yerde böyledir. Böylece dünyevî adalet, onları Allah'ın insan fiillerinin üstün kontrolünü inkâra sevketmiş oldu.

Akla olan bu inanç ve itimat aynı zamanda bir dereceye kadar sarih bilgi tarafından tayin edilmiştir. Büyük günahların cezalandırılacağını ve bu azabın ebedî olduğunu Vahiyden ayrı olarak Akıl tarafından bilinebileceğini kabul eden bazı kimseler vardı.<sup>32</sup> Diğerleri ise çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir; bazılarına göre Aklın tayin ettiği şey, Allah'ın emirleri olmayıp sadece marifetullahtır ve netice itibariyle Vahiyden ayrı olarak bilinebilecek olan şey sadece küfrün cezalandırılacağı hususudur. en-Nazzam, bizzat hayır ve şer fiillerle, sırf katî emrin bir neticesi olarak yapılan filler arasında bu tür bir ayırım yapmıştır.<sup>33</sup> Genelde, Mutezile sistemi için Akla verilen bu itimadin ve inancın ne kadar önemli olduğunu tamı tamına bilmek güçtür, çünkü bu sık sık zikredilmez ve bu hususlarda bir çok zıt mahiyet mevcuttur; fakat bu bazen oldukça açık ve kesin biçimde itiraf edilmektedir.

### 3. EBU'L-HUZEYL VE YAKIN TALEBELERİ

Şu hususun Adalet prensibinin neticelerinden birinin olduğu görülmektedir: Madem ki insan kendi günahlarından dolayı cezalandırılır, öyleyse o sorumlu bir fail olmalıdır. Böyle olmakla birlikte bütün bu hürriyet meselesi hakkında Müslümanların düşündüğü terimler bizimkilerden ayırdır. Bu hususî konuda onlar Kant'ın "Teklif kudreti ifade eder" formülüne yaklaşırlar. Bunların tümünün, Allah'ın, insana güç yetiremeyeceği şeyi tekelif etmesini inkâr ettikleri yolundaki ifade,<sup>34</sup> hemen hemen "Teklif kudreti gerektirir" şekline tahvil edilebilmektedir.

Hatta, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği insan, iman etmekle emrolunur ve buna da muktedirdir; halbuki felçlilere ve devamlı olarak kudretten yoksun olanlara herhangi bir şey teklif edilmemiştir.<sup>35</sup>

Kudret terimleriyle insan sorumluluğu doktrinine ait bu formüle ediliş, bizzat güçlülere sevketmiştir. Mutezilenin muhalifleri, kudret kavramını almış ve kendi görüşlerini ifade etmek için kullanmışlardır. Umumiyetle bir insana isnad edilen her bir fiil için Allah'ın, insanda gerekli kudreti yarattığını farzetmişler, fakat bu kudret sadece bu fiil için olup başka bir şey için değildir; insan başka bir fiil yapmak yahut bu fiili terketmek için bile hiçbir kudrete sahip değildir.<sup>36</sup> Netice olarak Mutezili görüş daha dakik ve ölçülü olarak ortaya konmalıdır. İnsan, hem fiil yapmaya hem de bunun zıddına muktedirdir ve bu kudret onu bu fiili yapmaya mecbur kılmaz.<sup>37</sup>

Bu görüş, bütün Mutezileye şamildi ve özellikle Ebu'l-Huzeyl ile ilgili değildi, fakat bu görüşün onun, insanın gücü ve işi (activity) analizine ve özellikle onun bütün Mutezilece geniş çapta kabul edilmiş olan "anlar" ve "zamanlar" kavramına yabancı olmadığı görülür. Bu kavram kısaca şöyle ifade edilir:

İnsan birinci anda fiil yapmaya kadirdir ve insan birinci vakitte fiil yapar, fiil ise ikinci anda var olur. Çünkü birinci vakit "yefalu" vakti, ikinci vakit ise fe'ale vaktidir.

"Vakit", yani "an", fiiller arasındaki farktır ve fasıla haliyle fiilden fiile devam eder ve bu fasılada her anda bir fiil ihdas olur.<sup>38</sup>

Bazı hususlarca bu muğlak ve karışık görülebilir. Maamafih, maksat, Ebu'l-Huzeyl'in zamanı saat aleti ile ölçülmüş gibi düşünmeyip fakat bir nevi Bergson'cu anlamda, daha çok tecrübe edilmiş zaman olarak düşünmesidir. Birinci iktibastaki "fa'l" fiilinin iki şekli (sigası) tercüme edilmemiş durumdadır, çünkü bu sigaların hangi maksat için olduğu hemen hemen tercümeye müsait olmayan müştereklerinde ve mukarenetlerinde mevcuttur.

Bu sigaların normal tercümeleri fiil yapacak (yahut fiil yapar) ve “fiil işledi” şeklinde olmalı, fakat meşhur olduğu gibi, bizim zaman kiplerimize bu sigalar kaba taslak uygun düştüğü halde aralarındaki fark, Batı’lı kafanın çok güçlükle kavrayacağı bir fark olan daha ziyade tamamlanmış fiil ile tamamlanmamış fiil arasındaki fark gibidir. Muzarî sigasındaki yefalu hakkında (ve bununla birlikte metinde inşaî sigasıyla okunması daha doğru olan “yef’ale” hakkında) ister gelişme safhasında olsun ister daha tamamlanmamış olsun, meydana gelmemiş bir fiil telkini vardır. Bu, Ebu’l-Huzeyl tarafından çıkartılmış olan bir ayırım noktası olarak görünür. Derûnî yahut zihnî fiilin yer aldığı safha olan birinci zaman Y’den ziyade X’in yapılmasına karar verilmesi ve vücuda verilen emirlerin meydana çıkmasıdır. İkinci an yahut zaman ise fiilin, zahirî yahut fiziksel sahada icra edildiği zamandır. eş-Şehristanî bunu, kalbin fiilleri ile azaların fiilleri arasındaki bir fark olarak izah eder.<sup>39</sup>

en-Nazzam buna birazcık daha incelik ilave etmiş ve bu da genellikle kabul görmüştü.

İnsan, ikinci anda iş yapmaya birinci anda muktedirdir. İkinci anın mevcudiyetinden önce, fiilin ikinci anda icra edileceği (yuf’alu) söylenir. İkinci zaman meydana gelip mevcut olunca, fiilin ikinci zamanda icra edilmiş olduğu (fuile) söylenir. İkinci an meydana gelmeden önce ikinci anda icra edilmiş olacağına hükmedilen fiil ile, ikinci an meydana geldiğinde ikinci anda yapılmış olduğuna hükmedilen fiil aynıdır.<sup>40</sup>

Ebu’l-Huzeyl, insan ilk anda fiil işler derken (her ne kadar fiilin ikinci anda bulunduğu söylense bile) muzari sigası, “yef’alu” fiilin hali hazırda başlamış olduğu izlenimini verir. en-Nazzam, (mechul) muzari siganın tam olarak birinci andaki fiile tahsis edilebileceğini kabul eder, fakat ikinci zamanda diye kesin ifadeyi ilave etmek suretiyle fiilin, zahirdeki fiil olduğunu iyice açıklamak ister. Aynı zamanda, Ebu’l-Huzeyl tarafından ortaya atılan zihinsel ve

fizikî safhalar arasındaki önemli farkı da muhafaza eder.

Bu iki safha arasındaki ilgi zarurî olarak irade doktrinine ait meseledir, ki bu mesele anları (birinci ve ikinci zamanlar) kabul edenlerce kabul edilmekte ve anları ret dedenler tarafından reddedilmekte idi. Bu doktrin, murat edilen yerin, ihtiyardan hemen sonra olduğunu ihtiyarın (yahut iradenin) murat edilen şeyi gerektirdiğini ifade eder. Başka deyişle zihnî ve fizikî safhalar bir bütün halinde birbirinden ayrılmaz durumdadır.<sup>41</sup>

Bu meselelerle ilgili çoğu münakaşaların, bu iki safhanın birbirine girift olmasından dolayı ortaya çıktığı görünür. Murat edilen şeyi, icra eden fizikî kudretten ziyade irade kudreti olarak düşünen kimseye göre, kudretin takdirden sonra var olduğunu farzetmek zarurî değildir. Bu yüzden de fizikî fiil meydana geldiğinde, fail tamamen kudretsiz olabilir. Ebu'l-Huzeyl, fiilin meydana geldiği ikinci anda, insanın gerçekten güçsüz olabileceğini kabul etmektedir. Azıcık bir konuşma, dilsizlikle birlikte bulunabilir ve fiil (hareket) ölümlle birleşebilir.<sup>42</sup> Dil ile konuşma kudretiyle, ayakla yürüme kudretinin aynı mı ayrı mı olduğu, ve bunların yerinin (mahal) aynı mı ayrı mı olduğu yolundaki münakaşa aynı cinsten bir karışıklık gösterir. Kader doktrinini kabul edenler için standart formül haline gelen şey, yani fiilden önce kudretin var oluşu da, yine anlar yahut zamanlar kavramıyla ilgilidir.<sup>43</sup> Eğer kudret zihinsel (veya iradî) ise her iki kudret aynıdır; eğer fizikî ise ayırdırlar.<sup>44</sup> Derûnî yahut zihnî olsun, asıl kudret, bir fiil yapmakla yapmamak arasındaki dileme, karar verme kudretidir; bu, birinci zamana (an) dahildir ve bu yüzden de ikinci zamana dahil olan fiilden önce olmalıdır.

Anların yahut zamanların bu semereli düşüncesinden başka, Ebu'l-Huzeyl'in mevcut araştırma dahilinde addedilen konular hakkında söyleyecek az şeyi vardır. Onun merakı geniş çapta fizikle yahut da en azından metafiziğin fizikî yönüyle ilgili olup pratik dinî hayatla ilgili değildir. Ancak bizim kaynaklarımız, onun bu görüşünü gerçekten

gereksiz olarak haddinden fazla genişletmiştir.

Mutezile genelde Allah'ın tam kudret sahibi olduğuna ve bütün kudretin kaynağı olduğuna imanı itiraf etmişler, fakat teferruatla ilgili meselelerde bir takım sınırlar kabul etmek zorunda kalmışlardır. Mesala, şer meselesi vardır. Ebu'l-Huzeyl, diğer birçoklarıyla beraber, Allah'ın şer işleyecek kudrete sahip olduğunu, fakat merhamet ve hikmetinden dolayı şer işlemediğini kabul etmiştir. Eb'ul-Huzeyl, çare olarak, şerrin nakıstan sadır olacağını; Allah'da ise hiç bir noksanlık olmadığından dolayı, O'nun şer işleyeceğini farzetmenin imkansız olduğunu kabul eder. Ebu'l-Huzeyl, şerden başka ve Allah'ın insanlara bırakmış olduğu alandan başka, Allah'ın kudretinin sınırından sözeder. Yahut en azından O'un kudretinin müteallakından (makdûrat) bahseder.<sup>45</sup> Bunların, bir nihayetinin ve yekununun olduğunu yani sonsuz olmadıklarını kabul etmiştir.<sup>46</sup> O, "O el-Evvel ve elAhirdir," (her şeyden önce vardır, her şey yok olduktan sonra O kalacaktır) ayetini, mahlukatın, Allah'ın ebediliğinde bir payının olduğunu ret ve netice itibarıyla zail olan her şeyin Allah olmadığına telmih olarak tefsir etmiş bulunan Cehmiyenin tesiri altında idi.<sup>47</sup> Bu görüş, Ebu'l-Huzeyl'in, diğer kelimcilerin teorilerine karşı yapmış olduğu tenkitlerinin arkasında yatar.<sup>48</sup>

Eb'ul-Huzeyl'in yakın tilmizlerinin bile, dinin pratiğini ilgilendiren meselelerde hocalarından daha az ilgilenmiş oldukları görülür. Hişam b. Amr el-Fuvatî, diğer sahalarda hocasına sert bir şekilde karşı çıkmasına rağmen, burada mütalası yapılan konularda, anlar veya zamanlar kavramına karşı yaptığı itirazlardan başka, hakkında hiç birşey rivayet edilmez.

İbrahim b. Seyyar en-Nazzam'ın, kendisini yeni sahalara sürükleyen çeşitli özel metafizik merakları vardı. Mamafih o, "anlar" kavramı gibi bazı meselelerde tenkit ve tashihlerle birlikte, Eb'ul-Huzeyl'in görüşlerini kabul etmiştir. Başkaları, Allah'ın şer işlemek için kudrete sahip

olduğunu, fakat bu kudreti kullanamadığını kabul ederken, onun, Allah'ın şer işlemek için kudrete sahip oluşunu ret etmesi, muhtemelen, anlaşılamayan bir keyfiyetin tasdik ve kabullenmesine karşı metafizikî bir itirazdan dolayıcıdır.<sup>49</sup>

Maamafih, en-Nazzam'ın, Mutezilenin ileri akılcılarından biri olduğu açıktır. O, akılcı düşüncelerine, önünde bizzat Allah'ın eğilmesi gerekecek kadar mutlakiyet değeri atfeder. Allah, insanlar için aslah olanı yapmalıdır; Allah, insanların, Cennete yahut Cehenneme gireceklerini ancak adil prensiplere uygun olarak tayin etmelidir.<sup>50</sup> Böylece Akıl, kainatta gerçekten en yüksek mertebeyi elde etmiş, fakat Aklın Allah'a yakınlığı problemi halledilememiştir.

Yine de en-Nazzam'ın gayeye erişmek için ilk önce bir adım atmış olduğu görülür, şöyleki, doğru bir seçim yapması için insan, düşünce ve reyinden önce birinin, ileri gitmesini, diğerinin ise geride durmasını söyleyen iki telkine sahip olmalıdır.<sup>51</sup> Bu yabancı fikir tohumunun, müslüman yurdunda gerçekten hiç bir ilerleme kaydetmemiş olması, ilk İslam ile modern Batı arasındaki farkın bir alameti midir?<sup>52</sup>

#### 4. BİŞR b. el-MU'TEMİR

Basra'da Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzam, kader, şer ve benzeri problemlerin bazı felsefî mukaddemeleri üzerinde böylece çalışırken, Bağdat ekolünün şöhretli kurucusu Bişr b. el-Mu'temir etbai ile birlikte bu problemlerin daha çok dinî ve ahlakî yönleriyle ilgileniyorlardı. Bişr daha tecrübesiz yahut en azından daha ilkeldi. Onun adına, Akla dair herhangi bir itimat ve inançtan (söylenmiş) hiçbir söz yoktur.

Aksine onun; Allah'ın, hayatın ve ilimin sahibi olduğu yolundaki geleneksel inanca saplandığı açıktır. Öyleki,

Allah'ın insana, eşya üzerine muktedir olabileceği kadar çok kudret verebilmesine rağmen, O, bunu, daima esir-gemiştir.<sup>53</sup> Ne varki, maddî ve cismanî öncelik ile akli öncelik arasındaki farkı kavramak için onun düşüncesi oldukça ince ve anlaşılması güçtü. Hele, bunu hakkıyla ifade etmek için (gerekli) ıstılahı ihmal etti ise iyice anlaşılmasız hal alır.<sup>54</sup> Zatî ve fiilî yönü itibariyle, Allah'ın iradesinin iki safhasına dikkat çekerken, o, daha sonraları (yer alan) Allah'ın fiilî ve zatî sıfatları arasındaki farka muhtemelen (zemin) hazırlamakta idi.<sup>55</sup>

İnsan fiilinin analizi, Bîşr'i meşgul etmiş ve onu, doğurulmuş yahut tali fiiller anlamına gelen meşhur "tevellüd" yahut "el-Fi'lu'l-Mutevelid" doktrinine sevkemiştir ki, bu, bir insanın fiilinden tevellüd eden şeyin de onun fiili olduğunu ifade eder.<sup>56</sup> Bunun, Bîşr'i yetiştiren Muammer'in görüşünün bir tashihi olabileceği muhtemel görünür.<sup>57</sup>

"Muammer, yabancı filozofların tesiri altında, ki bunlar muhtemelen Yunan filozoflarıdır, bir cevhere intikal eden (arız olan) arazların, cevherin yapısı yahut tabiatı sebebiyle bu cevherin fiilleri olduğunu kabul etmiştir. Bu demek oluyordu ki, A bir taş attığında ve B'ye çarpıp ve bu çarpan kısım çoğaldığında taşın gitmesi taşın fiili olur ve acı ile çoğalma B'nin vücudunun fiilidir.<sup>58</sup> Buna muhalif olarak Bîşr, bütün bu tali fiillerin A'nın fiili olduğunu kabul eder.

Bîşr, bu kavramın incelenmesinde belkide ileri boyutlara varmıştır. Onun kullandığı örnekler listesi şu örneği ihtiva eder: (Un, su ve bal gibi) temel maddelerin karışımından sonra, feluzecin (şekerlemenin) tadılması, bir şeyi yemekten alınan zevk, gözlerin açılması üzerine algılama ve idrakin (meydana gelmesi), bir düşme neticesinde el yahut ayağın kırılması ve kemiklerin uygun biçimde yerli yerine konması üzerine sıhhata kavuşması durumu.

Üstelik, A'nın kendisine çarpanı B'nin olduğunu idrak

etmesi A'nın fiilidir. A'nın; gözlerini açtıktan sonra B'nin eşyayı idraki, A'nın fiilidir, A tarafından kör edildiği için B'nin körlüğü de A'nın fiilidir. Bu mütevellid fiiller Mutezile tarafından geniş çapta kabul edilmiş olmakla beraber, insanın renkler, zevkler ve vücut sıhhati gibi şeyleri temin etmeye muktedir olduğunu kabul etmeyi yahut bunu ima etmeyi reddetmeye gayret göstermiştir.<sup>59</sup>

Bu tenkitler, (yukarıda geçen) bu görüşün, esas itibariyle insanın hadiseleri sadece kendi bünyesinde değil de dış alemde dahi kontrol ve takdir etme gücünün bir iddiası olduğu yolundaki gerçeğe karşı bizi aldatmama-lıdır. Gerçekten yaratma ve sebep (belki de ifade eksikliğinden başka hiçbir şey değildir) arasındaki muhtemel bir karışıklıktan başka, bu, Batı'lı düşünceye göre açık ve oldukça geniş ölçüde akla uygun bir görüştür. İlginç olanı ise müslümanlar arasında körüklenmiş olan ihtilaftır.

Maamafih, itiraf edilmelidir ki, insan fiilinin bu teorinin temelini teşkil eden genel kavramı, o kadar tatmin-kar değildir. Bısr, her ne kadar insanın beden ve ruhtan ibaret olduğunu kabul etmişse de<sup>60</sup> insanların fiilleriyle ilgili bir safha olan sadece fiziki safha düşünülür. O'nun fikrine göre, insanın iş yapacak gücü, sıhhati, organların sağlamlığı ve afattan salim olmaktan ibarettir.<sup>61</sup> Bedensel (physical) yahut maddi safha da aynı şekilde tevellüd eden fiil ile mütevellid olmayan fiil arasındaki fark olarak görünür, çünkü dış görünüşü ile (physically) mütevellid fiil, failin vücudunun dışında cereyan eden bir fiildir.

Bu tutumu muhafaza etmek suretiyle Bısr, Ebu'l-Huzey'lin, anlar kavramında ve iradenin gerekliliği doktrininde ifade edildiği gibi (ortaya attığı) fiilin bedensel ve zihinsel safhaları arasındaki farkı reddetmiştir.<sup>63</sup>

Allah'ın hakimiyeti, Bısr tarafından, Mutezilenin birçoğundan daha çok ciddi olarak ele alınmıştır. Hatta o, Allah'ın mutlak kadir olması sebebiyle O'nun her zaman yapabileceği daha iyi şeylerin olması gerektiği şeklinde muhakeme yürüterek bu hakimiyet anlayışını, şer

problemi ile ilgili olarak ince bir tarzda işlemiş görünür. O'nun fazileti bitmez tükenmez ve nihayetsiz olduğundan dolayı bu faziletin herhangi bir tezahürünün en güzeli olduğunu ummak mümtendir; bütün insanlar dinleri hususunda, kendileri için en hayırlı olanı yapacağını Allah'tan haklı olarak isteyebilirler, mesela, Allah'ın emirlerini yerine getirmede kendilerine engel olan bütün zaaf ve iktidarsızlıkları kaldıracağını ümit edebilirler. Umumiyetle, Allah, insanlar için aslah olanı yapmaya mecbur değildir.<sup>64</sup> Bîşr burada, hemen hemen kesin bir şekilde kafir olarak ölüp ve ebediyyen Cehenneme girecek kimselerle ilgili olan özel problemi düşünmekteydi. Allah'ın bu insanlara aslah olanı yapması söylenemez, çünkü bunlardan bazıları daha çok yaşamış olsalardı iman edebilirlerdi; ve daha fazla yaşamış olsalardı İslam'ı kabul etmiş olacak çocuklar vardır.<sup>65</sup>

Bu duruma göre onun muhakemesinin oynadığı rol, Allah'ın lutuf hazinesine sahip olduğunu iddia etmektir, öyleki, Allah, iman etmeyeceğini bildiği bir insana, bu lütfunu ihsan ederse, bu kişi iman edecek ve iman mükafatına da hak kazanacaktır.<sup>66</sup> Burada, lütf terimi hakkında teknik mahiyette herhangi bir şeyin var olduğu görünmez ve bu lütf, Hristiyan lütf kavramıyla kesinlikle bir tutulmamalıdır; şüphesiz Bîşr bu lütfu, Allah'ın yardım ve hidayetini muhafaza ve müdafaa için kullanmış (ve muakkipleri lütfu, buna bağlamış olabilirler), bir insanın ömrünü, ona iman etme şansı vermek için uzatmayı bir tür lütf olarak değerlendirmedigine dair herhangi bir sebep ortada yok gibidir<sup>67</sup>.

## 5. SON BAĞDAT EKOLÜ

Bîşr ve aynı görünüme sahip olan yakın halefi Ebu Musa el-Murdar, Kur'an kavramları arasında geniş çapta hareket ederken, Bağdad Mutezilesinin gelecek neslinde büyük bir değişiklik oluyordu. el-Murdar'ın tilmizleri es-

Sakafî ve iki Caferden, Cafer b. Mübeşşir çok az derecede Basra tesirlerinin izlerini gösterir. Diğer ikisi hem Eb'ul-Huzeyl, hem de en-Nazzam tarafından açıkça son derece etkileniyorlar ve bunlara en-Nazzam'ın tilmizleri deniyordu.<sup>68</sup>

#### (a) Cafer b. Harb

Cafer b. Harb (v.236) muhtemelen el-İskafî'den (v.240 yahut 241) birazcık daha büyük ve Bişr'in umumi görüş noktasına daha yakındır. Mutezileden sadece o, Bişr'in, Allah'ın insana vermeye muktedir olduğu lütuflarla ilgili görüşlerini kabul etmiş ve ancak o bunu önemli bir değişikliklerle kabullenmiştir. Allah'ın lütfu ile kafir imana gelir, fakat onun imanı, Allah'ın lütfu olmaksızın meydana gelen imanın sahip olduğu faziletin aynına sahip olamaz ve bu kişi aynı mükafata erişmez.<sup>69</sup> Cafer'e göre lütuf, kişiye iman etmesi için yapacak oldukça az şey bırakan yardım yahut iane şeklini almış; ve o, değer ifade eden ve muhteber olan şeyin sadece insanın yaptığı şeyin olmadığını, bilakis yaptığı şeyin kendi gayretiyle olduğunu zımnen kabul etmiştir. İhtiyarî fiil ile gayr-i ihtiyarî fiil (yahut cebir altında yapılan fiil) arasındaki fark, Bişr ile Cafer arasında daha açık bir şekilde anlaşılır duruma gelmiş ve Cafer'in bu değişikliği yapması bu mükemmel anlayışın ışığı altında olmuştur.<sup>70</sup>

Gerçekten bu, Bağdat ekolünün romantik olarak sayılabilecek döneminin başlangıcıdır. Bu dönem, onların, olması lazım gelenin apriori düşünceleriyle hayatın gerçeklerini düzeltmeye gayret göstermekte oldukları zamandır. Hakikatte Cafer, Bişr'in şer probleminin çözümünü en-Nazzam'ın çözümünden dolayı yahut en azından onun rasyonalizmine dayanan çözümünden dolayı terketmiş; netice olarak o, Allah'ın lütfu doktrininin, kendisinin diğer görüşleriyle zıt olduğunun farkına varmış ve bu lütuf doktrinini terketmiştir. Fazilet, artık sınırsız

derecelere sahip olmak suretinde kabul edilmiyordu. en-Nazzam, tamamen en iyisi diyebileceğiniz muayyen bir şeyin fazileti hakkında her hangi bir sınırın mahiyeti ile ilgili bir şeyin var olduğunu düşünmüştür. Allah'ın zatında mevcut olan faziletinin sonsuzluğu, aynı derecede güzel olan sonsuz sayıdaki şeyleri yapmaya muktedirdir.<sup>71</sup>

Cafer de aynı şekilde, Allah'ın aslah olanı yaptığını kabul etmiştir; o, insanı mükafat makamında en güzel ve en yüce menzile koyar, ki bu makamda o, mükellefiyetlerin hedefidir.<sup>72</sup> İnsanın üzerine yüklenmiş görevlerinin olması ve bu görevleri yerine getirebilmek için kendisine kudret verilmesi, ve daha sonra bu görevleri yerine getirdiği takdirde Cennetle mükafatlanması, Allah'ın, hak edilmemiş özel bir lütfuyla derhal Cennette yaratılmış olmaktan daha hayırlıdır. İnsanın, kendisine tevdi edilen kudreti kötüye kullanmış olmasından naşi şer, muhtemelen bu görüşe bağlı olarak izah edilir; ve Hıristiyan Batı'daki benzer görüşlerin durumunda olduğu gibi, kişinin kendi başına Cenneti kazanacak olan kudretine daha çok önem verilir.

Cafer'in, "anlar kavramı" ve bunun netice-i lazımesi olan "zarurî irade" doktrinini kabul etmesinde Ebu'l-Huzey'lin tesiri görülür; fakat o, fiillerin meydana gelmesi anında kudrete ihtiyacın olduğunu söylerken, o, fiil için değil de fiilin aciz bir şahıs tarafından icra edilmesinin mümteni olduğunu menetmek için (bu sözü söylemiştir), İnsan, Bişr'in, fiil ile ilgili bedensel kavramdan kurtulamadığı için, onun, fiziksel ve zihinsel safhalar arasındaki farkı kavramamış olduğundan şüphe edebilir.<sup>73</sup>

en-Nazzam'ı takip ettiği telkinler ile ilgili küçük meseleler dışında,<sup>74</sup> Cafer'de; karşı çıkmasına rağmen, anlaşılamayan keyfiyetler meselesinde en-Nazzam'ın tesiri görülmektedir.<sup>75</sup> Maamafih O, Allah'ın şer işlemeye muktedir olduğunu söylemekten kaçınmış ve sadece (Mutezilenin, insan kudreti ile ilgili beyanına uygun bir tarzda) Allah'ın adalet ve dağruluk ile bunların zıddını yapmaya kadir olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın şer işle-

mediği ispat edilince, şerre kadir olup olmadığı hakkındaki mantık oyunları (her ne kadar Cafer, dualistlerle şahsî münakaşalar yapmışsa da) en-Nazzam'ın tenkitlerinin neticesi olabilir.<sup>76</sup> Her ne olursa olsun, Cafer, tatminkar bir çözüm bulmuştur. Menedilmiş kişi hakkındaki münakaşalar muhtemelen bu gaye ile ilgilidir; Cafer, iktidar veya istidadın, görevini yapmaktan yahut kuvveden fiile çıkarak tahakkuk edilmekten alıkonrsa bile, iktidarın mevcut olduğunu muhafaza etmiş, bu iddiayı sürdürmüştür; aynen gözü bağlandığı halde görme kudretine sahip olmaya devam eden insan gibi.<sup>77</sup>

### (b) el-İşkafî

Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah el-İşkafî, muhtemelen Cafer b. Harb'den biraz küçük alup ve onunla birçok meselelerde mutabık kalırken Bîşr'den aldukça uzak ve daha çok en-Nazzam'ın tesirinde idi. O, mütevellid fiiller daktrinini, görünüşte Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerine uygun olarak tefsir etmeye gayret etmiştir. İşkafî, fiilin meydana geldiği anda herhangi bir kudret yoksa bunun saçma olduğu hakkında Cafer'in karışık görüşünü paylaşmakla birlikte, "anlar" mefhumunu kabul etmektedir.<sup>78</sup> Onun atmış olduğu daha ileri adım, mütevellid fiilin tarifi idi. Mütevellid fiil; failin vücudu haricinde olarak değil de niyeti dışında bulunan fiile, yani insan fiilinin derunî yahut zihinsel safhası ile ilgili olmayan fiile denir.<sup>79</sup>

Bu meseleler üzerindeki düşünceleri, onu aynı zamanda zorunlu olarak irade doktrininde bir incelik ve kemale sevketmiştir, çünkü o, insanın irade ettiği ve niyetlendiği bazı fiillerin onun vücuduna hasredilmiş olduğunu, halbuki diğerlerinin bunun dışında cereyan ettiğini ve sonuncu fiilin birincisi gibi zorunlu olmadığını kabul etmiştir.<sup>80</sup>

Şer meselesi, belki de dualistlerin hücumları sebebiyle, tabii olarak daha ısrarlı bir hal alıyordu. Mutezileye ait imzasız tenkitler, Cafer b. Harb'in Allah'ın küfürden ayrı,

imanı ve habis şeyi murat etmiş olduğu yolundaki iddiasına karşı çıkmıştır. Çünkü bu, Allah'ın küfrü murat ettiğini telkin etmiş oluyordu.<sup>81</sup> Bu itirazı ilk olarak el-İskafi'nin yaptığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o, Allah'ın şer ile münasebetini, bizzat Allah'ın eşyayı iyi ve kötü olarak murat etmesinden dolayı değil de, eşyanın bizzat iyi ve kötü olduğunu kabul etmek suretiyle, iptal etmiştir.<sup>82</sup> insanın, Allah'ın kendisine, vermiş olduğu kudreti kötüye kullanmasından dolayı el-İskafi, Cafer'in şer izahına muhtemelen uymuş, fakat bu kabul edilmiş olsa da çocukların ve hayvanların hastalıkları ve acı çekmesi hususu cevaba muhtaç olarak kalmaktadır. (Bu meseleler hakkındaki görüşler imzasız olarak nakledilmiş ama bu dönemlerde yahut bu dönemden hemen sonra Bağdat ekolünde aşağı yukarı kesin bir şekilde ortaya konmuş oluyordu.)

Çocukların tazibi problemi, daha önceden Haricileri meşgul ettiği için, muhtemelen ilk olarak ortaya çıkan bir problemdi. Bısr, yahut onun tutumunu kabul eden bir kimse, çocukların azap görüp sonradan (cennete girme müsadese gibi) affa mazhar olmasının, azap görmeden sevinmek ve lezzeti tatmak kadar hoş bir şey olmadığını kabul etmiştir. Fakat Allah, daha hayırlı (aslah) olanı yapmak için mecbur tutulmamıştı.<sup>83</sup>

Maamafih, birinin çıkıp da, Allah'ın en hayırlı olan şeyi (en güzel ve aslah olanı) yaptığını kabul etmesi ile, mesele daha da zorlaşmış olur. Çocukların yaşamış olmaları durumunda işlemiş olacakları günahların cezası gibi bir-nevi daha sonra vuku bulacak olan hali muhtevî bir cezalandırma şeklinde, Bısr'e nisbet edilen çocukların tazibi fikri, aynı şekilde meselenin çözümüne pek yardımcı olamamıştır.<sup>84</sup>

Son zamanlardaki genel görüş, Allah'ın büyükleri ikaz maksadıyla, çocukların tazibine müsaade etmesi şeklinde idi ve daha sonra onlara basit olarak bu şekilde azap vermesi adaletsizlik olacağından, bu çocuklara bir zevku sefa vermek suretiyle bunları rahmete layık görmüştür. Maa-

mafihi bu daha çok problemler doğurmuştur, çünkü, eğer bu bir kerre azap görme zararının tazmini Cennete girmek ve orada ebedî kalmak şeklinde olursa ve Cennet de mesul tutulan itaat fiilleri sebebiyle kazanılmış olacak idiyse, o takdirde azap gören bu çocuklar Cennete hak kazanmamış olmalıydılar. Bu nimet onlara sadece Allah'ın lütfuyla verilmiş olmalıdır.<sup>85</sup> Bu meseleler üzerindeki ihtilaflar beşer aklına ait düşüncelerin kifayetsiz olduğunu göstermeye başladığını ortaya koyar ve daha derin meseleler kıyıda köşede kalır. Çünkü İslam'ın tebliği kendilerine hiçbir şekilde asla ulaşmayan çocuklarla (dinî yükümlülüklerini yerine getiren) zahit müslümanlar en yüksek bir mevki-de (aynı derecede) olurlarsa, Allah'ın, Cennet ehlini bilfiil Cennette yaratmamış olmasının ve onları dünyevî hayatın imtihanlarına teslim etmemiş olmasının herhangi bir sebebi olabilir miydi?

Vahşi hayvanların tazibi meselesi, akla gelen bazı noktaları izah etmiş olmasına rağmen, yine de bu, esas itibarıyla teolojiye ait bir meraktır. Genel görüş, hakkaniyetle cezalandırılmalarına karşılık hayvanların bir nevi günahlarının affını elde etmeleri gerektiği şeklinde idi. Gerçekten de hayvanlar, her hangi bir mükellefiyeti olmadığı için Cehenneme gönderilmemeli yahut ebedî olarak azap edilmemeliydiler. Bazı kelimacılar, hayvanların sadece günahlarından arındığını bilebileceğimizi, fakat bunun nasıl yapıldığını, burada mı yoksa başka bir yerde mi yapıldığını bilemeyeceğimizi kabul etmiştir; bazıları ise birtakım fikirler beyan etmeyi göze almışlardır. Otlayan hayvanlara, Cennette en güzel otlaklarda ebedî bir zevkin verilmiş olmasını tahayyül etmek kolaydı; fakat yırtıcı hayvanlar için (güzel avlar) düşünmek biraz daha zor bir şeydi. Bu hususta mevkîfın (bekleme mahalli) zikri geçer ve bir görüş de, hayvanların orada birbirleriyle muhasama olacakları yolundadır. Bu görüşlerin hepsinin en ince ve ustaca olanı, Cafer b. Harb'in ve el-İskafi'nin görüşüdür: Vahşi hayvanlar, (ister bu dünyada ister mahşer

yerinde, yani mevkifte olsun) günahlarının affını elde ettikten sonra, kafirleri ve günahkarları, cezalandırmak için, onlara azap olsun diye Cehenneme gönderilirler, fakat burada herhangi bir azaba uğramazlar; şüphesiz ki bu hayvanların Cehenneme girmeleri, (Cehennemde kalmaları) ile ilgili sözün açıklanması içindi, öyleki, eğer cehenneme girmek cezalandırma olarak kastedilseydi, bir adaletsizlik olmuş olacaktı.<sup>86</sup> Günah işleyen kimse açısından, adalet prensiplerine göre kendisinin Cehennemde azap görmesinin merama muvafık sayılabilmesine rağmen, Allah açısından bakıldığında güçlükler vardı. (izah edilmesi güçtü). Eğer, Mutezilenin kabul ettiği gibi,<sup>87</sup> Allah gerçekten hiçbirine azap etmeyebilirse ve eğer Cehennemdeki azap onlara elem verirse (insanın tabii olarak tasavvur edeceği gibi) burada bir tezat vardır. el-İskafi galiba bu güçlüğü hissetmiş ki, bu yüzden Cehennem azabının hakikatte güzel, kârlı, emniyetli ve merhametli olduğu şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. Cehennemde azap gördükleri müddetçe küfürden uzak kalacaklarından, Allah, Cehennemdeki kullarına merhametlidir.<sup>88</sup> Benzeri başka bir pasaj, onun kafasında mevcut olan şeyin, ahirette bazı günahkarların tazibinin dünyadaki kafirleri ikaz ve korkutmaktan ibaret olduğunu telkin eder.<sup>89</sup> Bu görüşe göre, ikaz olarak kullanılmakta olanların, ikaz edilenlere kıyasla, merhametsizce muameleye tabi tutuldukları görünür ve netice şudur ki, bütün dünya, akıbetinde Cennete girecekler için yaratılmıştır. Bu tür bir görüş asla müdafa edilemez değildir, ancak bu, rasyonel bir teodisinin (hayr-ı âlânın hasıl olması için fenalığın zaruri olması görüşü) ortaya konması için (yapılacak) teşebbüsün başarısızlığını önceden ifade eder.

### (c) el-Ka'bî.

Bağdat'lıların yahut bazı Bağdat'lıların görüşlerine ait rivayetler dışında (ki bundan sonra gelen bölümde bu rivayetlerin tedkik edileceği muhakkaktır) umumiyetle,

Bağdat'da, bu araştırmayı ilgilendiren meselelere ait münakaşanın yapıldığı çok az duyulur. Üçüncü asra doğru, ekolün başkanı olan el-Hayyat, esas itibarıyla çok değişik meselelerle meşgul oluyordu. Onun, başlıca orjinal özelliklerinden birinin, ilahî sıfatların tümünü ilim ve kudret sıfatına irca etme gayreti olan, el-Ka'bî diye bilinen halefi Ebu Kasım el-Belhî'nin, (v.317 yahut 319) insan kudretine ait atomcu anlayışa sahip olduğu rivayet olunur.<sup>90</sup> İnsan kudretinin hiçbirini iki zaman boyunca devam etmez (iki zamanda bulunmaz), bilakis (bu kudretlerden) herbiri ayrı ayrı kendi anında yaratılır. Fiil vuku bulduğunda ikinci anda yeni bir kudret yaratılmış olacağından el-Kabî, (aynen selefi el-İskafi ve Cafer b. Harb'in yaptığı şekilde) mürekkep fiil ve iktidarsızlığı reddetmiştir.

Bu atomcu düşünceler yeni değildir, fakat bu düşünce sahiplerinin tevellüd kalesinde bir tutamak elde etme gereği, kayda değer bir şeydir. Çünkü ilk İslam Kelamcılarının âlemdeki sebeplilik ilişkisini öğrenmiş olmalarından, Mütevellid Fiiller doktrininin Bağdat'tan neşet etmesi ihtimali uzak bir ihtimaldir. Mesela, el-Kabî'den aşağı yukarı bir asır önce, en-Nazzam, her maddenin, kendi varlığı ile ilgili her bir anda yaratıldığını kabul etmekteydi.<sup>91</sup> Hemen sonraki bir tarihte (bir muhalifin rivayetine göre) Mutezileden bazıları, her fiil için gerekli kudretin fiilden önce yaratıldığını ve daha sonra yok olduğunu söylemiştir; gerçekten de her bir fiilden önce bu fiil için ve muhtemel her bir alternatif fiil için kudretler yaratılır ve sonra bu an geçince kudretler, başka bir fiil ve bunun alternatifleri için yaratılır.<sup>92</sup> Bu tür bir durumun en güzel anlatımı, Salih Kubba'nın ifadesidir.<sup>93</sup> O, mütevellid fiiller kavramını tamamen reddetmiş; mesela atıldığı zaman taşın gitmesi, katiyyen bunu atan şahsın fiili olmayıp, bilakis Allah'ın fiilidir ve Allah'ın bunu, herhangi bir hususi durumda yaratamaması kuvvetle muhtemeldir; yine, eğer Allah böyle murat ederse, körlükle idraki yahut ölüm ile bilgiyi birleştirebilir. el-Bağdadi'nin zamanında (beşinci asrın ilk

dönemleri) Ehl-i sünnetin görüşü, Allah'ın bütün arazları yarattığı ve arazların da devam etmediği, şeklinde idi.<sup>94</sup>

Tabiattaki illiyetin bu inkârına ait sebepler, bizim İslam ile ilgili malumatımız için önemli, fakat bu çalışmanın ihtisas sahasına girmesi güç bir şeydir. Burada, insan kudretine ait tasvibin tedricen nasıl zayıflatılıp yok edildiğine işaret etmek kâfidir.<sup>95</sup>

## 6. SON BASRA EKOLÜ

### (a) Abbad

Az önce mütalaa edilmiş olan Bağdat'daki münaaşalar, muhtemelen üçüncü asrın ortalarında ölen Abbad b. Süleyman tarafından Basra'da başlatılmıştı. Abbad, Basra'da, hocası Eb'ul-Huzeyl'e karşı muhalefeti başlatan Hişam b. Amr el-Fuvati'nin bir tilmizi idi. O'nun temayülünün, çoğu kez, kendisini problemlerin gerçek çözümüne yaklaştırmayan dakik mantıki lügazlar hakkında olduğu görülür. Burada bizi ilgilendiren hususlardan biri, daha önceki Basra'lı Muammer'den zahiren istihrac olunan farkı kullanmak suretiyle, onun, Allah'ın şerre karşı olan alakasını açıklama teşebbüsü idi.<sup>96</sup> Her ne kadar hamile kalmaya bizzat muktedir değilse de, hanımını çocuğa hamile bırakmaya muktedir olan adamın durumu gibi, aynı şekilde (Muammer böyle düşünmüştür) Allah her ne kadar kendisi bizzat hareket etmeye muktedir değilse de hareket ettirmeye kadir olabilir (yani insana hareket verebilir) ve yine Allah şerre kadir olabilir (insana şer iş yaptıрма) fakat şer işlemeye muktedir değildir. Bu ayırım, Eb'ul-Huzeyl'den sonra Basra'da Mutezilenin asıl gücünün lideri olan eş-Şahham tarafından ve kesb doktrinini müzakere eden diğerleri tarafından da kullanılmıştı.<sup>97</sup> Bu ayırımın kullanılmasıyla Abbad, üzerine oldukça ehemmiyet verdiği, "Allah'ın yegane ve ekmel kudret sahibi oldu-

ğu” görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalırken, Allah’ın hiçbir hususta şerişilemediği şeklindeki doktrini muhafaza etmeye imkân verilmiş oluyordu.<sup>98</sup>

Maamafih o, yaratmanın, herhangi bir fiilinden ayrı şekilde olduğu temel fikrini geliştirmiş görünmez. Onun, Allah’ın katiyyen şer yapmadığı yolundaki ısrarı öyle boyutlara varmıştır ki, kafirleri Allah’ın yaratmış olduğunu inkâra gittiği iddia edilir, çünkü kâfir, insan ile küfrün birleşiminden ibarettir ve Allah ise küfrü yaratmamıştır.<sup>99</sup> Yine o, imansızlığın esasını Allah’ın yarattığını inkâr etmiştir.<sup>100</sup> Üstelik o, Mutezile’nin geri kalanlarına zıt olarak hastalık ve musibetin, hatta Cehennemdeki azabın gerçekten şer olmadığını; bunu söyleyenlerin Allah’ın bir şerir olduğunu söylemek zorunda kalan kimseler olduğunu iddia etmiştir.<sup>101</sup>

Bu nihai açıklamalar dışında (yahut bunlara uygun olarak yapılan ifadeler dışında) Abbâd, Adetullah’ın Bağdat’daki cereyanına ait hissî ve tamamen beşerî olan kavramlara karşı çıkmış ve daha gerçekçi bir görünümüne meyletmıştır. O, Allah’ın dünyayı yaratmasında herhangi bir illetin olmadığını kabul etmiştir. (bununla birlikte, kainatın, insanların menfaati için olduğu yahut anlaşılabilir her hangi bir saikin asla olmadığı anlamına gelip gelmediği açık değildir)<sup>102</sup> Aynı şekilde, Allah’ın çocuklara azap etmesinde herhangi bir gaye yoktur ve Allah onlara kefil olmaz (verdiği azabın karşılığında onların suçsuzluğunu tekeffül etmez).<sup>103</sup> Hayvanlara gelince, günahlarından temizlenmiş olmaktan uzak bir şekilde, sadece haşredilip imha olunurlar.<sup>104</sup> Allah’ın, aslah olanı yapıp yapmayacağı ile ilgili görüşü hususundaki ifade değişikliği son derece belirgindir. “O’nun yaptığı herşey caizdir ve yapamayacağı hiçbir güzel şey yoktur.”<sup>105</sup> Bu cümlelerin ikinci yarısı hakkında romantizm izi bulunsa da aynı zamanda gerçekçi yorumu da taşımaktadır. Allah Kerem ve hayır sahibidir, fakat O’nun kerem usulleri bilinmez. (ne şekilde hayır ihsan ettiği bilinmeyebilir).

### (b) el-Cübbâi

eş-Şahham'ın talebesi ve Eb'ul-Huzeyl'in kürsüsündeki halefi ve el-Eş'arî'nin hocası olan Muhammed b. Abdul-Vahhap el-Cübbâi (v.303) Basra Mutezilesini yeniden eski mevkiine çıkarmıştır. Ancak tabiatıyla onun görüşleri tam olarak Makalat'ta verilir.

Beşerî ve ilahî fiillerin sahalarını ayırmaya yeltenen bazı doktrinlere karşı olan reaksiyonu oldukça kayda değer bir şeydir. eş-Şahham, zahiren kesb doktrinini kabul etmiştir, çünkü o, Dırar'ın "iki fail, bir fiil" formülünü daha çok teknik ifade tarzında tekrar etmiştir. O, bir tek hareketin, hem Allah'ın hem de kulun kudretinin muteallakı (makduru) olabileceğini söylemiştir. Bu iki failden biri bu fiili yaratan diğeri ise iktisab edendir.<sup>106</sup> Şayet bu, tek mana ve aynı fiil olarak tefsir edilirse o takdirde daha sonraki Ehl-i sünnetin formülü, oluverir ve eş-Şahham'ın, bunu bu şekilde anlamış olması muhtemeldir.<sup>107</sup> Maamafih bu, Mutezilenin prensiplerine muhalif idi ve kesb kavramını kabul etmiş olan Bağdat Mutezilesi mensupları, eş-Şahham'ın bu formülünü aynı cinsten bir tek fiil için tatbik etmişlerdi.<sup>108</sup> Üstelik bunlar, Allah, insanlara muayyen bir tür fiili yapmaya yetecek kudreti verince, bu türden olan bütün fiilleri kendi kudretinden uzaklaştırmış olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>109</sup>

Bu, ihtiyarî fiiller ile cebren yapılan (cebri) fiiller arasındaki farka göre böyle idi, çünkü, insanın ihtiyarî bir fiili için Allah'ın fail olması muhaldir. el-Cübbâi'nin bütün bunlarla hiç bir ilgisi olmamalıdır. O, Allah'ın, insanları kâdir kıldığı her hangi bir fiil sınıfına (cinsine) devamlı kâdir olduğunu kabul etmektedir.<sup>110</sup> O, Abbad'a ait olan Allah'ın şerre kâdir olması ile şer yapmaya kâdir olması arasındaki ayrımı reddetmiştir ki bu ayrımın Allah, bazı şeylerin hâliki olabilmekte ve yine de bu fiilin faili olarak fiil, Allah'a isnat edilmemektir; eğer Allah bir kadında hamilelik ihdas etmişse o takdirde Allah'ın, hamileli-

ğin müsebbibi muhbil olduğunu söylemiştir, halbu ki, bu (muhbil) kelimesinin normal olarak hamile kalan kadının kocasına verilmesi gerekirdi.<sup>111</sup> Onun bu husustaki maksadı, muhtemelen, Allah'ın ve insanın kudretlerinin tek ve aynı mahlukta müessir olduğunu kabul ve teyit etmektir, çünkü muhalif teorilerce farzedilen ayrı safhalar, işin nihayetinde Allah'a inanmamaya denk düşer.

Aynı saik ve gaye, sonuçta onun kesb kavramını inkar etmesinin arkasında da mevcuttur<sup>112</sup> ve hâliki şu şekilde tarif eder: (önceden mevcut olan) bir takdire göre iş yapan yahut kendisinden fiil sudur eden kimsedir ki bu, insan için kullanılabilir.<sup>113</sup> Bu tarif, ruhsatın hatta sırf istihsal etme, ele geçirme anlamında insana ait olarak kullanılan fiilin insana, yaratmayı da Allah'a hasretme yolunda o devirde yapılan çağdaş münakaşalara oldukça ters düşmektedir.<sup>114</sup>

Maamafih el-Cübbai, Allah'ın insanı genellikle ihtiyarî fiiller cinsinden olan fiili yapmaya icbar edebileceğini söylemesine rağmen, ihtiyarî ve gayr-i ihtiyarî fiiller arasındaki farkı muhafaza ettiğini açıkça ortaya koyar. Allah insanları, adil ve gayr-i adil işleri, iman ve küfür fiillerini konuşmaya ve benzeri fiilleri yapmaya zorlayabilir; fakat Allah böyle yaparsa, insanlar adil, mümin, konuşan olarak tavsif olunamaz, çünkü konuşma, söz yaratma anlamına gelir. Diğer hususlar da aynen böyledir; ve eğer Allah fiili yaratırsa, o takdirde insan bunu yapmamış demektir.<sup>115</sup> el-Cübbai, Allah'ın, insanlar üzerine bahşedebileceği nimetler ve insanların bu bahşedilen nimetler vasıtasıyla (sayesinde) iman edip görevlerini yerine getirebileceği "tevfik" gibi birtakım nimetlerinin (ihsanlarının) olduğunu kabul ve itiraf etmiştir; fakat bunlar, fiilin ihtiyarî karakterini zahiren iptal etmemektedir.<sup>116</sup>

El-Cübbai'de, Abbad ve diğerlerinin, Allah'ın şerle herhangi bir ilgisinin var olduğunu inkar etme hususundaki aşırı görüşlerine karşı bir reaksiyon da mevcuttur. Böylece Abbad'ın, hastalığın ve musibetin şer olmadığı yolunda-

ki görüşü haylice tebdile uğrattılır. el-Cübbâi bunların şer olduğunu, fakat ancak mecazî olarak şer olduklarını kabul eder.<sup>117</sup> Belki de o bununla, (bu hastalık ve musibet) nahoş olmakla birlikte, bu nahoş olma durumunun bu hastalık ve musibetleri hayrın gerçek manası olan faydalı olmaktan alıkoyamadığını kasdetmiştir (bunlar, fiili teslimiyet için bir vesile meydana koymak yahut sırf vücudun yeniden sıhhate dönmesiyle ilgili olmak suretiyle hayırlı olabilirdi).<sup>118</sup> Aynı şekilde o, insanlara eza vermekle birlikte Cehennemdeki azabının, Allah cihetinden gerçek adalet ve hikmet olduğunu kabul etmiştir.<sup>119</sup> Böylece ilk bakışta şer olan şey, Allah'a isnat edilebilmektedir.

Genel manzaraya ait değişikliğin çok daha mühim olanı, Allah'ın bütün eşyada insanlar için aslah olanı yaratmasının vacib olmadığı görüşüdür. Allah'ın, din hususunda insanlar için gerçekten en güzel olan şeyi vermesi gerekir, çünkü böyle olmazsa, insanlara iman etmeleri emirini ve böylelikle, mükafat ve cezaların bağlı bulunduğu mükellefiyetlerin bütün sistemini anlamsız kılmış olurdu. Fakat, O'nun, insanlar üzerine vazifeler yüklemesinden başka, onlara karşı her hangi bir yükümlülük taşımaması gerekir ve hatta, eşyada olduğu gibi O'nun yükümlülük sahası sınırlandırılır; böylece, Allah, insanlara daha büyük mükafat ihsan etmek için onları kendisine daha çok itaat etmeye muktedir kılacak olan bazı şeyleri yapmaya kadir ise de bunu yapmakla yükümlü değildir.<sup>120</sup>

O'nun, Allah'ın lütfu yahut lütufları hakkında söylemesi gereken şey, (lütuf, eltaf) ile aynı cihete işaret eder. O, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği bir insana, bu insanı mümin kılacak olan bir lütuf ihsan etmeye muktedir olduğunu inkar etmiştir; muhtemelen bu, bir insanın mümin olması için, ihtiyarı olarak iman etmesi lazım geldiğinden ve Allah'ın insanlara dinleri hususunda halihazırda aslah olanı yapmış olmasından dolayı böyledir. Fakat bundan başka Allah'ın bahşedeceği nimetleri mutlaka vardır.<sup>121</sup> Bir dereceye kadar muğlak olan pasaj bu maksat ile ilgilidir.<sup>122</sup>

Baştan, bir insanın, herhangi bir lütuf olmadan iman etmeye muktedir olmasından ve lütfun ihsan edilmesiyle birlikte kendi payına düşen gayretin eksik kalmasından dolayı mükafatının azaltılmış olması gereken kimsenin durumuna bakılır; bu durumda, sadece daha az mükafata yol açacak olan şey Allah üzerine düşen bir yükümlülüktür, yani, lütuf ihsanına uygun biçimde görevler yüklemesi Allah'ın görevidir. Öyleyse el-Cübbâî, bununla Allah'ın kendisine lütuf olmadan katiyyen itaat etmeyeceğini bildiği bir kimsenin durumuna karşı çıkar ve der ki, eğer Allah bu kimseye lütfu bulunmaksızın mükellefiyet yüklerse, o takdirde (muhtemelen Allah tarafından) bir kısım avantajın ihdas edilmiş olması kaçınılmazdır. Bu kişi, hiç şüphesiz hali hazırda din ve benzeri şey hususunda herkesin sahip olduğu malumat cinsinden lütuflara mazhar olmakta ve mademki bu lütuf gerçekleştirilmektedir, öyleyse Allah'ın muradı hakkında hiçbir tezat mevcut değildir; bundan başka bu kişinin hemen Cennete itiverileceği beklenmez. Başka bir deyişle kainat, insanların en büyük mutluluğa ermeleri için değil de, Allah'ın hikmeti icabı murat etmiş olduğu şeylerin icrasından dolayı icat olunur.

Mükâfat ve cezalara dair şer'i bütüncül şema, onun kifayetsizliğini ve dikkate alınmayışını göstermekteydi. Bundan dolayı onun seleflerine göre bütün hayatın en kıymetli tarafı, bir kimsenin, Allah'ın kanununa boyun eğerek kendi gayreti ile Cenneti kazanmakken el-Cübbâî Allah'ın, irade etmesi durumunda kişiyi doğrudan doğruya Cennette yaratmasını oldukça makul görmektedir<sup>123</sup>. Bunun da Allah tarafından (yaratılan) bir tafaddul fiili olması gerekir. Ve bu, mükafat yurdunun en yüksek makamı olmasının artık açıkça kabul edilmediğini ifade etmektedir. Hem tafaddul fikrinin (ki ilk olarak kendini burada ortaya koyduğu görünür) ve hem de hak edilmemiş olan elem hakkındaki ivaz fikrinin el-Cübbâî tarafından bir hayli münakaşası yapılmakta idi.<sup>124</sup> O, Allah'ın efaelinin, şeri kavramlarca tam anlamıyla kavranıp cevaplanamayacağı-

nı açıkça tasavvur etmekteydi. Hatta o, idrak olunmazlık esasını kabul etmekteydi. O, Allah'ın, tıpa tıp aynı günahı irtikap eden insanlardan birini affedebileceğini diğerini ise affetmeyebileceğini söylemektedir.<sup>125</sup>

Bütün bu muhtelif doktrinlerden giderek iki temel eğilim izlenebilir. Birisi, insan kudretine ve insanın kendi kendine yeterliliği hakkında ortaya konan aşırı düşkünlüğün tashihine yöneliktir. Artık bir kimsenin kendi gayreti ile vazifesini yapması ve Cennet mükafatını kazanması insan hayatının en yüce ideali değildir. Aksine insan zaafiyetinin bir nevi idraki söz konusudur ve o, Allah'ın meûnetini ve mağfiretini arzu eden bir yaratıktır. İkinci eğilim ise, ki bu tamamlayıcı bir eğilimdir, Allah'ın kudretinin ilk idrakine ait bazı şeylerin keşfedilmesine yöneliktir. Bir dereceye kadar Allah'ın adetleri insan idrakinin dışında olabilir. Allah, insan aklının, adil veya gayr-i adil kavramlarınca bağlanmış olmayıp bilakis O, sadece kendi hikmetinin icab ettirdiği şeyle bağımlıdır, yani O'nun fiilleri kendi içinde mütenakız olmamalıdır.

### (c) el-Cübbâî'ye Kadar Olan Silsile:

Mutezile, el-Cübbâî ile yolların bir ayırım noktasına varır. Onlar saf akılcı değildirler. Çünkü onların pratik dinî ilgileri vardı; hatta bunlar, bir manada İslam misyonerleri idiler. Fakat, bunlar İslam'ı aklî düşüncelerine uydurmak için belli gayret sarfediyorlardı. Az önce tavsif edilen eğilimlere rağmen, el-Cübbâî, aklın otoritesine hâlâ kesin bir itikat beslemekte idi.<sup>126</sup> Bu akılcı hareket, en-Nazzam'da ve Cafer b. Harb, el-İskafî gibi en-Nazzam tarafından tesir altında bırakılan kimselerde oldukça açıktı. Fakat bu insanların basit aklî planı, aktüel hayatın karmaşık durumu ile karşı karşıya geldikçe bozulmaya ve çözülmeye başladı. Bunun alametleri zaten Abbâd'da açıktır. Bu yüzden cem yahut tefrik suretiyle yeni fikirler üretilmeli, değilse bütün sistem terkedilmeliydi. el-Cübbâî

ile bu değişiklikler ve ilâveler o denli yaygın hal almakta idi ki, ana sistem yok olma tehlikesi geçirir; kabul eder görüldüğü görüş yığınlarından(sadece ana meseleler hususunda bile) ahenkli tek bir sistemin teşekkülü hemen hemen imkânsızdır.

Benim diyeceğim odur ki, durumdan (kaynaklanan) muhtemel iki gelişme çıkırı -korumacı ve terakki çıkırı- mevcuttur ve el-Cübbai'nin talebelerinden oğlu Ebu Haşim birinciye seçmiş; el-Eş'arî ise ikinciye seçmiştir. Ebu Haşim'in, meseleler hakkındaki görüşlerinden elde ettiğimiz azıcık malumat onun, insanın kurtuluşunu elde etmesi için var olan kabiliyetine ve aklın idelerine göre iş yapması için Allah'ın yükümlülüğü üzerine (vermiş olduğu) son derece ısrarla birlikte, aklî şemanın çok daha sıkı bir tefsirine doğru geriye gitmekte olduğuna işaret eder; muhtemelen bu, babasının cevaz vermek için gayret ettiği hadiseler üzerinde ancak şerh mahiyetinde yapılmakta idi. VI. bölümde görüleceği gibi el-Eş'arî, en mükemmel rehberi durumunda olan aklı terketmiş ve bunun yerine ilahî Vahyi esas almıştır. Dolayısıyla mantikî neticesine götürüldüğünde insanın kendi kendine yeterliliğinden uzaklaşmak ve Allah'ın hakimiyetini tanımaya doğru ilerlemek el-Cübbai'de kendisini zaten ortaya koymaktadır.

#### Not A. ATOMCU EĞİİMLER

Tabiatın atomcu yahut vesileci (occasionalist) görüşünün gelişme ve hâkimiyetine ait sebeplerin tam anlamıyla müzakeresini yapmak bu çalışmanın sahasına girmez, fakat ilgili üç fikir silsilesi zikredilebilir. (Malebranche'ın ittifakçılığına bazı benzerlikler mevcuttur, fakat onun teorisinden, ittifakî sebepler ile ilgili hiç bir şey mevcut değildir.)

(1) İlk asırların müslüman müellifleri, mantık ve sarf ilmine tabii ilimden daha fazla ilgi duyuyorlardı, yani, eşyanın arasındaki sebep ilişkisinden daha çok, eşyanın la-

fızlara göre olan münasebetlerine ilgi duyuyorlardı. Neticice olarak onlar, ayrı bir isim taşıyan veya ayrı bir ad verilebilen şeyin, ayrı bir şey olduğunu kabullenmeye temayül etmişlerdir; şöyle ki, tefekkürde tefrik edilebilen iki şey gerçekte de ayrı olmalıdır. Bu, şöyle bir ifade ile anlatılabilirdi: Onların ayrılık anlayışları ilgi anlayışlarından daha çok geliştirilmiştir.

(2) İlahî hükümranlılık, hiç şüphesiz, beşerî kıyaslara ait terimlerle idrak edilmek zorundadır. Maalesef Doğu'da hakim, fakat Batı'da da yaygın olan şöyle bir görüş vardır: Bir kimse zamanın esintisine göre fikrini değiştiren arzularını gerçekleştirecek olan gücü elde etmiş olur; böylece de beşer karakterinin en yüksek seviyesine ulaşılır. Bunun, Allah'ın karar verdiği şeyden geri dönmeye muktedir olup olmadığı şeklindeki Mutezili münakaşaların arkasında yattığı görünür. O, sabit bir plana göre değil de an an iş yapan (fâil) olarak düşünülür. Onlar, en kuvvetli ve en güzel karakterin en değişmez karakter olduğunu anlama hususunda başarısız kalmışlardır. Batı, belki de haksız yere, bunun, rivayete göre Doğu'nun büyük sultanlarına isnat edilen sorumsuz icraatlarla ilgili olduğunu ima eder.

(3) Allah'ın, kainatı tedbiri, vasıtasız olarak düşünülür. O'nun hiçbir vekili yoktur, hiç kimseye yetki vermez; hatta şahıslara bile kendi fiillerini ihdas etme yetkisini vermez. Görülmektedir ki "tefviz" kavramı, yani fiilleri ile ilgili güven hususunda bir insana verilen vekalet salahiyeti, insan sorumluluğunun tavsif ve beyanı olarak o kadar çok teveccüh bulamamıştır. Şüphesiz ki, Allah'ın her olayı vasıtasız kontrol ve tedbir etmesine dair olan bu kavramda önemli gerçek mevcuttur. Fakat bu, O'nun amaçlarının sabit olduğuna dair tamamlayıcı gerekçeleri ile ve nisbî bağımsızlığı olan ikinci dereceden faillere yahut sebeplere otorite vermekle dengelenmelidir.

## DİPNOTLAR (Mutezile: 84-117)

(Kısaltmalar için bibliyografyaya bakınız)

### BÖLÜM IV

1. III. 787 B-793A; girişi ve Kitabu'l-İntisar'a yaptığı notlarda kıymetlidir. .
2. Krş. İ.A, md. Mutezile.
3. Ölümü ile ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur (krş. Münye 28); esas itibarıyla bu tercih 227 ve 235 seneleri arasındadır (mak, indeks) ve benim, bunlardan birinciye tercih etmede birazcık tereddüdüm vardır; üç halifenin, yani el-Memun el-Mutasım ve el-Vasık'ın kendisini taltif ettikleri yolunda el-Malati'nin (Tenbih, 31) muhtemelen kendisine maaş vermeleri anlamına gelir ve el-Mütevekkilin, 232 ve 235 yılları arasında oldukça yaşlı bir adama karşı tutumunu niçin değiştirmiş olacağına dair her hangi bir sebep bulunmadığı için, onun 232 den önce ölmüş olması gerekir.
4. Münye, 28.
5. el-Malati, onun, Hişam el-Fuvati'ye yaşlı ve aciz iken sözlü bir tekzip yapmış olduğunu söyler (Tenbih, 31).
6. Bunlar, el-Malati'ye göre (Tenbih, 30) hem Bişr b. Saidin hem de Ebu Osman ez-Zaferani'nin tilmizleri idiler.
7. Münye, 30; el-Malati, Tenbih, 30, Bişr, Muhtemelen siyasi sebeplerden dolayı hapsedilmişti, çünkü o Ali'ye kuvvetli sempati besliyordu. Eb'ul-Huzey'lin hapsi için aynı sebep yoktu.
8. Krş. Münye ve el-Malati'nin Tenbihinin çeşitli yerlerinde.
9. el-Malati, Tenbih 30.
10. Krş. Dr. Pines, Atomenlehere, 124-133; bundan sonra gelen V. bölümle de karşılaştırınız.
11. Bu sıfat onlara Münye, 30'da Bişr b. Mu'temir tarafından verilir. Gaylan ile birleşen grubun var olmaya devam etmekte olduğu görünür ve Muhammed b.. Şebib ve Muveys müteakip kuşağa tahsis edilirlerken Ebu Şimr, İbnu'l-Murtaza tarafından (Münye, 33) Eb'ul, Huzey'lin bir çağdaşı olarak addedilir.
12. Haricilerin, hem Harun zamanında hem de sonraları olan ayaklanmaları ile ilgili bilvesile bir ifade mevcuttur (krş.

- Muir, Caliphate, 470,515 vs.); Harici mütekellimleri (mak. 1.20) bu devirde faaliyette idiler, fakat muhtemelen Kuzey Afrika İbadileri arasında mutezile görüşlerinin yayılması haricinde pek fazla müessir görünmezler (krş. Nallino, Rivista, VII, 455-460). Hariciler arasında sayılmış olsa bile, Burgus (krş. blm, V, not A) daha sonra idi.
13. Mak. 485
  14. Prof. Guidi, La Lotta tra İslam el il Maniheizmo ve bunun Dr. Nyber tarafından yapılan müzakeresi (OLZ,XXXII, 425-41) Zum Kampf Zwischen Islam und Manichaismus adını taşır.
  15. Bu, Atomenlehere adlı eserinde, Dr. Pinnes'e ait münakaşadır:
  16. Ibnu'l-Murtaza, Münye adlı eserinde bu gidişi ta Ashab devrine kadar götürür.
  17. 222 V.
  18. Bakınız, Pinnes, Atomenlehere, 125 V. krş., 276 v. Ebu'l-Huzeyl.
  19. Krş. Nyberg. La Mutezile md.; Münye vs'de de krş.
  20. Belki de (el-Eş'ari'nin bazan makalatta yaptığı gibi) mutezileden daha çok, (mütefekkir ilahiyatçılar?) olan mütekellimünden söz etmeliyiz, çünkü mutezileye dahil olmayan meşhur düşünürler vardı.
  21. O. Bişr b. el-Mu'temir'i yetiştirmiştir. Münye 31.
  22. Dırarın da, en-Nazzamı tenkit edecek kadar uzun yaşamış olduğu görünür-mak.328.
  23. Zum Kampf zwishen Islam und Manichaismus, OLZ. XXXII,s.427.
  24. Mak. 313; 277
  25. krş. mak. 266, el-Hayyat, mutezileden birçok üyelerin icmanın haddini tecavüz etmekte oldukları yolundaki töhmetlere muhalefet eder, Intisar, 70.
  26. Mak. 256.
  27. el-Bağdadi Usulu'd-Din; 143.
  28. Mak. 257.
  29. Mak. 259; krş. blm. İl i d (s.15 v) üstte.
  30. Bakınız, özellikle, Mak. 260-66; görüşlerin birçoğu imzasız (anonymously: yazarı belli olmaksızın) verilir.

31. Mak. 243; krş. 204.
32. mak. 274, Milel'e göre 36, Ebu'l-Huzeyl, buna benzer görüş kabul etmiştir.
33. mak. 356; krş. mile, 37,40 (birinci ve on ikinci mevzular).
34. mak. 230, 1.13.
35. 243,15;267,7.
36. krş. mak. 259, a; 262,6; 263,6; 265.6 da Ehlül-İsbatın görüşleriyle ilgili olarak Kuvvetu'l-İman ve Kuvvetu'l-Kufr terimlerinin kullanımı.
37. 230, i. 12. Bu pasaj hakikatte istitaat ve kudret diye iki terim ihtiva eder ki bunlar tercümede, "kapasite" ve güç olarak tefrik edilebilmektedir. Maamafih anlayabildiğim kadarıyla bu kelimeler ve aynı şekilde kuvvet kelimesi herhangi bir mana farklılığı olmaksızın kullanılırlar. Makalat'ın 230-33 (yahut Ibane'nin, 69) bir tedkiki buna şahadet edecektir; böylece,sayfa 232, 1.14 de hem kuvvet hem de kudret bir pasajda kullanılır ki bu pasajın başlığı ve önce geçen pasajlar istitaayı ihtiva ederler. Bunun için ben çoğu kez bunların hepsini kudret, güç anlamına gelen "power" ile tercüme ettim. Yine de kesin bir kullanım farkı vardır, bu hususta istitaanın kullanılması el-Eş'arî'nin kendi kullandığı terimdir. Şüphesiz bu kullanım el-Eş'arî ve "ilahi kader" taraftarlarınca, (itaat manasına gelen "Tavaa" kelimesinin kökünden geldiği için) itaat etmeyi iman etmesinden dolayı tercih edilmiştir, halbuki kuvvet ve kudret; Allah'ın hakimiyet ve kudretini anlatmak için kullanılıyorlardı ve böylece insanın mahluk nevinden olan fiillerine tam uygun biçimde verilemiyordu.
38. Mak. 233; 443.
39. Milel,35. Bu tefsirin, makalat, 232-42'deki çeşitli kullanışlara uygun düştüğü görünür. Muhtemelen daha sonraki düşünürler tarafından benzer görüşlerle ilgili olarak "anların" oldukça ince bir şekilde işlenmiş - fakat o kadar çok önemli olmayan analizler hususunda bir hüccet bulunur. Bu dakik analiz şekillerinden biri (s. 238) dört an ihtiva eder; birincisi, önce olması suretiyle, kudretin bulunduğu andır (çünkü kudret muktedir olmaya, kadir olmaya benzer); ikincisi ise, irade, murad etme zamanıdır, üçüncüsü, (bir suret verme anlamında-temsil) tasavvur etme zamanıdır ve dördüncü

zaman, hareketin yahut zahiri fiilin meydana geldiği andır.

40. mak, 234.

41. 415-8. el-İskafi, ihtiyarın, nesneyi gerektirmediği yerde nesnenin (makdurun) üçüncü anda meydana geldiğini ilave eder; vesait, ihtiyarın vasıtasız mefulu(belki de failin vücuduna munhasır kılınmış) zarureten ikinci anda vuku bulur, fakat netice tam bir zaruretle vasıtalarla tabi olmayabilir. krş. s. 78.

42. 232.sayfa 230'da, kudretin muhtemelen sadece vasıtalarla dayandığı yani el-Kabi'nin ateizmini kabul etmediği yolundaki ifade (bkz. s. 81) krş. ilim ve iradenin ölümle bulunmayacağını kabul etmekte olduğu söylenen 232. sayfa.

43. 237.

44. krş. 230.

45. 555; 200; krş. 557; aynı delil en-Nazzam tarafından (576) ve az bir değişiklikle Muhammed b. Şebib tarafından (201) kullanılır.

46. 249, 576.

47. Kur'an, 57,3; mak.542; krş.148 v, 163 v, 474 yine Pinnes, Atomenlehere, 124

48. krş. mak. 576 v.

49. Milel, 37; krş. mak. 555.

50. Milel, 37; krş. mak. 555, 576.

51. "Havatır", hatır'ın çoğulu, düşünceye göre bir şey; 427 sayfanın dipnotu, 239 vs. (Bu tefsir hakkında o kadar emin değilim, çünkü bun - dan bahseden görüşlerin bir kısmında bu tefsirden daha fazlası mevcuttur.) krş. sayfa 31'de tahrir edilen hadis: Hiçbir halife yoktur ki onun iki ayrı sırdaşı bulunmasın (Buhari, Kader, 8).

52. krş. mak. 428; el-Bağdadi, Usul, 26,154-buradaki mevzunun Hindistan Brahmanlarından alındığı söylenir.

53. Mak. 378.

54. 389; fasılasız olarak birbirini takip eden bir şeyin var olduğunu söylemektedir.

55. Mak. 190; milel, 45.

56. Mak. 401.

57. Münye, 31.

58. Mak. 331,405; Milel, 46.

59. Mak. 401-15. Dr. Nyberg, Bişr'in genellikle demek istediği söylendiği kadar kasdetmemiş olduğunu imaen beyan eder, Intisar, 194.
60. Mak. 329.
61. 229; Zahiren Gaylan'dan tahrir edilmiş.
63. Mak. 233; 415.
64. 264.
65. 250.I.II.
66. 246; krş. 573-7; en-Neccar'ın. görüşleriyle de krş. (v,4,6 s.106) ki en-Neccarın bu görüşleri Bişr'inkilere oldukça benzer.
67. krş. Mak. 262, burada Cafer b. Harb, Allah'ın lütuflarından bir lütuf olarak tevfik ve tesdidden bahseder.
68. Milet, 41; Cafer b. Mübeşşir'in de tilmiz olduğu söylenir, fakat daha az tesirini gösterir.
69. 246, 537.
70. Ca'fer ihtiyat ve Izdırar (40, krş. 246, 262) farkını kullanır ki, bu ayırım, ilk pasajda görüşünü rivayet ettiği Hişam b. el-Hakem'den Çıkartılmış olabilir. Benzer pasajlar 246 ve 573 ihtiyaren ve tav'an, Burgus tarafından kullanılmakta idi. (krş. s; 111, 129).
71. mak. 576, vs. hususen söylenen bir söz olmasından dolayı mazi sığa kullanıldığı zaman, muhtemelen mevzu daha vazıhtır, bir şey kendi cinsinin mükemmeli olduğu zaman, artık, bu ifadenin ona verebileceği daha mükemmel hiçbir şey mevcut değildir; diğer taraftan, aynı şekilde mükemmel olan başka şeyler de olabilir ve bunlar nihayetsiz olabilir.
72. mak. 247; kimin görüşüne ait olduğu belli olmayan pasajlar 248, I. 11-15, aynı görüşleri ifade eder ve bunlar gerçekte Ca'fer'in görüşleri olabilir, çünkü o, alal-menazil ıstılahını kullanır.
73. Mak. 232, 415.
74. Mak. 429.
75. 201.
76. Münye, 42.
77. Mak. 240.
78. 232; krş. 231. sayfadaki bir görüş.
79. 409.

80. 415; krş. 419, ki burada başka bir incelik beyan eder.
81. 513, krş. 191,227. sayfada, Ca'fer'in bu görüşünün, 'Abbad dışında, genellikle Mutezilenin görüşü olduğu söylenir; fakat 513. sayfada, bütün mutezilenin Cafer'e muhalif olduğu söylenir.
82. 356. .
83. 253.I.II.
84. 201. I. 7,
85. 253.
86. 254. 87.538. 88. 537.
89. 249, krş. önce geçen 41. not.
90. 230, 232.
- 91.404.
92. 238, Rivayet Burgus'tandır (krş. v. 4.c.) ve 250 H. den sonra çok güç olabilir.
93. 406. O, bunlardan biriydi, Mürçi'e ile Mutezilenin bazı görüşlerini birleştiren Gaylan tarafından muhtemelen tesir altında bırakılmıştır.
94. Usul,50vs.
95. Not A'da '(s.87) bazı görüşler ileri sürülür.
96. Mak. 545; krş. 548. Yine krş. gelecek sayfalarda.
97. Bu Makalat'tan istidlal edilmiş bir neticedir; s. 199, 540, ki bu netice muhtemelen tam olarak doğru değildir. Ancak fark, eş Şahham'ı tenkid eden Bağdat Ekolü mensuplarıncı kullanılmaktaydı. Krş. benim kesb hakkındaki makalem b1.3.
98. 201.
99. Milel, 51; fark. 147.
100. Mak. 227; krş. not 82 geçen sayfalarda.
101. 537. krş. 246.
102. 253, I. 5.
103. 253, I. 7- muhtemelen Abbad'ın ıstılahına göre la li illetin'dir.
104. 255.
105. 250, I. 3.
106. Mak. 199, 549; Dırar için bkz., gelecek V. bl. 4a.
107. el-Bağdadi, (fark, 163) bu fikir hakkında dehşete düşürülür

ve bunu ikinci anlamda izah eder. Fakat gerçek şu ki o, eş-Şahham'ın muhalefet etmek istediği fikrini vermek için son derece temayül gösterir.

108. el-Ka'bi, fark'a göre, 163.

109. Mak. 549.

110.199,551.

111.194,531.

112. 542- müktesibin teknik kullanımını tamamen red eder. vs.; o, aynı zamanda kudretlerin kullanımını (isti'mal) teorisini aynı şekilde reddeder. 235.

113. 195, 539; krş. geçen sayfalar 49. .

114. 539-41.- ekseriya Ehlu'l-Isbat arasında; krş. gelecek olan sayfalarda, 110.

115.551. 116.263. 117.537.

118. Krş. Milel, 55. foot.?

119. Mak. 247, 575; Milel, 58 foot?

120. Mak. 247, 575; eltaf, (lütuflar) kabul edilir, Mak. 261, 263; bir liste verilir, Milel 55 ,dipnot

121. Milel, 57 dip not

122. Mak. 249.

123. Milel, 58.

124. Mak. 276.

125. Mak. 480; Milel, 55; fakat o, vahyedilmiş olan dinin gücünü de itiraf etmektedir, mak. 206, 245.

# İLÂHÎ KADER TARAFTARLARI

## 1. Umumî Mûlahazalar

Mutezile hakkındaki malumatımızdan başka, Harun er-Reşid zamanından başlayıp el-Eş'arî'nin zamanına kadar gelen İslam düşüncesi hareketlerine ait sadece bölüm pörçük bilgiye sahibiz. Bu düşünce hareketlerini şu şekilde özetlemek mümkündür. "Mutezile bulunuyordu; sık sık Kur'an ve Hadisten iktibaslar yapan ve aklî istidlale çok az yer veren Ehl-i Sünnet mevcuttu; ve irili ufaklı fakat pek istidatlı olmayan birçok mezhepler vardı."

Sadece genel bir manzaranın değil, önemli birçok ayrıntıların da dahil olduğu bu bilgi eksikliğine, İslam'ın tarihî olmayan zihniyetinin, birinci dereceden sebep teşkil ettiği görünür. Müslüman ilahiyatçıların, bir doktrinin hak oluşu hususundaki ihtimamı, her ne kadar bu kendi içinde mükemmel bir şey de olsa, insanların bu gerçeği elde etmiş oldukları gelişme safhalarındaki ilgi ve rağbetlerini hariçte tutar. Onlar, değişikliği ve gelişmeyi zür ve kizbin bir mütelazımı olarak değerlendirmektedirler. Sırf ikinci yahut üçüncü asırda formüle edilmiş olan görüşlerin, bizzat Hz. Peygamberin zamanından bu yana katî bir şekilde kabul edilmekte olduğu ileri sürülüyordu.<sup>1</sup> Geçmişin büyük ilahiyatçılarına ait en büyük itibar, şu an Ehl-i Sünnet diye addedilen doktrinlere sağladıkları destek idi. Bu büyük ilahiyatçılarda, makbul olan doktrine aykırı bulunan her çeşit küçük ihtilaflar, doktrin henüz büyük çapta seyyal ve gelişmemişken ince bir ustalıkla zikredilmeyip terkedilmişti.<sup>2</sup> (büyük kelimacıların müsellem akideye muhalif görüşlerinden ibaret olan böyle bir

hata nasıl mevcut olabilirdi? Yani bu ihtilaflar hata değil, samimi görüş beyanı idi) Zira bu inhirafılar, onların (sağlamış oldukları) desteğin değerini düşürmüş olacaktı. Diğer taraftan mezhepçi görüşler, esas itibariyle bir bir hobi (as a sort of Aunt Sally) olarak rağbet görüyordu ki, daha sonraki mütekellimler bunları devirmeyi denemiş olacaktı. (Bunun neticesinin, bize sadece, mezheplerin Ehl-i sünnet dışı görüşleri ile Ehl-i sünnetin güvenilir insanlarına ait görüşlerin söylenmiş olduğu denirse durum abartılmış olmaz.)

İkinci ve üçüncü asırlarda Ehl-i sünnet diye damgalanabilecek geniş çapta bir fikir birliğinin var olduğunu düşünmenin doğru olmayacağı bunun netice-i lazımlerinden biridir. Şüphesiz geniş bir anlaşma zemini vardı ve Mutezile bile görüşlerinin icmaa göre olduğunu iddia etmekteydi. Fakat bu, daha sonraları Ehl-i sünnet olarak kabul edilenler arasında hayli derin fikir ayrılıklarına meydan vermiştir.<sup>3</sup>

Bu asırlar müddetince, İslam teolojisindeki ana hatları ayırma hususunda bir kimsenin kalamı (aklî burhanı) kullanıp kullanmadığı meselesi belki de daha az ehemmiyeti haizdir. Kalam, teolojinin konusundan daha çok bu metodu kullanmak zorunda kalıyordu ve nitekim İslam bir asrını doldurduğunda bu metod çeşitli birçok müslüman gruplar arasında yayılmıştı.<sup>4</sup> Maamafih, eğer kalam, genel olarak sadece aklî delil anlamında ele alınmaz da, bilakis akıldan istihrac edilmiş (vahiyden elde edilmemiş) kaziyelerden elde edilen bürhan olarak ele alınırsa, bu önemli bir ayrılık olur; fakat (mevcut) delil, erken tarihlerde bu türden çok az bir kelamın olduğuna, işaret eder, ve Mutezile'nin bile Kur'anı delillerine esas almış olduğunu gösterir.<sup>5</sup> Yine, muhtemelen kalamın, kalamdan uzak olan haddinden ziyade muhalifleri muayyen görüşlere sahip olup ve bu görüşleri de şu veya bu şekilde mudafa etmekteydiler ve böylece (bunların) teolojiye ait bir pozisyona sahip oldukları söylenebilir.

Böylece, İslam teolojisindeki çeşitli eğilimlerin (ce-  
reyanların) uygun bir yekunü verilecek olursa, şecere-  
nin (mezhep ve bunlara ait fırkaların şeceresi)müslüman  
müelliflerin alışkanlık halinde yaptıklarından daha geniş  
olması gerekir. Açıktır ki, Ehl-i sünnet doktrininin diğer  
mensupları arasında olduğu gibi, ilahî kader taraftarları  
içinde de hem (ayrı) mezhep mensuplarının hem de ayrı  
damgalar taşıyan Ehl-i sünnet mensuplarının bulunacağı-  
nı umabiliriz.

## 2. EBU HANİFE VE “ FIKH-I EKBER” I

Fıkıh-ı Ekber I, hicrî ikinci asrın ortalarında bir çok za-  
hit ve sadık müslümanların inançlarının kısaca ifade edil-  
miş şekli olarak ele alınabilir.<sup>6</sup> (Fıkıh-ı Ekber I'in) on mad-  
desinden, mevcut araştırma ile başlıca ilgili olanı üçüncü  
maddedir:

“Sana isabet eden şey, senin yakını bırakacak değildi  
ve başına gelmeyen de sana isabet edecek değildir.”

Bu maddenin, Kur'an'dan çok Hadisin fikir dünyasına  
ait olduğu açıktır. Tek başına alındığında, mahza cebirci  
fatalizmi gösterir. Bunun menşeinin gayr-i İslamî oluşu-  
nu, bu düşünce tarzını ihtiva eden Hadislerin onu bizzat  
Hz. Muhammed'e isnat edilmemiş olması gerçeği tarafın-  
dan ispat edilmiş olduğu görülecektir.<sup>7</sup> Diğer taraftan bu  
hüküm, ilahî kadere teslim olmuş bir üslupla tefsir edilme-  
ye oldukça müsaittir, yani, hadiselerin seyrini takdir edici  
olarak Allah kabul edilince ve Ebu Hanife'nin İslam'daki  
pozisyonunu bildiğimizden dolayı, biz onun bu hükmü,  
mahza Allah'ın takdirine teslimiyet tarzında tefsir etmiş  
olduğundan kolay kolay şüphe edemeyiz.

Meselenin gerçek yönü muhtemelen şudur: Ebu Hanife  
ve devrinin kendisi gibi düşünen kişileri, Kur'anî tutumu  
cebriyeciliğe ve cesur kişileri ise muamelattaki doğruluğa  
adapte edince (buna uygun olarak kabul edince)<sup>8</sup> teistik

(cebrî) ve ateistik (kaderî) determinizmin arasındaki farkın ayırılmasının gerekli, yahut hoş görüleceği veya mümkün bile olacağı onların aklından geçmiş değildir. Yani, onlar meçhul zaman yahut kader tarafından takdir ve tayin edilen hadiselerin cereyanı kavramı ile Adil olan Allah tarafından takdir edilen hadiselerin vukuu anlayışı arasındaki farka dikkat çekmemişlerdir ve bu yüzden birinci görüşün, insanları adilane iş yapmaktan alıkoyma hususunda muhtemel etkisini hesaba katmış değillerdir. Müslüman ilahiyatçılar belki de bu ayırma asla bir açıklık getirmemişler; bazıları bu hükümden kesinlikle kaçınmakta, buna mukabil diğerleri ise bu ayırımı göz önünde bulundurmaya razı idiler.<sup>9</sup> Enteresan olanı şudur ki, bu akide üzerine yapılan şerh, söz konusu maddenin gerçek uslubunu ihmal eder ve kesin bir şekilde Allah'ın takdiri-ne ait iman (theistic) meselelerini müzakere eder.<sup>10</sup>

Dırası'n, Allah'ın mahiyeti yahut varlığı kavramının tümünü, Ebu Hanife'den istihrac ettiği yolunda bir rivayet mevcuttur.<sup>11</sup> Şimdi ise, insan idrakinin sınırlarını kesinlikle ifade etmek suretiyle Allah'ın üstün kudret sahibi olduğu bu dünyadaki şerrin varlığı probleminin çözümü için yapılan girişim ile bu mahiyet kavramı birleştirilir.<sup>12</sup> Onun için doktrinin bu şekilde bir şerhi doğru ise, Ebu Hanife'nin bizzat şer problemini bu tarzda değerlendirmeye çalıştığı ortaya çıkmış olacaktır. Böylece, İslam'a olan diğer birçok hizmetleri dışında o, kendisine yöneltilen küfür iddialarına rağmen İslam teolojisinin gelişiminde önemli bir rol oynamış olacaktır.

Teoloji meselelerindeki rasyonel spekülasyonların başlangıcını Ebu Hanife'de bulmak sürpriz değildir, çünkü onun adı, şerî meselelerde aklın geniş çapta kullanımı hareketine karışmıştır.<sup>13</sup> Maamafih, aynı zamanda o ve onun gibi diğer birçoklarının, kader hususunda muhafazakar ve biraz da karışık bir pozisyonu kabul etmiş oldukları kaydedilmelidir.<sup>14</sup>

### 3. CEHMİYE VE CEBİR DOKTRİNİ

#### (a) Cebriye ve Mucbire:

eş-Şehristanî tarafından ifade edilen görüşün bu konuda standart bir görüş olduğu söylenebilir.<sup>15</sup>

“Cebir”, (compulsion) fiillerin gerçekten insandan sadır oluşunun inkarı ve bu fiillerin Allah’a isnat edilmesi- dir. Cebriye, birçok gruplardan müteşekkildir. Katıksız Cebriye, insanın asla herhangi bir fiilin olmadığını ya- hut fiil yapacak kudretinin bulunmadığını kabul edenler- dir. Mutedil cebriye, insanın katiyyen herhangi bir tesiri bulunmayan bir kudretinin var olduğunu kabul eder. Mutezilenin, cebir terimini, (muhdes kudretin) istiklalen (in isolation) ihdas etmede ve icad etmede herhangi bir tesirinin olduğunu kabullenmeyenlere tahsis etmesine rağmen, muhdes kudretin fiil işlemeye bir tesire sahip olduğunu ispat edip buna da kesb “acqusition” diyenler, Cebriyeciler değildir.

Ehl-i sünnet doktrininin, Cebir ve Kader arasında vasat bir yol olduğu görüşü, el-Bağdadi’nin, hakiki doğruluğun Cebir ve Kaderin dışında bulunduğu yolundaki meşhur mütalasasında ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Katıksız cebriyeciye örnek, insanın gerçekten fiil işlemediği şeklindeki görüşünden dolayı, Cehm b. Safvan’dır; güneş parladı ve değirmen döndü denildiği gibi, insanın da ancak mecazen fiil işle- diği söylenir.

Diğer taraftan Kader, Kesb ve Cebrin bu üçlü tasnifi, Fıkh-ı Ekber I, Fıkh-ı Ekber II, Ebu Hanife’nin Vasiyyesi, el-Eş’ari’nin Makalat’ında ve İbane’sinde bulunmaz.<sup>17</sup> Ma- kalat’ta, kader hakkında birçok şeyler mevcuttur ama Cebr hakkında hemen hemen hiçbir şey yoktur. Kelimenin, be- nim anladığım sırf teknik anlamında kullanımı, Rafıza’nın ismi meçhul bir fırkasına ait beyanında geçmektedir ki, bunlar, Cehmîyenin dediği gibi bir Cebrin ve Mutezilenin

dediği gibi de bir tefvizin olmadığını bilakis otoritelerin, insanın fiillerinin mahluk olup olmadığını muallakta bırakıp bir karara bağlamadıklarını kabul etmektedirler. Aynı şekilde Cebriye ismi, Makalat'ta, Kitabu'l-İntisar'da, el-Malati'nin Tenbih'inde, el-Maturidiye nisbet edilen Fıkh-ı Ekber şerhinde ve benzeri eserlerde mevcut değildir.<sup>18</sup> el-Bağdadi, Cebriyeci olarak bir şahıstan bahsetmesine rağmen herhangi bir Cebriye mezhebini zikretmez.<sup>19</sup> Maama-fih, bu terimin ilk üç eserindeki istimali eş-Şehristani'nin Cebriye tarifine uymamakla birlikte, adı geçen eserlerin herbirinde Mücbire mezhebi için en azından bir şahid vardır. Böylece burada, problemlerin oldukça küçük bir nüvesi mevcuttur. Mücbire ve Cebriye kimlerdi, değişiklik nasıl meydana geldi, Cehmiye nerelere kadar vasil oldu vs.?

Makalat'ta, Mücbireye dayandırılan tek bir şahit tarafından bu hususlara daha çok ışık tutulur: "Kaderiye, kader hakkında kendilerine muhalif olanlara sebbeder; Ehl-i Hak onlara Kaderiye der ve onlar da Ehl-i Hakka Mücbire derler, halbuki onlar Kaderiye denmeye Ehl-i Haktan daha müsaittirler."<sup>20</sup> "Bununla sadece el-Malati'nin Tenbih'inde görülen (bilgi) mukayese edilebilir:

"Bir şahsa, mücbir (cebirci) diyen, adl (justice) ve icbarı (compelling) münakaşa eden bir kimseyi duyarsan, işte o kimse bir Kaderidir."<sup>21</sup>

Bu ifadelerin her ikisindeki temel hususun gerçek oluştundan şüphe etmeye hiçbir sebep görünmemektedir, yani (compeller diye tercüme edilebilecek olan) mücbir, kader doktrinini kabul edenlerce muhaliflerine ilk olarak verilen mezmum bir isimdir, hemen hemen onlara da aynı şekilde Kaderiye tarafından bu mezmum isim verilmiştir.

Bir Mutezili eser olan Kitabu'l-İntisar'da, mücbireye ait kullanılan bir düzine kadar (kullanımın) var olması bu terimin muhafazası ile ilgilidir. Onların doktrini de Cebir olarak anlatılır.<sup>22</sup>

Bu iddianın ima ettikleri dikkate değer şeylerdir. Mücbire ünvanı, kaderiler tarafından bütün muarızlarına tahsis edilince o zaman, Mücbire sadece eş-Şehristanî'nin tasnifindeki katıksız ve ılımlı cebriyeyi içine almakla kalmayıp bilakis kesb doktrinini de kabul edenlere şamil olmalıdır. Başka deyişle mücbire, daha sonraları Ehl-i Sünnet olarak addedilen kimseleri de içine almış olmalıdır. eş-Şehristanî, Mutezilenin aynı şekilde Cebri (sözünü) kullandığını belirtir. Böylece Cebir doktrini esas itibariyle Ehl-i sünnet tarafından kabul edilmiş bir doktrindi (her ne kadar onlar kendilerine bu adı vermemişlerse de bu böyledir) ve ancak daha sonraki bir tarihte cebir sapıklık durumunu aldı.

Kitabu'l-İntisar'dan öğrenilebilecek olan şeyin tedkiki, bu istidlalleri takviye eğilimi gösterir. Bununla birlikte hiçbir isim zikredilmez, öyleki, bunların görüşleri hakkında söylenene itimat etmek zorundayız. Bunlar, Ebu'l-Huzeyl'e muhalif olarak, insanın sadece bir fiil işlemeye muktedir olduğunu ve zıt iki fiili işleyecek kudrete sahip olmadığını söylerler. Mesela, sadece küfrü işlemeye muktedir olup, hem küfre hem de imana muktedir değildir.<sup>23</sup> Üstelik bunlar, Allah'ın şerre yahut habis şeye kadir olduğunu inkar ederler.<sup>24</sup> Onlar, Allah'ın dünyayı hayır için, dostlarının menfaatine ve düşmanlarının da zararına (olsun diye) yarattığını düşünürler<sup>25</sup> ve bir fiilin iki ayrı failden sudur edebileceği görüşü zahiren onlara isnat edilir.<sup>26</sup> Şu halde bu görüşlerin tamamı, Dırar, en-Neccar ve Burgus'un etrafındaki kişilerden müteşekkil grupların tamamınca yahut bir kısmınca kabul edilir ki bu üç şahıs da el-Eş'arî tarafından "Ehlu'l-İsbat" olarak verilir.<sup>27</sup> Bu grup, kesb kavramını keşfedip geliştiren ve mütekellimîn arasında sayılacak olan gruptu. Fakat mücbire, birbirlerinden ayrı birçok fırkaları içine aldığından dolayı<sup>28</sup> müellifin, eski görüşleri benimseyip, spekülâtif teolojiden kaçınanları bu terimin altına sokmuş olduğunu farzetmek makul bir şeydir.

Cebir doktrininin, Ehl-i sünnet olmaktan çıkıp bidat ve dalalet olma durumuna geçişi safhalarına ait kesin bir delil vermek imkansızdır. Yani, bu doktrinin, kesb kavramını kabul edenlerin vasfı olmaktan çıkıp en sağ uçtaki (on the extreme right) kendilerine muhalif olanların vasfı haline gelişine dair kesin delil vermek imkansızdır. Maamafih, az sonra bu bölümde ve bunu takip eden bölümde ayrıntılı bir delil elde edecek olan bazı noktaları kullanmak suretiyle gerçek havayı yansıtan bir tarif verebileceğimi sanıyorum.

İkinci asrın ikinci yarısına kadar, birtakım kişilerin ayrı bir şekilde ifade etmiş olmalarına rağmen, kader doktrininin muhalifleri arasında bu özel hususla ilgili önemli hiçbir ayrılık mevcut değildi. Dırar ile kesb doktrinine giriş, yeni bir (gidiş) tarzı belirledi. Kendi muakkipleri ile Mutezile arasındaki münakaşaların bir neticesi olarak tedricen yeni bir husus açıklığa kavuştu. Yani cebir altında yapılan fiil ile ihtiyarî olarak yapılan fiil arasında bir fark vardı. Eğer Allah, emrettiği bir fiili yapması için bir kimseyi icbar etti ise o takdirde bu kişi, gerçekten emri yerine getirmemiştir. Çünkü emredilen şey, ihtiyarî olarak yapılacak fiil idi.<sup>29</sup> Zahiren cebir altında yapılan fiil ile ihtiyarî olarak yapılan fiil arasındaki farkı yahut kesb kavramını kabul etmeyen (Muhtemelen sadece muhafazakarlar veya Hint mistisizmi tarafından etkilenmiş kişiler olarak) çok az kimseler vardı; ve bu kimselere göre, söz konusu kavramı ve ayırımı kabul edenler zamanla Cebir doktrininden bahsetmek suretiyle meydana çıktılar, yoksa aniden çıkmadılar, bunun da, aşağı yukarı yüz yıl geçtikten sonra, yani hicri 300'lerde ortaya çıktığı görülür. Yukarıda zikredilen Rafıza'nın meçhul fırkası, Kesbi kabul etmeksizin, zahiren Cebirden uzak durmuştur. Ebu Hanifenin muakkiplerinden bazıları, dördüncü asırda kesb doktrininin ilk müdafileri idiler, ve bunların o durumda Şerhu'l-Fıkhl-Ekber'de Mücbireyi tenkit etmeleri (Cehmiyeye yahut eş-Şehristanî'nin anlattığı katıksız Cebriyeye isnat edilen görüşlerle ilgili) ve kendilerini de Kaderiye

yahut Mutezile ile onların arasında orta yolu tutan kimse-ler olarak saymaları bir sürpriz değildir. Kesb kavramı ile fazla bir şey vaz etmeyen ve cebre oldukça yaklaştığı söy-lenen el-Eş'arî'nin, bu terimi, bizzat hiçbir kimse için ar ve hakaret olarak kullanmayıp bilakis bunun yerine ispat sözü ile alakalı kalıp ve terimleri kullanması ve Mücbireye (yahut onlardan bazılarına) Ehlu'l-Isbat adını vermesi ma-nidar ve aynı şekilde söylenenleri teyid eder durumdadır.

#### b) Cehmiye

el-Eş'arî'nin, Cehm'in görüşleriyle ilgili genel izahatının yarısı yaklaşık olarak onun "efa'l-i ibad" hususundaki açıklamasından ibaretir.

Sadece Allah'tan başka hiçbir kimse gerçekten fiil iş-lemmez. Hakiki fail ancak O'dur ve insanlar sadece ken-dilerine mecaz yoluyla isnat edilen fiillere sahiptirler. Bu kabilden taş yuvarlanır, atmosfer döner, güneş batır de-nir ve yine de bu işi taş, atmosfere ve güneşe yaptıran Allah'tır. Bununla birlikte Allah, insanda, fiilin kendi-siyle meydana geldiği bir kudret ve fiil için gerekli irade ve ihtiyarı yaratmaktadır. Bu suretle insan fiili murat eder. Aynı şekilde insanın sahip olduğu boyu ve rengini Allah yaratmaktadır.<sup>30</sup> Şimdi görüşleri bunlardan ibaret sayılan Cehm b. Safvan umumî tarih içerisinde bu çalışmada mü-zakere edilen ilahiyatçıların çoğundan daha sağlam bir po-zisyona sahiptir. O, hanedanlığın sonlarına doğru, İran'da Emeviler'e karşı yapılan ayaklanmaya önderlik eden Ha-ris b. Süreyc'in mümessili idi. Kıyam daha gelişmekte iken Cehm, 128/746'da öldürüldü. Fakat Cehm'in bu kadar er-ken tarihte ölümünü tesbit eden bu olay, problemler doğu-rur.

Hakkında pekçok şey duyduğumuz Cehemiyenin, ikinci asrın sonlarında, üçüncü asra doğru ve hatta hicrî 429'da ölen el-Bağdadi'nin, dördüncü asra ait olduğu açıktır. Kendi zamanında Cehm'in muakkiplerinin Tirmiz'de ol-duğunu ve bunlardan bazılarının el-Eş'arî'nin görüşlerine

döndüklerini söyler.<sup>31</sup> O zamanlar bunlar, oldukça muğlak ve meçhul, fakat el-Eş'arî'nin İbane'sinin (yazıldığı) zamana kadar zahiren oldukça mühim idiler. Çünkü el-Eş'arî, İbane'de bunları kabaca Mutezileye yahut Haruriyeye (Havaric) eşit olan büyük bir mezhep olarak ele alır. el-Malatî'nin Tenbih'inde, Huşeyş'ten istinsah olunan 71 sayfadan 35'i yahut tamı tamına yarısı Cehmiyeye ayrılmış olup (şüphesiz daha çok onların reddiyelerine ayrılmış) ve sekiz fırka oldukları söylenmektedir.<sup>32</sup> Buna karşılık Mürcie 7 sayfa, Rafıza 8, Kaderiye 9, Haruriye yahut Havaric 7 sayfa tutar. Cehmiyeye reddiye yahut benzeri eser yazanların bir listesi İbn Teymiye tarafından verilir.<sup>33</sup> Gerçekten de biz, Ahmed b. Hanbel'in, er-Reddu ale'l-Cehmiye'sine, İbn Kuteybe'nin İhtilafu'l-Lafz'ına ve Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı olan Muhammed b. Eslem'in münakaşalarının bazılarına sahibiz.<sup>34</sup>

Bu mezhebin herhangi bir mensubunun isminden katiyyen söz edilmemekte fakat bize, Bişr b. Gıyas el-Merisi'nin ve onun neslinin bir Cehmiye görüşü yaymış oldukları söylenmektedir.<sup>35</sup> Cehmiye'ye reddiye yazanların çoğunluğu üçüncü asrın ilk yarısına ait olunca polemikler furçasının muhtemelen, Cehm'e nisbet edilen görüşlerin Bişr gibi kimselerin propagandasından dolayı olduğu görünür. Fakat bu dönemden önce Cehmiye'nin önemli izleri de mevcuttur. Bunlar, hicrî 150'lerde yazılmış olan Fıkh-ı Ekber I'de ismen zikredilen yegane mezheptir; ve imamı olarak Cehm'i kabul etmiş olduğu söylenen Dırar b. Amr'ın hicrî 180'lerde rüşdüne ermiş olması gerekir.<sup>36</sup> Hicrî 150'de ölen Mukatil b. Süleyman'ın da Cehm'e muhalefet etmekte olduğu söylenir.<sup>37</sup>

Böylece Cehm'in ölümünden itibaren başlayıp devam eden muakkiplerinden bir grubun var olduğu görülür. Bunlar esas itibariyle ve genellikle hayli meçhul kalmışlar ve kim olduklarını yahut nasıl önem kazanıp meşhur olduklarını ya da nerede yaşadıklarını bilmiyoruz. Bunlar Cehm ve Dırar'a, özellikle, Allah'ı bilmemiz aslında nefiy

itibariyledir, (yani Allah'ın ne olmadığını biliriz) şeklindeki görüşlerinde onlara tesir etmiş görünürler, fakat bu kişiler Cehmiye arasında sayılamazlar. Görüşleri en-Neccar'ın görüşlerinin aynı da olsa Bışr el-Merisi dahi Cehmiye arasında sayılmaz.<sup>38</sup> Hicrî 120 ile 220 olarak belirtilen tarihler arasındaki görüşlerin birtakım gelişmeler kaydetmiş olmasından dolayı, biz, ona atfedilen görüşlerden hangisinin bizzat Cehm tarafından açık bir şekilde kabul edildiğinden ve hangilerinin muakkipleri tarafından ilk olarak formüle edilmiş olduğundan emin olamayız. Böylece yukarıda tercüme edilen pasajda geçen ifadelerin, üçüncü asrın başlangıcında Mutezile ile onların muhaliflerinin kudret, irade ve ihtiyar hakkındaki münakaşalarından daha sonraya ait olduğu görülür. Onun için umumiyetle Cehm'e atfedilen görüşlere Ebu'l-Huzeyl'in, çağdaşı ve en yakın muakkipleri olan Cehmiye tarafından kabul edilen görüşler olarak itibar edilmesi gerekecektir ve 128'de vefat eden Cehm tarafından nasıl bu derece kabul edilmiş olduğunu açık bir soru olarak bırakmak gerekmektedir.

İlk bakışta Mürcie arasında sayılan Cehmiye (mensuplarının)nin cebir doktrinini kabul edebileceği garip gelebilir, halbuki yine Mürcie arasında olan Gaylan ve arkadaşları kader doktrininin baş rollerini elinde tutan kimselerdi. III. bölümde hem Kaderiye ve hem de Havaric'e göre Kader doktrininin Allah'ın Adil oluşu ve doğruluğu üzerine vermiş oldukları ısrarlarına bağlı olduğu ispat edilmişti. Havaric fırkalarından bazılarının Kader doktrinine karşı çıktığı ve Ehi-i Sünnet görüşünü kabul ettiği belirtilmişti; fakat tam bir tarifi verilen Hazimiye'nin<sup>39</sup> durumundan hüküm çıkartılacak olursa, onların sünniliği, İslam öncesine ait fatalizmin tutucu bir müdafaasından birazcık daha fazla idi. O halde Cehm'in görüşleri basit olarak bir muhafazakarlık mıdır, yoksa bunun arkasında İslami bir gaye izleyebilmiyoruz?

el-Bağdadi, eş-Şehristanî'de ve Makalat'ta Cehmiye ile ilgili standart beyanlardan (hareketle) bu soruya ke-

sinlikle verilecek cevabın, İslamî bir gaye (motive) izleyebileceğimiz şeklinde olduğu görülecektir. Bu hareket tarzı (motive) Allah'ın mutlak ve yegane üstünlüğü yahut Wensinck'in ifade ettiği gibi, Allah'ın erişilmez ve karşı konulmaz ferdaniyeti kavramında bulunmuş olmalıdır.<sup>40</sup> Allah'ın birliği ve yüceliği (aşkın oluşu), O'na "şey" denilemeyeceği şeklindeki doktrinde haklı olarak vurgulanmıştır. Çünkü şey yaratılmıştır ve mahlukun nazirini haizdir, fakat bu, Allah için doğru değildir.<sup>41</sup> el-Bağdadî, Cehm'in, Allah'a yaşayan, bilen, dileyen, Hay, Alim ve Mürid denmesinin caiz oluşunu reddettiğini, çünkü bu sıfatların O'ndan başkasına ait olduğunu, (Cehmin görüşü olarak) ilave eder. Allah ise sadece kendine has olan sıfatlarıyla tavsif olunabilir, Kâdir, Mubdî, Fâil, Halik, Muhyî ve Mumît sıfatları gibi.<sup>42</sup> Böylece Allah ile insan arasında köprü kurulamaz bir geçit mevcuttur.

Cehennem azabının sona ereceği şeklindeki biraz garip bir doktrin de Allah'ın mutlak varlık fikrinden dolayı olup geleneksel ahiret ilmine yapılmış herhangi bir akılcı (19. asır rasyonalizmine benzer bir akılcı) itirazdan dolayı değildir. Bu, dinî duygulardan neşet eder ve genellikle Kur'an'ın şu ayetinin bir tefsiri olarak müdafa görmüştü: O, el-Evveldir ve el-Ahirdir.<sup>43</sup> Cehmiye'ye göre bu ayet, Allah'ın kâin-mevcud (existent being) olarak devam etmesi anlamına gelir. Allah'ın hiçbir şey yaratmadan önce, yalnız olduğu durumda bir "an" (time) olduğu gibi, aynı şekilde yalnız olacağı zaman da, yaratıklarını muhafaza için, işten fâriğ olduktan sonra da bir "an" (time) mevcut olacaktır. Üstelik Allah tek başına kalırsa, o takdirde hem Cennet, hem Cehennem ve hem de içindekilerin bekası sona ermek zorundadır. Bir cihetten dahi olsa, mahluk olan herhangi bir varlığın zahiren Allah'ın ebediliğini paylaşmış olması telkini, O'nun eşsiz celaline bir nakise olarak hissedilmekte idi. Zaman zaman ilk olarak Cehm'in ortaya attığı söylenen, Kur'anın mahluk oluşu doktrini ve Allah'ın ilminin muhdes oluşu doktrini,<sup>44</sup> Allah ile ilgili

aynı kavramdan neşet etmiş olabilir.

Bu tamamen Cehmiye'nin görüşleri ile ilgili rivayetlerdeki Cebr doktrini hakkında söylenenlere tıpa tıpa uyar. Bundan, onların da ifade ettikleri gibi Kader doktrininin, Hz. Muhammed'den önceki Araplar'ın ateist fatalizmi ile hiçbir ilgisi bulunmayıp fakat tam aksine Allah'ın celalinin hararetli bir tasavvurundan sudur eder. Onların determinizmi, kadere (Fate) iman ile mezcedilmiş olan Allah'a inançsızlıktan ileri gelmiş değil, bilakis Allah'a olan ileri ve sınırsız imandan gelmektedir.

Bu, Cehm'in muvahhid olarak<sup>45</sup> tavsif edilmesi ile teyid olunur. Şu halde o bir muvahhid, (yahut tevhide inanan-ehlu'lisbat (people of unity) arasına dahil edilen bir kimse idi ve üstelik böyle bir kimsenin ya bir mucbir yahut bir adlî olabileceği bize tanıtılmaktadır.<sup>46</sup> Son grubun, Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid'i (People of Unity and Justice) teşkil ettiği ve bunun da Mutezile tarafından kendilerine verildiği kesin görünür. Ebu'l-Huzeyl'in, Ehlü't-Tevhide dahil olduğu söylenir,<sup>47</sup> ve onun görüşleri ile Cehmiye'nin görüşleri arasında birçok benzerlikler mevcuttur. Böylece Cehmiye, muvahhid(unitarians) İslam cemaati arasında belli bir yere sahip olmuş ve onların Cebr doktrini tamamen İslamî olan, Allah'ın birliği ve eşsizliği, kavramıyla birleştirilmiştir.

Sadece Cehmiye'nin ıstılah haline konmuş standart ifadelerini mütaala ettiğimizde bile en azından varacağımız netice böyle bir şeydir. Fakat, Malatî'nin Tenbih'inde Huşeyş'ten iktibas edilen uzun pasajlarla bazı gerçeklerin aydınlığa kavuşmuş olması bizim Cehmiye hakkındaki beyanımızın bir derece tadile uğramasını gerektirir.<sup>48</sup> Aynı temalar, daha ileri ve üstün bir şekilde, Allah'ın "şey" olmadığı yahut en azından mahlukata benzemediği, oldukça panteistik bir anlamda Allah'ın mekandan münezze oluşu (ki bu görüş Allah'ın semada oluşunun ve Arşı istiva etmesinin inkarına bağlanmıştır), Allahı bilmenin yahut O'nun hakkında herhangi bir müsbet iddiada bulunmanın

mümkün olmayışı ile ahiret ilmini ilgilendiren çeşitli kavramların inkarını hatıra getirir. Bu durumda açıkça bilinmektedir ki Cehm'in zihnî teemmülatının (speculations) Hind mezhebi olan Semeniyeye yahut Sümeniyeye diye bilinen mezhebe reddiye teşebbüsünden başlamış olduğu söylenir.<sup>49</sup> Huşeyş'in rivayetine göre<sup>50</sup> Cehm'in, (layıkıyla) bilemediği Bir olan Allah'a ibadet edemeyeceğini söylemesi üzerine, kırk gün boyunca ibadet edemeyecek kadar ciddi bir şekilde işkence görmüştü. Bu beyan tarafından verilen intiba şudur ki, Cehmiye, yahut en azından bunlardan bir kısmı, mücadele ettikleri dinlerce derin bir şekilde tesir altına alınmışlardır. Sümeniyeye, ölümden sonra tekrar dirilmeyi tamamen inkar etmekte ve ruhların tenasuhunua kısmen inanmaktadır; ve tenasühün bu tür bir esasının, en sonunda Allah'ta fena bulma inancıyla birlikte, Cehmiye'nin birçok inançlarına kaynaklık etmiş olacağı kolaylıkla anlaşılabilir.

Cehmiye'nin bu doktrinlerinin tam menşeiini keşfetmek için gayret sarfetmek bu çalışmanın sahası dışında kalmak zorunda. Fakat muhtemelen görüldüğü gibi, gayr-i İslamî tesir altında gelişmiş olsalar bile, yine de Cehmiyenin çoğunluğunun esas itibarıyla İslam toplumu içinde oldukları, onun daha evvelki gücünden beslendikleri, kendi usullerince İslam'ın bir yönünü geliştirmekte oldukları gerçeği ortadadır. Allah'ın adaleti ile ilgili haddinden ziyade titizliğe verilecek cevap, O'nun yüce ve her şeye kadir olan vahdaniyetine verilen aşırı önemden ibarettir. Cehmiyenin muhalifleri, onların, İslam'a karşı olan birtakım yabancı tedhişçilerle mücadele vermekte olduklarını düşünmüş olabilirler fakat, daha önceden Cehmiyede var olan doğru İslamî bilgi sebebiyle bu müzakere, onların kendi esas inançlarını daha doğru bir şekilde ifade etmek için Cehmiye taifesine yardım etmiştir.

#### 4. DIRAR VE EHLU'L-ISBAT

##### (a) Dırar

el-Malati'nin,<sup>51</sup> Ebul-Huzeyl'den önce Basra'da meclis ve kelam ehli olan kimsenin Dırar b. Amr olduğu yolundaki ifadesi, şimdiye kadar Dırar'ın etrafını saran muammaya ışık tutar ve O'nun bazı önemli tesirlerini anlamada bize yardımcı olur. O, nazari teoloji ve İslam aleminin entellektüel merkezindeki sahada baş öğretmen yahut müderris idi. İbnur-Ravendi, Dırar'ın Mutezileye mensup olduğunu tespit ederken,<sup>52</sup> onun imamı Cehm idi, demek suretiyle de Bısr b. el-Mutemir'e göre Dırar, Cehmiye'ye کافی derecede yakın bulunmaktadır, fakat çeşitli mezhep kitaplarındaki görüşleriyle ilgili beyanları, onun, davranışlarında dikkate değer bağımsızlığı var olduğunu gösterir.

Dırar, hemen hemen kesin bir şekilde, neticede Ehl-i sünnetin, insanın iradi fiilinin tarifi haline gelen "kesb" yahut iktisab (aquisition or appropriation) kavramının ilk temsilcisidir. el-Eş'ari (bu hususta) şunları rivayet eder:

Dırar'ın Mutezile'den ayrılma sebebi, insanların fiillerinin mahluk oluşu fikri ile, bir fiilin iki failden meydana geliş fikri idi, ki iki failden meydana gelen fiili, faillerden biri, yani Allah, yaratır ve diğer fail ise, yani insan, bu fiili kazanır (iktesebe); ve Allah'ın, insanların fiillerinin gerçek faili olduğu, insanların da bu fiillerin gerçek faili oldukları fikri onu Mutezile'den ayıran fikir idi.<sup>53</sup>

Bu düşüncenin maksadı, muhtemelen, insanın iradi fiilleri ile, cansız nesnelerin fiilleri arasındaki farkı açıklamaktı. İnsan fiilleri kesinlikle failden neşet etmektedir ve düşmanın taş, batmanın da güneşe isnat edilmesi şeklinde insanın fiilleri de aynen ona isnat edilebilmektedir. Fakat insandan olan faillerin durumunda fiil için biraz daha fazla saik yahut hakiki (position) ilgi de mevcuttu; bunu izah için, insanın fiili kazandığı yahut iktisab ettiği

(kesebe, iktesebe) yahut bu fiili kendine mal ettiği söylenebilir. Allah insanların fiillerini yaratmıştır şeklindeki mümasil ifade, O'nun hakimiyetini tam anlamıyla kabul ederken, aynı şekilde insan sorumluluğunun da kafi derecede muhafaza edildiğini düşündürebilir.

İnsanın fiillerine olan bu özel mukarenetini anlatmak için "kesebe" kelimesinin seçilmesi, muhtemelen bu kelimenin Kur'an'daki kullanımının tesiri ile olmuştur. Özellikle şu ayette olduğu gibi:

"Allah hiç bir nefse gücünün yeteceğinden öte yük yüklemeyiz (la yukellifu). Herkesin kazandığı hayır kendi faydasına yaptığı kötülük de kendi zararınadır."<sup>54</sup>

Kayıtlarımızın derli toplu olmaması hususiyetine rağmen, cismin mahiyeti gibi meselelerin üzerinde (yapılmış olan) düşünce ve spekülasyonlardan birçok lehaları elde edebiliriz. Bu hususta Dırar, cisimlerin dışında kalan hadiselerin iki zamanda var olmayacaklarını kabul etmiştir.

Bu bağlamda muhtemelen bu, atomculuğun bir başlangıcıdır, fakat, o, insan kudretinin (istitaa) hem fiilinden önce ve hem de fiille beraber bulunduğunu kabul edince, artık istikrarlı ve insicamlı bir atomist olamamış oluyor.<sup>55</sup> Onun, kesb doktrininine muvafık olarak mütevellid fiiller hususundaki görüşü, bunların hem Allah'ın hem de insanın fiilleri olduğu şeklinde idi. Bir kimsenin, neticelerini istediği gibi engelleyebileceği fiil, ona ait fiildir.<sup>56</sup> Başka bir kaynak, Dırar'ın yahut en azından muakkiplerinin, Allah'ın küfrü kötü kıldığı hakkındaki münakaşalara sokulduklarını gösterir; onlar aynı zamanda Allah'ın küfrü yarattığını kabul etmişlerdir.<sup>57</sup>

Mevcut çalışma nokta-i nazarından, öğretisinin en önemli özelliği onun "Allah'ın mahiyeti" (ile ilgili) doktrinidir.<sup>58</sup> Ebu Hanife'den nesilden nesile geldiği söylenen<sup>59</sup> bu doktrinin gayesi, ki bu gayeye Mutezile itiraz etmiştir, insanın, Allah'ın mahiyetini yahut O'nun ne olduğunu (mahuve) idrak etmeye veya muhtemelen bizim de söyleyebildiğimiz gibi, insanın O'nu olduğu gibi idrak etmeye

muktedir olmadığı idi.<sup>60</sup> Allah, yüz yüze şهادette olduğu gibi kendisine bakarak kendi zatını vasıtasız ve derhal bilir, halbuki biz O'nun sadece hakkındaki hüccet ve malumat ile (haberle-vahiy yoluyla öğrendiklerimize bakmak suretiyle) bilebiliriz.<sup>61</sup> İnsanlar, Cennette altıncı bir his kazanacak ve bununla Allah'ın zatını görmeye yani, Allah'ın, kendini bildiği gibi O'nu taimaya muktedir olacaklardır.

Dırar'ın, Allah'ın isimleri, O'nun hakkında bize sadece negatif bilgi verir şeklindeki fikri, Allah'ın zatına ait olan bu doktrinle ilgilidir; Allah, kâdir demek, sadece O, cahil değil manasınadır vb.<sup>62</sup> Bu önemlidir, çünkü bu yaklaşım, Allah'ı bilmek ve anlamak gayreti hususunda, insan idrakinin sınırlı oluşunun bir itirafıdır. Bu hususta Dırar, (kendisinden sonra olan) Bağdat Mutezilesine karşı tamamen muhalefet eder, fakat muhtemelen onun tesiri, Bağdat'ın kendine biraz fazla güvenmesine karşı el-Cübbai'nin reaksiyonununun meydana çıkmasına yardım etmiştir.

#### (b) en-Neccar

el-Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'ın görüşleri, Dırar'ın görüşlerine oldukça benzer. el-Bağdadi'nin ve eş-Şehristani'nin tasnifine rağmen, en-Neccar, kesinlikle daha genç olup muhtemelen Dırar'ın öğrencilerinden biriydi.<sup>63</sup> el-Eşari tarafından verilen görüşlerinin genel beyanı, mevcut gayemiz için kıymetli olan birçok şeyi ihtiva eder:

el-Hüseyin b. Muhammed en-Neccar ve muakkipleri olan Hüseyniye şunları kabul etmiştir:

(1) İnsanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış olup insanlar ise bu fiillerin failleridir.

(2) Allah'ın hakimiyet sahasında O'nun murat ettiğiinden başka hiçbir şey mevcut değildir; O, vaktinde

olacağını bildiği şeyin vaktinde olmasını ve olmayacağını bildiği şeyin de olmamasını devamlı irade edendir.

(3) İstitaanın fiile takaddüm etmesi caiz değildir; Alahtan (gelen) yardım fiilin oluş halinde, fiille birlikte meydana getirilir ve bu ise istitaattır,

(4) Tek bir istitaat, iki fiilin yapılması için yeterli olmayıp (bir istitaatla iki fiil işlenmez) bilakis, her bir fiil için, fiilin ihdasıyla birlikte bir istitaat ihdas olunur; kudret devam etmez; fiilin varlığı yahut yokluğu, kudretin varlığı yahut yokluğuna dayanır.

(5) İman istitaatı; tevfik, tesdid, fadl, nimet, ihsan ve hudadır (succour, right, direction, grace, kindness, benefit, guidance); küfrün istitaatı ise dalâl, hızlan, bela ve şerdir (confusign, abandonment, affliction, evil).

(6) İtaatin terkinden doğan masiyetin zamanında, bir itaat fiilinin olması caizdir. Şu şartla ki, bu masiyet hususi zamanda itaat fiilinin terkinden ibaret olan bir masiyet olmayacak ve yine bu an, itaat fiilinin terkinden ibaret olan masiyet için hususi bir vakit olmayacak.

(7) Mümin, Allah'ın kendisini muvaffak kıldığı, hidayet verdiği bir kimse, hak dine tabi olan ve doğruyu bulandır (muhtedin); kafir ise terkedilmiş (mahzul), öyle bir kimse ki Allah onu terketmiş, saptırmış, kalbine mühür basmış (tab'a) olup artık onu hidayete erdirmez ve ona bakmaz; onun küfrünü Allah yaratır (yaratmıştır), ona fayda verecek şeyi yapmaz .(onu ıslah etmemiştir= ve lem yuslihhu)

Eğer Allah ona baksa ve ona fayda sağlayacak olanı yapsa idi o da salih bir kimse olurdu.

(8) Allah'ın, ahirette çocuklara azap etmesi yahut onlara fazilet gösterip hiç cezalandırmaması caizdir.

(9) Eğer Allah Teala bütün kafirlerin iman etmelerini lütfetseydi (lütfu ile murat etseydi), -ki Allah da onlar için bu tür lütuflar işlemeye kadirdir- bu kafirler mutlaka iman ederlerdi.

(10) Allah, kafirlere, güç yetiremeyecekleri şeyi teklif

etmiştir ya (güç yetirememeleri) bu, onlara (fıtratlarına) koyduğu bir aczden ve onlara indirdiği bir afetten dolayı olmayıp onların bu teklif olunan şeyi terketmelerinden dolayıdır.

(11) İnsan başkasında fiil yapamaz, o, sadece kendinde fiil yapar. Hareket, sükun, irade, ilim, küfr, iman gibi. İnsan ne elem, ne idrak ve ne de ruyet yapamaz. Tevellüd yoluyla hiçbir şey yapamaz... (burada Burgus zikredilir). ..

(12) Allah'ın zatının bahil olmadığını nefyetmek maksadıyla devamlı cömert olduğunu, söz söylemekten hiçbir zaman aciz olmadığı manasında devamlı mütekellim olduğunu ve kalamullahın muhdes, mahluk olduğunu iddia etmektedir.

(13) en-Neccar, Allah'ın birliği hususunda, irade ve cömertliği haricinde, Mutezilenin doktrinini (kavi) kabul etmiştir; kader hususunda onlara muhalefet etmiş ve (Mürnicienin alamet-i farikası olan) ince görüşünü (doktrin) kabul etmiştir.

(14) Allah gözü kalbe çevirip kalbin kuvvetini göze verebilir, öyle ki insan, Allah'ı gözüyle görür, yani O'nu bu gözle tanır. Allah gözlerle, bu tarzın dışında görülemez.

(15) Ölen insan (meyyit) eceliyle ölür ve yine öldürülen (mektul) eceliyle öldürülür.

(16) Allah, insana hem helal hem de haram rızık verir; rızık iki çeşittir, yiyecek rızıkı ve mülk rızıkı.<sup>64</sup>

Bu sözlerin birçoğu bizzat ne demek istediğini ifade eder ve bunun hakkında kısa birkaç not kafi gelecektir. Dırar'ın, Allah'ın sıfatlarına ait bilginin selbi (negative) karakterli oluşuna ait görüşünü, en-Neccar devralmıştır.<sup>65</sup> O, göze bilme kudretinin verilebileceğini farzetmek suretiyle Dırar'ın, altıncı duyu ihdasını iptal etmekte,<sup>66</sup> fakat bu durumda hâlâ mahiyet doktrinini muhafaza etmektedir.<sup>67</sup> O, Dırar'ın kesb kavramını da kabul etmiştir;<sup>68</sup> en-Neccar'ın, Allah ile insana ait olan fiiller arasındaki farka önem vermekte olduğu görünür.<sup>69</sup>

Bu maddelerin bir çoğu, önceki bölümde mütalası yapılmış olan Mutezile doktrinlerine zıt olarak temayüz ettirilir. Allah'ın hakimiyeti ve yüceliği, adaleti pahasına da olsa benimsenir. Hadiselerin akışının bütün kontrolü Allah'ın elindedir, öyle ki, insan, Allah'ın murat ettiği şeye muhalif hiçbir şey yapamaz.<sup>70</sup> Bir insanın mümin yahut kafir olması, Allah'ın ona yardım etmesine yahut yardımını esirgemesine (hızlan)bağlıdır.<sup>71</sup> Eğer Allah dileseydi,bütün kafirlere, mümin olmalarına (vesile olan) bu tür bir lütuf verebilirdi.<sup>72</sup> Allah'ın meûneti ve hızlanı insanın kararına bağlı olarak (ki bu Mutezile'nin görüşü idi) değil de başlı başına bir müessir olarak düşünülür; fakat onuncu madde, en-Neccar'ın görüşü hakkında basit düşünülmüş hiçbir şeyin olmadığını gösterir. O, Mutezilenin, "mükellefiyetler teklifi gerektirir", yani bu mükellefiyetleri icra edecek olan kudreti gerektirir, şeklindeki iddiasını reddetmiştir; fakat böyle yapmakta o, iradî kudretle fizikî (bedeni) kudretin arasındaki farkı (belki de Ebul-Huzeyl'in bizzat yaptığından daha açık bir şekilde) ortaya koymuştur. İnsanın Allah'a itaat etmeye muktedir olamaması, sırf O'na itaat etmeme fiilinden dolayı olup, iktidarsızlık ve sakatlık sebebiyle değildir. O, zahiren, ilk Mutezile'den daha çok atomcu idi ve bir insanın fiilinin, başka bir şahıs yahut bir şeyde bir takım mütevellid fiilleri yaptırabilmesini reddetmiştir.<sup>73</sup> en-Neccar, Ecel, Rızık, ile Maûnet, Hızlan ve benzeri ilâhî fiillerin sıkı bir kaderci tefsirini kabul etmiş,<sup>74</sup> ve çocuklarla ilgili olarak Allah'ın beşere ait adalet ve zulüm kavramlarının bağlanacağını söyleyemeyeceğini düşünmüştür.<sup>75</sup> Mutezile'nin, onun Allah'a şer isnat ettiği yolundaki açık itirazına nasıl cevap vermiş olduğuna dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.

İnsan kudreti hakkındaki pasajlar oldukça ilginçtir ve belki de bu hususlarda Ehl-i sünnet doktrininin başlangıcını gösterir.<sup>76</sup> Dırar'ın, insan kudretinin hem fiilinden önce ve hem de fiiliyle birlikte bulunduğunu kabul etmiş olduğu söylenir; fakat muhtemelen bu, sadece, fi-

ilden önceki ve sonraki kudretin ayırımı hakkında onun aklına hiçbir şey gelmediği anlamına gelir. en-Neccar, insan kudretinin yeni bir atomcu kavramını icat etmiştir. Bir fiil için ancak bir kudret mevcuttur ve diğer her bir fiil yeni bir kudreti gerektirir; böylece, her fiile mukarin, fiil ile beraber ve fiilden önce kudret ihdas edilir. Şüphesiz bu Allah tarafından yaratılır. İradî kudretin fizikî kudretten ayrı olması gibi, onuncu maddede söylemiş olduğu şeyden (her fiil için... bir kudretin yaratıldığını) düşünmüş olduğu anlaşılır. Ebu'l-Huzeyl'in, zaman itibariyle daha önce olan irade kudreti ile daha sonra meydana gelen fizikî fiil arasındaki farkı eşitlemeye çalışan zaman yahut "anlar" kavramı, bir insanın dikkate değer bir süreliğine bunlar arasında karar vermeden önce alternatifleri ölçtüğü tecrübelerine uygun düşer. Maamafih, insan faaliyetinin büyük bir bölümünde alternatiflerin bu şekilde tartılıp düşünülmesi daha az mühim; en-Neccar'ın ise, ihtiyarî ve fizikî fiilin aynı anda olduğu yolundaki teorisi, hadiseler (gerçeklere) daha yakındır. Batı'lı bakış açısından bu iki görüş, yani birinci durumda kudret sadece bir fiilin üzerinde iken diğerinde kudret fiilin ve onun zıddının ve ya zıtlarının da üstünde küçük bir tartışmayı çağırıştırmaktadır. Mesele üzerindeki bütün bakış tarzı ayrı idi. Şüphesiz, en-Neccar'ın, insanların bu iki alternatif arasında nasıl seçim yaptıklarını beyan eden bir üsulu mevcuttu, fakat bu bize anlatılmaz; maamafih burası, onun teorisinin zayıf olduğu yerdir.

Burada, onun insan kudretine ait yeni teorisinin kendisinin, insanın cevheri ve arazları (substance-accidents) hakkındaki kavramlarına ve bu cevherin arazlarıyla ilgili olan kavramlarına, ki bunun dışında kalan hususlarda O, Dırar'ı takip etmiştir, nasıl tesir ettiğini ayrıntılı olarak araştırmak gerekmez.<sup>77</sup> Açıkça biz, gelişme döneminde Mutezilenin görüşlerine muhalefetiyle onlara tesir eden ve akli burhan ile Ehl-i sünnet doktrinlerinin müdaafasında öncü olan çok önemli bir düşünürle meşgulüz:

### (c) Burgus

Muhammed b. İsa Burgus'un, genellikle en-Neccar'ın bir muakkibi olduğu söylenir,<sup>78</sup> ve onun insan kudreti hakkında Mutezile ile olan münakaşalarına ait rivayetler sonraki, fakat çok az sonraki bir dönemden itibaren kendini ortaya koyar.<sup>79</sup> Burgus'un farklı görüşlerinden biri, atıldığı zaman taşın fırlayıp gitmesi gibi, tabiatın gereği olması sebebiyle, mütevellid fiillerin Allah'ın fiilleri olması görüşüdür. (krş. bahsi geçen tab' meselesi ). Atıldığı zaman taşın gitme özelliğini koyan (tabiat olarak ona veren) Allah'tır.<sup>80</sup> en-Neccar sadece demiştir ki, bir kimse başka bir şahısta yahut bir şeyde herhangi bir fiil yapamaz; Burgus, bu hususu kabul etmiş fakat daha da ileri gidip, fiilleri Allah'a isnat etmiştir. Maamafih bu (isnat) doğrudan doğruya olmayıp, bilakis fiilin ihdas olunduğu şeye ait olan özelliğin yaratıcısının Allah olması gerçeği sebebiyle dolaylı bir isnattır. Bir şeyin fiillerinin, o şeyin tabiatından neşet etmesi kavramı şüphesiz ki Muammer'den istihrac edilmiş,<sup>81</sup> fakat, Muammer'e muhalif olarak fiillerin Allah'ın işi olup, söz konusu olan şeyin fiilleri olmadığı söylenir. Maamafih bu görüş, o kadar hoş bir görüş değildi, ve çok az destek bulmuştur. Bu, sureta, Allah'ın hadiselerle ilgili en mükemmel kontrolünü, özellikle de insanla ilgili vuku bulan hadiselerin (ki bu, muhtemelen en-Neccar'ın, bir insanın fiillerinin diğerine tesir edebileceğini inkarının sebebidir) kontrolünü muhafaza etmiştir. Fakat bu kontrol an be an bir kontrol değildi, zira Allah, eşyayı ilk olarak yarattığında bunlara tabiatlarını vaz etmiştir, yani insanların ve camid nesnelerin tabiatına bir dereceye kadar muhtariyet verilmiştir.

Böylece Burgus, açıkça, Allah'ın hakimiyetine inanamada önemli bir yere (şüphesiz Mutezileden daha çok) sahipti, fakat bunu, kabul etmiş olduğu diğer kavramlarla tamamen telif etmeye muktedir değildi. Hatta o, Allah ile insan arasındaki farkı vurgulamada oldukça ileri gitmiş

görünür. O, insanla ilgili tahkir şeklinde kullanılabilen terimlerin Allah için kullanımını reddetmiştir, mesela fail (agent) terimi böyledir.<sup>82</sup> Muhalifleri ise yaratmanın (create) Kur'an'da insanı tahkir etmek suretinde kullanıldığını<sup>83</sup> ve şüphesiz bunu Allah ile ilgili olarak kullanmaktan kimsenin men edilmemiş olduğunu söylemişlerdir. Neticede onun, Allah ile kul arasında tam bir mesafe kurma teşebbüsü bu derece bozulmuştur. el-Bağdadi'nin, Burgus'un aynı fikirler silsilesine dahil ve daha önceki hususla ilgili olan fail (agent) teriminin insan için tahsis edilmesini inkar yolundaki rivayeti, insanın gerçekten fiil yapıp yapamadığı münakaşasının erken bir merhalesini gösterir.<sup>84</sup> Bununla birlikte kelimelerin çeşitli kullanımlarının hususiyetleri hakkında düşünülmesi muhtemel olan her şeyde Burgus'un, insanın iradî fiilinin biricik sıfatını elden bırakmamış olduğu görülür. O, Allah'ın, insanı imana, küfre ve benzeri şeylere icbar edemeyeceğini kabullenmiştir. Çünkü insanın iradî olarak iman etmesi ve küfürden uzak durması emredilir. İnsan iradesine karşı böyle(kahren) davranırsa, emri yerine getirmemiş olur.<sup>85</sup> Başka bir deyişle böyle bir emir anlayışı, hitap olunan kişide itaat etme kudretinin kendiliğinden varoluşunu farzeder. Burada tabiat (nature) kavramına göre az önce belirtilen muhtariyetten çok az şey mevcuttur. Bir anlamda fiil, insandan neşet etmiş olmalı. Fakat Burgus'un hocası en-Neccar'a ait olan, Allah'ın, kafirlere iman etmek gibi lütufları ihsan edebileceği yolundaki görüşlerini tenkit etmekte olan hiç bir sözü mevcut değildir. Onun için lütfun bu tür takdiminin, icbardan tamamen ayrı bir şekilde değerlendirilmiş olduğu görülür. Burgus, Allah'ın hakimiyeti ile kainattaki şerrin telifi problemine cevap verme girişimlerinde en-Neccar'dan da ileri gitmiştir. Onun, birkere daha, Muammer'den alıntı fikirleri kullandığı görülür.<sup>86</sup> O, "şerre kadir olma" ile "şer işlemeye kadir olma" arasında ayırım yapmıştır. Allah'ın, bilgi (knowledge) yahut istek (desire) yaratması anında, bahse mevzu edilen bizzat

onun değil de bilgi ve isteğe konu olan ve “bilen” yahut “isteyen” diye vasfedilmeye layık olan insanın olduğunu göstermek kolaydı.<sup>87</sup> Maamafih, şer durumunda Allah, (nasıl ki iman ve küfrü yaratmadıysa) bu şerri de, insan için yaratmamıştır. Neticede, şerrin bu izahı, tevil edilmek için zıtların yeniden ifade edilmesinden daha ehvendir.

Bütün bunların ötesinde Burgus, iki ayrı fikir standardını iç içe işlemeye çalışan, fakat fazla ilerleme kaydedemeyen bir insan vasfı takdim eder. Muammer'den alınan metafiziki kavramlar, İslam'ın dinî fikirleriyle o kadar geniş çapta ahenkdar değildir.

#### (d) Ehlü'l-İsbat'ın Tanımı

Makalat'ta, Ehlü'l-İsbat yahut Musbite denen meçhul bir insan grubu hakkında yirmiden fazla referans mevcuttur.<sup>89</sup> Bu pasajlar üzerinde yapılan bir inceleme, Ehlü'l-İsbat'ın “affirmationists” gerçekte Allah'ın kaderini ispat edenlerin olduğunu ortaya koyar.<sup>90</sup> İcat edip adlandırdıkları ispat görüşü dışında bunların çeşitli başka görüşlere sahip oldukları ve bu görüşlerle ilgili olarak bazen teferuatlı hususlarda ayrılığa düştükleri rivayet olunur.<sup>91</sup> Bu yüzden el-Eş'arî, belli bir teolojik ekolün (yahut ekollerin) terimini kullanmış olmalı.

el-Eş'ari'nin, kendinden beklenen kadar yardımcı olmasına rağmen, (verdiği) malumatın dikkatli bir tedkiki, bize, bu grubun üyelerinden bazılarının isimlerini keşfetmeye imkan verir. Maamafih o, Dırar'dan başka bütün Ehlü'l-İsbat demek suretiyle Dırar'ı onların arasına sokar.<sup>92</sup> Onlara dahil olduğu buradan açıkça ifade edilen diğer bir şahıs ise sadece Kûşânî'dir.<sup>93</sup> en-Neccar'ın bir muakkibi olduğu da söylenen Ahmed b. Selma el-Kûşânî gibi, en-Neccar'ın Ehlü'l-İsbata dahil olduğu yolunda kuvvetli bir tahmin mevcuttur.<sup>94</sup> Netice olarak madem ki Muhammed b. Harb ile en-Neccar arasında sıkı bir ilginin olduğu açıktır, (öyleyse) el-Eş'arî'nin, belli bir görüş

için Muhammed b. Harb ve Ehlu'l-İsbat'tan birçoklarının görüşü idi şeklindeki ifadesi (her ne kadar bu ifadenin, bizzat bu neticeyi gerekli kılacağı söylenememiş olsa da şüphesiz ki onun Ehlu'l-İsbat'tan olduğunu ima eder.<sup>95</sup>

Diğer malumatın hiçbirisi özel kişileri belirlemez, fakat görüşlerin bizzat incelenmesi hali hazırda elde edilmiş bulunan neticeleri verir ve takviye eder. Mühür vurma, Hidayete erdirmeye, Saptırma vb. terimler hakkındaki görüşlerin bir çoğu en-Neccar'ın görüşlerine benzer ve kişinin iman yahut küfür durumunu Allah'ın yaratmasına (initiative) isnat eder.<sup>96</sup> Dırar hariç, bütün Ehlu'l-İsbatın, insanın hiçbir filinin kendisinden başka hiçbir şahısta veya hiçbir şeyde bulunmadığı görüşünü benimsemiş oldukları söylenir<sup>97</sup> ve bu da en-Neccar'ın görüşü idi. Aynı şekilde o, Müsbite'nin cumhuriyeti gibi Allah'ın sıfatlarının selbî (nefiy) olarak izah edilmiş olacağını kabul etmiştir.<sup>98</sup> (Yani Allah'ın kadir olduğunu demek yerine aciz olmadığını söylenir ve kudret sıfatı aczi nefyetmekle açıklanır). Bundan başka, Muhammed b. Harbin Burgus ile birlikte tanıtımı kabul edilmemiş olsa bile, Burgus'un Ehlu'l-İsbat'tan olması gerekir, şeklindeki, kati olmayan burhanlar üzerine kurulan faraziye ve tahminlerden tamamen ayrı olarak, onun Ehlu'l-İsbat'tan birisi olduğu yolunda alametler mevcuttur. Onun mütevellid fiiller görüşü Muhammed b. Harb ve Ehlu'l-İsbat'tan bir çoğunun görüşlerine oldukça benzer.<sup>99</sup> O'nun özel görüşleri, Ehlu'l-İsbattan birçokları Allah'ın, insanları mümin kişiler yapan imana icbar etmeye vs. muktedir olmadığı ve Allah'ın, başkalarının şerrine kadir olmasına rağmen şer işlemeye kadir olmadığı, şeklindeki ifadelerde de yansıtılır.<sup>100</sup>

Ehlu'l-İsbat tazammunundan bazı şeyler böylece açıklanır. Dırar, bu grubun ilk muhim üyelerinden biriydi, fakat kaideyi kuran daha ziyade en-Neccar'ın öğretisi idi. Onun Burgus ve el-Kuşani gibi muakkipleri bu gruba intisap ettiler ve yine (eğer Burgus'tan ayrı ise) Muhammed b. Harb ve Yahya Kamil etrafındaki grup da bunlara

dahil olmuş görünür. Bu netice ile ortaya dökülen bilgiye rağmen hâlâ muğlak olan birçok şey mevcuttur. Bu terim neden sadece el-Eş'arî tarafından kullanılır? Üçüncü asrın başlangıcında (gelen) en-Neccar ve Burgus'un zamanındaki grup ile bu asrın sonlarında el-Eş'arî'nin gençliği arasındaki grup tarafından bu terim neden kullanılmaz?

### (e) Ehlu'l-İsbat'ın Reyî

Şu halde, Ehlu'l-İsbat'ın görüşüne bir bütün olarak bir dereceye kadar şekil vermek mümkündür. Şüphesiz ki bunlar, nisbeten erken bir dönemde ikinci asrın sonunda ve üçüncü asrın başlarında Mutezile ile kendi sahalarında karşılaşabilen muhalifler olarak epeyce önemli kimselerdir. Mutezile tarafından yönlendirilen mevzularla ilgili (yapılacak olan) bir araştırma, bu mevzuların birçoğunun Ehlu'l-İsbat tarafından meşhur edildiğini gösterecektir. Gerçekten bu bölümde ve önce geçen bölümde, aynı münakaşanın iki yönünü ele almış olduğumuz söylemez.

Ehlu'l-İsbatın arkasındaki itici gücün İslam öncesi-ne ait fatalizmden değil de, gerçek bir Kuranî manzardan gelmiş olduğu da önemlidir. Şüphesiz ki bunların, Allah'ın mutlak kudretine oldukça kesin bir inançları vardı. en-Neccar, Allah'ın hakimiyeti sahasındaki her şeyin, O'nun iradesine göre olduğunu ısrarla söylemiş ve bu grup ise, daha çok teknik dilde, Allah'ın kadir olmadığı hiçbir makdurun bulunmadığını, genel olarak, kabul etmiştir.<sup>102</sup> Halbuki Mutezile, insan kudretini öyle kabul etmekteydi ki, insan, Allah'a bağımlı olmaksızın ve gerçekten O'nun ilmine zıt bir şekilde fiil ihdas edebilir. Ehlu'l-İsbat ise insanın, Allah'ın, olacağını bildiği ve olmasını murat ettiği şeyin haricinde herhangi bir şey yapmaya muktedir olduğunu kesinlikle reddetmiştir.<sup>103</sup> Şüphesiz, Allah'ın kudret ve hakimiyetini açıkça ihlal etmesinden dolayı, en-Neccar ve Neccariye'den bazıları, insanın başka bir şahısta

veya başka bir şeyde fiil ihdas edecek herhangi bir kudrete sahip olmasını reddetmişlerdir.<sup>104</sup> Eğer insanların yaptığı her şey en azından cevaz kabilinden bile olsa, Allah tarafından murat edilmişse, artık onların başkalarında fiil yapmalarını inkar etme zarureti, oldukça zor görünür, fakat Allah'ın, mümin üzerinde devamlı olarak murakabada bulunduğu, şeklindeki dinî kanaat, açıkça bu inkardan asla daha az tatminkar değildi.

Allah'ın kudret ve hakimiyetine olan inancın gelişmesi, imanı ve küfrü, geniş çapta Allah'ın yaratmasına (initiative=ibda, inşa) bağlamaları yolundaki tasdik ve teslimiyet idi. Onların Hidayet ve benzeri konular hakkındaki görüşlerinin çoğunun temelini teşkil eden düşünce budur.<sup>105</sup> Mutezile'nin, Allah, insanların tümüne tamamen farksız muamele eder ve hepsine aynı dereceden şans tanır, şeklindeki ısrarına zıt olarak bunlar, Allah'ın bir kimseyi mümin, diğer birini de kafir yapmaktan sorumlu olduğunu kabule hazır idiler. (Malum olduğu üzere, bu hususta insanlar arasındaki farklılıklar için beşer idrakinin aklî sebepler keşfedemediği birçok durumlar mevcuttur). İnsanların mü'min yahut kafir, itaatkar yahut isyankar olmalarına sebep teşkil eden imanı ve küfrü Allah'ın yaratmaya muktedir olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>106</sup>

Ehlu'l-İsbat, aynı zamanda insanın ihtiyarî hareketinin yegane karakteri hakkında oldukça açık ve anlaşılır idiler. Allah insanları inanmaya yahut küfretmeye, adil yahut gayr-i adil iş yapmaya zorlamamış veya icbar etmemiştir.<sup>107</sup> İmanı, Allah'ın yaratmış olmasına rağmen, insan bunu kendine maletmediği, teknik ifade ile kendisine tahsis etmediği yahut kesbetmediği müddetçe bu iman doğru ve sahih olarak yapılmış bir iman değildir. (Allah insanın imanını yaratır demekten ziyade) Allah'ın, mevcudiyeti halinde kişinin iman ettiği, lütuf ve lâtifесinden bahsetmeyi tercih etmeleri belki de niyetlerindeki bu fikirden dolayı idi.<sup>108</sup> Çünkü, (Allah insanın imanını yaratır derlerse) bu, Allah'ın insanları iman etmeye zorladığı anlamına gelebi-

lirdi. Her halükarda bunlar, ihtiyarî ve icbarî fiiller arasındaki farkı tamamen muhafaza etmişler ve insanın ihtiyarî fiillerine olan mübaşeret ve mukarenetini anlatmak için iktisab (yahut, kesb) terimini kullanmışlardır.

Bu hareketi bir bütün olarak tedkik ettiğimizde şer probleminin çözümüne ait bazı emareleri görebiliriz. Onlar, Allah'ın, kötülüğün yahut fizikî şerrin ve Cehennem azabı gibi bir şerrin yaratıcısı olduğunu yine O'nun yaptığı herhangi bir şeyden çok daha iyi şeyleri yapmaya yahut yaptığı iyi bir şeyden daha az iyi olanı yapmaya muktedir olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>109</sup>

Fakat, genellikle bunlar, Allah'ın gayr-i adil yahut şerir olarak tesmiye edilebileceği bir tarzda, adaletsizliğin yahut ahlakî şerrin yaratıcısı olduğunu reddetmiş görünürler. Onların cemaatlerinin, Allah'ın insanları ahlakî şerre icbar etmeye muktedir olduğunu ve bu yüzden kainatta, Allah'ın faili bulunduğu hiçbir ahlakî şerin mevcut olmadığını –ki muhtemelen bu, Dırarı'n, bir fiil için Allah ve insan diye iki failin olduğu şeklindeki görüşünden çıkan bir neticedir- kabul ettikleri yolundaki rivayet şifahen doğru olabilir. Ancak bu, onların kanaatlerinin doğru bir ifadesi değildir.<sup>110</sup> Başka bir deyişle, kulluk ettikleri Rahman ve Rahim olan Allah'ın, gayr-i adil yahut şerir olmadığına kesin kanaat getirmiş olmalarına rağmen, onların Allah'ın kudretine ve hakimiyetine olan inançları, kendilerini bu tür açıklamalara sevketmiştir.

Zamanı gelince bu formül, Burgus ve diğerleri tarafından, Allah şerre kadir fakat şer yapmaya kadir değildir, yani bir fiilin bir faile isnat edildiği ve faili karakterize ettiği tarzda, Allah'ın yarattığı şey O'na isnat edilemez, şeklinde tatbik ediliyordu (işlerlik veriliyordu). Fakat daha ta başlangıçtan itibaren, Allah'ın idrak olunanı yapacağını ve O'nun sünneti ve adetlerinin tamamen insan ihtisasının dahilinde olmadığını bilmesi şeklinde başka bir fikir silsilesi de vardı. Bu, Allah'ın kendisine malum fakat insanlarca kıyamet gününe kadar anlaşılamayacak olan

zâtının idrak olunamayışı demek olan mahiyet doktrinin çok önemli sahası olarak görünür. Bu doktrinle birlikte Allah'ın sıfatlarının menfi olarak tefsir edilişi gelişmiştir. Mesela, O Alimdir demek, sadece cehaletin O'ndan nefyedilmesi anlamına gelir. İnsanın, Allah'ın hayır (goodness) ve adaletiyle ilgili herhangi bir pozitif kavram edinememiş olmasına rağmen bu konuda kaynaklarımızın susmuş olduğu görülmekle birlikte Allah'ın şerir yahut adaletsiz olmadığını bilebilmesi, bu (sıfat anlayışından) neşet etmiş olmalı. Şerrin varlığı tarafından sebebiyet verilen zihinsel güçlükler, böylece geniş çapta insan aklının (düşüncesi-nin) sınırlarından neşet etmektedir.

Eğer Ehlul'-İsbâtın düşüncesine ait bu rivayet sahih ise, o takdirde bunlar birçok hususlarda Ehl-i sünnet fikir ve iddiasının esaslarını daha önceden tatbik etmişlerdir. Maamafih, bundan sonraki bölümde görüleceği gibi Ebu Hanife ekolü onlara el-Eşarî'den daha yakın bulunur.<sup>111</sup>

## 5. HİŞAM B. EL-HAKEM

Mutezile'ye karşı çıkan ve ilahî kaderi benimseyen önemli mütekellimlerden bir başkası Hişam b. el-Hakem idi. Mezhep kitaplarında, özellikle Makalat'ta, hakkında bulunan oldukça yeterli malumattan, onun Mutezile tarafından münakaşası yapılan bütün konularda çok bilgili ve hünerli olduğu açıktır. O, Şiânın bir kolu olan Rafızaya (yahut İmamiye) bağlı idi ve faaliyetinin bir çoğunun Kûfe'de olduğu görülür. Ebu'l-Huzeyl, onunla mübahese de bulunmuş ve Ebu'l-Huzeyl'in, onun görüşleriyle ilgili rivayette bulunması, Hişam'ın biraz daha yaşlı olduğu fikrini verir.<sup>112</sup>

Makalatta, özellikle bu konu ile ilgili olan iki pasaj mevcuttur.

Hişam b. el-Hakem, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Cafer b. Harb, Hişam b.

el-Hakem'in, insan fiillerinin bir cihetle insanın ihtiyarı ile, başka bir cihetten ise ızdıraren olduğunu söylediğini rivayet eder. İnsanın bu fiilleri dilemesi (erâde) ve kazanması (iktesebe) halinde bunlar insanın ihtiyarıdır, ve gerçek sebebin fiillerden kaldırılması hariç, insanlardan sadır olmamaları halinde ızdıraridirler.

Hişam b. el-Hakem'in arkadaşları istitaatın beş çeşit olduğunu kabul etmişlerdir: (1) sıhhat (soundness) (2) tahliyetuş-şuûn (freedom of circumstances); (3) vakitteki müddet=el-Mudde fil-vakt (space of time); (4) kendisi ile fiilin meydana geldiği alet, fakat vuran el, ağaç yontulan balta, dikiş işini yapan iğne vs.gibi aletler; (5) kendisiyle fiilin meydana geldiği varid olan muharrik sebep. Bütün bunlar biraraya gelip mevcut olduğunda fiil vaki olur. Bu kudretten bir kısmı fiilden önce bir kısmı da fiilin sadece oluşu anında bulunur. İşte bu sonuncusu asıl sebeptir. O, fiilin ancak hâdis sebeple meydana geldiğini kabul etmiş, fakat sebep bulunup Allah tarafından ihdas olununca fiil mutlaka meydana gelir. Fiili gerekli kılan şey (el-mücib li'l-fi'l) sebeptir. İnsan istitaatının diğer unsurları fiili gerektirmez.<sup>113</sup>

Bunlar, esas itibariyle Dırar'inkinden ayrı olan fakat ik-tisabın (acquire) kullanımı gibi teknik anlamda bazı benzerlikleri ihtiva eden bir düşünce silsilesine ait beyanlardır. Maamafih elimizdeki materyal ile, Hişam ve Dırar'ın birbirlerine tesir derecesini ve hatta Hişamın bizzat "ikte-sebe" kelimesini kullanıp kullanmadığını tayin etmek imkansızdır. İhtiyar ve ızdırar, büyük ihtimalle, görüşlerini ifade etmek için seçmiş olduğu kelimeler olmalı. Onun genel fikri, insan fiilinin, sebep zincirinin neticesi, fakat insan ihtiyarının bu zincirin bir halkası olduğu şeklinde kendini ortaya koyar.

Hişam'ın bu konulardaki görüşleri o kadar çok taraftar bulmuş görünmez. Belki bu görüşler, İslam'ın dinî mantalitesi cihetinden oldukça naturalistik idi fakat onun, insan fiilinin analizi hususundaki ilgisi, Mutezile arasında

geçen münakaşaları dolaylı olarak etkilemiş olabilir.<sup>114</sup> Bununla birlikte önemli olanı, onun, hem ilahî hakimiyete hem de insan sorumluluğuna yer verecek olan bir teori kurmaya çalışmış olması gerçeğidir.

Rafızanın diğer bazı mensuplarına ait görüşlerin tedkik ve tezekkürü, muhtemelen Hişam'ın, insan fiilleri Alah tarafından yaratılır, şeklinde bir kanaat verecek olan açık itiraftan daha çok kaderî pozisyona yakın bulunduğunu telkin eder. Bunların ismen zikredilmeyen bir grubu, aşağıdaki fikirleri kabul etmiştir:

Allah, insanların fiilleri hariç, olacak şeyi olmadan önce bilir. O, bunları sadece var oldukları anda bilir, çünkü, eğer Allah günah işleyecek olanı itaat edecek olandan bilmiş (ayırdetmiş) olsaydı, günahkar ile günahının arasına girmiş (hâle) olacaktı.<sup>115</sup>

Şu halde, Bağdat'lı ilk Mutezili olan Ebu Musa el-Murdar'ın beyanlarında buna benzer bir ifade şekli bulunur.<sup>116</sup> Murdar'ın, Allah'ın insan ile günahı arasına hiçbir şey koymaması yahut serbest bırakması durumunda günah murat edeceğinin denebileceğini kabul ettiği rivayet olunur. "Halle" fiilinden tahliye ismi gelir ki, bununla Hişam b. el-Hakem insan filinin şartlarından ikincisini tavsif eder.<sup>117</sup> Tahliye kelimesi Arapçada, etimolojik olarak hürriyet kelimesine muhtemelen en yakın olan bir kelimedir. Bu yüzden, "tahliyetüş-şuun"u, insan fiilinin önceden var olması gereken bir şart saymada Hişam'ın, kabaca kader doktrinini benimseyenlerce kabul edilmiş anlamında, insanın Allaha karşı bağımsızlığı düşüncesine sahip olduğu akla uygundur.

Allah'ın ilmi hakkında Hişam'ın görüşleri Kaderiye ile bir ilgiyi de gösterir. el-Eşari'ye göre kaderiye, Allah'ın, bir şeyi var oluncaya kadar bilemeyeceğini kabullenmiş ve bunların bir kolu olan Şebibiye, insan fiilleriyle ilgili özel bir referanstan dolayı benzer bir görüşe sahip olmuştur.<sup>118</sup> Râfızanın büyük çoğunluğu da aynı şekilde bir şeyin fiilen ve gerçekten olmadan önce olacağını Allah'ın bilmediği-

ni kabul etmiştir;<sup>119</sup> ve bu fikir, Hişam'ın, Allah'ın ilmine ait hayli dakik olan doktrininin temelinde mevcuttu. O, bir kimsenin, bilinen mevcudun olduğu yerde ancak bir bilenden bahsedebilmiş olacağını, ve netice olarak, eğer Allah insanların yapacakları şeyi bilen idiyse, o takdirde haklı olarak her hangi bir imtihanın (mihne) ve ihtiyarın olmaması gerektiğini kabul etmiştir.<sup>120</sup>

Onun için Rafıziler, bu hususla ilgili olarak, Mutezile-nin muhalifleri olmaktan çok onların müttetikleri olarak telakki edilmekteydiler. Fakat, insanın bağımsızlığına bu derece önem vermiş olmalarına rağmen, meselenin diğer bazı safhalarının biraz olsun farkına varıp dengeli bir görüşe doğru da yol almış oldukları görünür. Bunun başlan-gıçları sadece bizzat Hişam b. el-Hakem'de bulunursa da, ancak el-Eş'ari'nin zamanından önce Rafıza'dan bir grubun, saf determinizm (cebr) ile hür irade (tefviz) arasında orta yol doktrininin formüle etmeleri dikkate değer bir şeydir.<sup>121</sup> Bu yüzden, bu Mütakellimûn, belli bir dereceye (po-int) kadar, ilahî Kader müdafileri arasında sayılabilirler.

## 6. EBU HANİFE'NİN VASIYYESİ

Ebu Hanife'nin bu risalesini yahut içinde görüşleri takdim edilen kimselerin bu risalesini tanzim eden kimseyi yahut grubu tayin ve tesbit edebilseydik bu, İslam'ın ilk zamanlarındaki birçok Ehl-i sünnet teoloji alimleriyle ilgili bilgimizdeki büyük bir boşluğu doldurmuş olacaktı.<sup>122</sup> Wensinck'in verdiğinden daha değerli bir takım deliller verdiğimi zannetmememe rağmen, maalesef, materyal yokluğu sebebiyle bu hususta başarısız kaldığımı itiraf etmek zorundayım. Wensinck, Ehl-i sünnet olduklarını yahut enazından daha sonraki sünnilğin öncüleri olduklarını iddia edebilen çeşitli gruplar arasında ayırım yapmaya teşebbüs etmez ve birbirine benzeyen tutarlı (homogeneous) bir toplumdaki söz etmeye meyleder.<sup>123</sup> Bu ihtimal, onun burhanlarından bazılarını tahrif ve iptal eder; mese-

la o Vasiyye'nin maddelerinin henüz daha kesb terimini ihtiva etmediğini söylerken bu terimin teknik anlamda o zamanlar yeni yeni kullanılmakta olabileceği, ve daha bu akideden sorumlu olan grup tarafından terkedilmiş (kabul görmemiş) olabileceği ihtimalini görmezlikten gelir.<sup>124</sup>

Vasiyye'nin, imanla ilgili olan ilk beş maddesi, birçok hususlarda Mürcienin görüşlerine yakındır. İmanı ilk ve en eski olarak münakaşa mevzuu yapanın, Mürcie olduğu görünür. Hz. Muhammedin ümmetinden olan günahkarların tamamının mümin olup kafir olmadıkları mealindeki dördüncü madde, Murcienin hususi bir inancı idi. İmanın artıp eksilmesini nefyeden ikinci madde, bir kimsenin aynı anda hem mümin ve hem de kafir olmasının imkansızlığı üzerine kurulmuştur ki bu, Mürcienin tamamının, kafirde imanın katiiyen bulunamayacağı şeklindeki fikrine oldukça yakındır.<sup>125</sup>

Maamafih, aynı zamanda, genellikle rivayet olduğuna göre Vasiyye'nin, Mürcienin görüşünden ayrıldığı birkaç husus mevcuttur. Mürcienin pek çoğu, imanın artıp eksilebildiğini kabul etmiştir. Yine Vasiyye, 1. 10. ve 14. maddelerde, münafıklar (hypocrites) hakkında söz eder. Bundan başka bu terim, Havaricin, büyük günah işleyen bir kimse kafirdir, şeklindeki görüşüne zıt olarak Hasan el-Basrî<sup>126</sup> tarafından kullanılan bir terimdi. Halbuki Mürcie, büyük günah işleyen kimsenin tamamen mümin olduğunu söylemiştir; ve Murcienin, Makalat'taki beyanlarında, fasık yahut mücrimlerle ilgili epeyce münakaşa olmasına rağmen, Muhammed b. Kerram ve muakkipleri hariç, münafıkla ilgili hiçbir kayıt yoktur.<sup>127</sup>

Kudretin fiil ile birlikte bulunduğunu kabul eden 15. madde, en-Neccar ile bir kısım ilginin delilidir. Genellikle Vasiyye'nin yazarının, bu doktrini en-Neccar'dan istihrac etmiş olması pek kuvvetle muhtemeldir, yoksa en-Neccar, doktrinini ondan çıkarmış değildir. Sonuncu ihtimal de imkansız olmasa da bu, Vasiyye için yapılan genel mülazazalarca farzedilenden daha erken bir tarihi gerekli kıl-

miş olacaktır. en-Neccar'ın, bazı kere Mürkienin arasında sayılmış olması gerçeği, bu ilgiyi teyid edici mahiyettedir. Fakat kesb doktrini ile alakalı hiçbir kaydın olmaması ilginçtir.<sup>128</sup>

Cehmiye'ye karşı oldukça kesin muhalefet alametleri mevcuttur. Mesela, Kur'anın gayr-ı mahluk oluşunun iddiası, kabir azabının hak oluşuna dair kuvvetli görüş beyanı ve Cennet ile Cehennemin fani olacağının inkarına dair muhalefetler yer alır.<sup>129</sup> Sonuncu meselede Ebu'l-Huzeyl'in görüşü, Cehmiyeninkine benzemekte idi, fakat bunun dışında, Vasiyye içerisinde, yazarın hususiyle Mutezile düşüncesine sahip olduğunu gösterir hiçbir şey yoktur. Maamafih belki de bu husus, münakaşalar zuhur etmeden önce akidenin kompoze edilmiş olmasından ziyade, onun, münakaşası yapılan meseleler hakkındaki ilgisizliğinden dolayıdır. Hatta bu ilgisizlik, Mutezilenin önemli bir pozisyona sahip olmadığını ima etmiş olmalı.

Vasiyye'nin yazarının, Kur'anın gayr-ı mahluk oluşu doktrinine bağlılığı, Ahmed b. Hanbel'e olan belli bir yakınlığını isbat eder. Yolculuk esnasında orucu yeme meselesindeki tutumu, ne bu ne de diğer hukukî meselelerde, teşekkül etmiş olan ekollerden herhangi birine tam anlamıyla uymamakla birlikte Ahmed b. Hanbel ve Zahiriye'nin tutumuna oldukça benzer.<sup>130</sup> Fiillerin daha sonraları müselleme hale gelmiş olan beşli tasnifi yerine, her şeyi vacib yahut haram kılmak için, Mübah ile mekruhun terki suretiyle (bu fiillerin) üç sınıfa ayrılması da Zahiriye eğilimine benzer.<sup>131</sup> Allah'ın keyfiyetsiz, teşbihsiz ve cihetsiz bir şekilde Cennet ehli ile likası hakkındaki 24. madde Ahmed b. Hanbel'den çok Malik b. Enes'i hatırlatır.<sup>132</sup>

Diğer taraftan O, Ahmed b. Hanbel'in ileri gelen muakkiplerinin yaptıkları gibi, kaynak olarak Kur'an ve Sünnetle kendini bağlamaz. Vasiyye'de, maddelere atfedilen kısa delillerin birçoğu gerçekten Kur'an ve Hadise dayanırılmış, fakat bunlardan bazıları, akli burhanları kullan-

mak için görülür. Böylece bir insanın aynı zamanda hem mümin hem de kafir olmasının imkansız oluşuyla iman-  
nın (ziyade ve noksanlık kabul etmeyişi şeklindeki) de-  
ğişmez karakteri ve Allah'ın, Arş'ı istiva etmesi ise aksinin  
batıl olduğu ortaya konmak suretiyle ispat edilmiştir.<sup>133</sup>

Bununla birlikte, aynı zamanda eş-Şafii ve mu-  
akkiplerinin öğretisinde önemli bir yere sahip olan icma-  
ın her hangi bir emaresinin olmayışına işaret edilmelidir.  
Böylece biz, Vasiyye'nin yazarının genel pozisyonuna ait  
bir takım işaretleri elde etmiş oluyoruz. (Vasiyye'nin)  
başlığına göre bu müellif, muhtemelen Ebu Hanife'nin bir  
muakkibi idi. Müellifin, Ahmed b. Hanbel ile biraz ben-  
zerliği varsa da bu kişi kelama daha müsaittir. Muhammed  
b. Hasan eş-Şeybanî'nin Ahmed b. Hanbel (241/855) za-  
manındaki bir Hanefi şakirdi olduğu tahmin edilebilir.<sup>134</sup>

Vasiyye'nin müellifi kim olursa olsun, o kesinlikle  
bir ilahî kader yanlısı idi. Bu zat, hayır ve şerrin ta-  
mamen Allah'ın takdiri olduğunu ve hem insanın hem de  
bütün fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğu (fik-  
rini) muhafaza etmiştir.<sup>135</sup> Allah'ın, Kaleme olan yazma  
emrinin zikredilmesi, dünyanın başlangıcından önce kıya-  
mete kadar vuku bulacak olan her şeyin yazılıp bitmesi  
hakkındaki hadisleri hatırlatır<sup>136</sup> ve Wensinck bu maddeyi  
bu şekilde şerh etmiş bulunmaktadır. Fakat Kur'an'dan  
iktibas edilen ayet, insanların yapmakta olduğu şeye, iş-  
ledikten sonra yapılmış olan tescillere kesinlikle delalet  
eder, ve daha önceden insanların fiillerinin takdirine de-  
lalet etmez. Wensinck'in "kıyamet gününe kadar olacak  
şeyleri yaz" diye tercüme etmekte olduğu (ma huve kain)  
şeklindeki Arapça ibareleri doğru olarak '.... e kadar vu-  
kua gelmekte' olanları yaz (yani yazmaya devamet şeklin-  
de tercüme edilmeliydi; ve bu madde o zaman, bir tescil  
yapılmış, insanların yaptıkları her şey muhafaza edilmiş,  
anlamına gelmiş olacaktır. Aksi takdirde biz, müellifin,  
Kur'andan yapılan iktibas, önceden yapılan takdir ile ilgili  
bu fikrin bir delili haline getirdiğini düşünmek zorunda

kalırız. Onun tutumunun, genellikle baştan başa Allah'a imanla ilgili (teistik) olması gerçeğinden dolayı kadere bağlılık (fatalistik) anlayışını imanî (teistik) bir anlamda şer hetmeye çalışmış olduğu görünür. Diğer taraftan 7. maddenin sonlarında Levh-i Mahfuzun zikredilmesi, onun, insan fiilinin bir ön yazgısının bulunduğunu kabul etmiş olduğunu telkin eder.<sup>137</sup>

Yedinci maddenin başlıca önemi, Allah'ın emrini muhabbetini, rızasını ve benzeri sıfatlarını bir tarafa, ve meşietini, kazasını, takdirini, tahlikini ve ilmini diğer bir tarafa ayırmış olmasıdır. Günah ve itaat fiillerinin her ikisi de sonuncu grubun görüşüne göredir. Sadece itaat fiilleri birinci gruba göredir.<sup>138</sup> Bunun, Meymun ve Şu'ayb'ın arasında geçen münakaşanın vuku bulduğu zaman kadar erken bir dönemde huzursuzluğa sebep olan karışıklığı ve fesadı izale etmiş olduğu görülür.<sup>139</sup> Fakat bu da Allah'ın varlığı hususunda nazari güçlülere yol açan bir taksimi icat eder. Bu madde, itaat fiilinin Allah'ın yardımı (tevfık) ile, günahların ise O'nun yardımını esirgemesi (hızlan) ile meydana geldiğini de anlatır ki Vasiyye'deki bu ve benzeri sıfatların zikri ancak bu kadardır. Böyle oluşu, bu hususların yazarın dinî vukufunda geniş yer tutmadığı fikrini verir ki bu onun, en-Necar ve hatta Bısr b. el-Mutemir gibi kişilerin düşünce sahalarından uzak bulunduğunun alâmeti sayılacak olan bir vakiadır.

Yine de bu ihmaller muhtemelen o kadar çokça yapılmamalıydı, çünkü insan istitaatının, fiil ile birlikte olduğunu göstermek için (kullanılan) burhan, Allah'a karşı olan bağlılığın gerçek bir dinî anlam üzerine oturtulur.

Eğer insanın istitaati fiilden önce olmuş olsaydı, o takdirde insanlar, ihtiyaç anında Allah'a muhtaç olmazlardı ve bu da Kitabın açık hükmüne aykırıdır (47; 40): Allah Ganîdir, sizler ise muhtaçsınız.

Böylece Vasiyye'nin müelfifinin adamakıllı muhafazakar bir düşünce ekolüne mensup olduğu görünür. Ne var ki o, ortaya çıkan farklılıklardan ve bunlar hakkında

hükümler koymaktan bigane değildir. Kendisini fatalizme ısındırabilecek olan Hadislere bağlılığına rağmen onun kaderciliği teistik olup fatalistik değildir. İyiyi ve kötüyü takdir eden Allah'tır. Çünkü takdir edici başka herhangi bir şey, O'nun Vahdaniyetinin bir ihlali olacaktır. Yaratan ve rızık veren, zayıf ve aciz insana güç veren, ancak Allah'tır. Karışıklıklar tamamen izale edilmemiş ama hayli ilerleme kaydedilmiştir.

## 7. HUŞEYŞ

253'de ölen Ebu Asım Huşeyş b. Asram en-Nesefî, az tanınmış bir hadisçidir. Bizce onun önemi, Kitabü'l-İstikame fi's-Sünne ver-Reddu fi ehli'l-Bida' ve'l-Ehva adlı eserinin geniş bir bölümünün, Malatî'nin Tenbih'ine alınmış olmasıdır. İşte Huşeyş, bize ilk elden ulaşan en erken müelliflerden biridir.<sup>140</sup>

Massignon'un, Huşeyş'in Ahmed b. Hanbel'e yakın olduğu şeklindeki mülahasasına bağlı kalarak, Huşeyş'in, eserinde çeşitli mezhep mensuplarına karşı ortaya koymuş olduğu delillerin hemen hemen tamamen Kur'an ve Hadisten alındığını anlıyoruz. Onun, bazen, şöhreti malum olan geçmiş büyük müslümanların sözlerini iktibas etmesi, buna getirilecek olan başlıca istisnadır. Mesela, İbn Abbas'ın; Acizlik de, Kudret te, Allah'ın kaderi iledir dediği rivayet olunur.<sup>141</sup> Tedkik edebildiğim kadarıyla, dogmalarda, kendisine müracaat edilebilecek olan dördüncü bir kaynak olarak icmaya herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Böylece Huşeyş, Ehl-i sünnet düşüncesinin bu yönünden oldukça ayrı durmaktadır. Buna en yakın olanı, Ehl-i sünnet grubunun (salihûn) gerçekte yapmış olduğu şeylerden başka bir şey yaptığını var sayan kişiyi böyle yapmaktan men ettiğine dair rivayet edilen bir pasajdır.<sup>142</sup>

Huşeyş ile ilgili münakaşaların doğruluğunu söylemek hiç de kolay değildir. Çünkü onun münakaşa metodu,

sade olarak, bir dizi Kur'an ayetlerini ve Peygamberin hadislerini sıralamak, itibarî kişilerden anekdotlarda bulunmak ve bütün bunların, sözü edilen konuya ne kadar uyduğunu keşfetmeyi okuyucuya bırakmaktı. Bir kimsenin görüşünün desteklenmesine ait bu metodun ortaya çıkarılması, Gaylan'ın dinleyicilerinin Halife II. Ömer ile (H. 99-101) olan hikayelerinde iyice ifadesini bulmuştur. Halife, Gaylan'ın bu fikirlerine meydan okumuş, Gaylan da durumunu ifade etmeye müsaade alınca sadece şu ayeti iktibas etmişti: "İnsan yaratılıp, bahse değer bir şey haline gelmeden evvel onun üzerinden uzun bir zaman geçmemiş midir? Biz insanı, çeşitli unsurlar taşıyan bir damla sudan yarattık. Biz onu işiten ve gören bir şekilde var ettik. Biz ona hidayet yolunu gösterdik. Ya şükreder veya nankörlük!" (İnsan; 76/1-3).

Halife'nin cevabı, Gaylan'ın yanılmış olduğuna dair iddiasından ve iktibas edilen diğer ayetlerden daha fazlaca idi: "Hani Rabbin bir zamanlar Meleklerle şöyle demişti: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, Melekler: "Biz hamdederek seni tesbih ve takdis edip dururken orada fesat çıkaracak ve kanlar dökecek bir mahluk mu yaratacaksın? dediler. Allah da, şüphesiz ki Ben sizin bilimediklerinizi bilirim, dedi.." "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti; sonra eşyayı meleklerle gösterdi ve dedi ki: Eğer doğru söylüyorsanız, şunların isimlerini Bana bildirin. Melekler: Senin noksanlıklardan arınmış ve yüce olduğunu kabul ve ilan ederiz! Bize öğrettiklerinin dışında hiçbir bilgimiz yoktur; şüphesiz ki Sen Alımsın, Hakımsın dediler. Allah buyurdu ki: Ey Adem, eşyanın isimlerini onlara söyle. Sonra Adem de eşyanın isimlerini onlara söyleyince, Allah: Ben size demedim mi ki, göklerin ve yerin gaybını bilirim ve sizin açıkladıklarınızı da gizlediklerinizi de bilirim". Bu cevap Gaylan'a aşikar bir surette adam akıllı tesir etmiş ve mesele hakkında susmaya söz vermişti. Diğerine karşı mukabilen müdafaa etmek için yapılan bu tek iktibasın (ileri sürülen ayetin) nasıl tasavvur olundu-

ğuna dair asla herhangi bir işaret yoktur, ve bunun çözümü okuyucunun kendisine bırakılır. Muhtemelen mesele şöyledir: İster şükreden ister nankör kelimeleri, insan için ihtiyar yolunu açık bırakmayı gösterir. Halbuki ikinci pasajda (ayette) Allah'ın gizli şeyleri bilmesi hakkında söylenen şey, insanın yapacağı şeyin bilgisini de içine alır.<sup>143</sup>

Huşeyş'in durumuna bakılacak olursa, o bundan daha fazlasını yaparken bazı sebeplerin var olduğuna da işaret edilmelidir.

Kaderiye hakkındaki bölümün son kısmında, daha çok Hadise ait olma ihtimaline rağmen, Kur'an'a ait iktibaslardan birtakım izahlar verilir.<sup>144</sup> es-Salihûn'un biraz önce verilmiş bulunan kıyas yapma hakkındaki görüşü, Huşeyş ve onun gibi düşünenlerin, kelamı reddetseler bile mütekellimler arasındaki münakaşalardan haberdar olduklarını ima eder, çünkü bu, çokça münakaşa edilmiş bir husustu.<sup>145</sup> Kaderiye hakkındaki bölümün: "Allah, İblise secde etmesini emretti ve İblis ile onun secdesi arasına girdi (hale)" şeklindeki muğlak anlatım, Murdar ve diğerleri tarafından kullanılan anlatımları andırır mahiyettedir.<sup>146</sup> Böylece, kitabının tertibinin bizi bu şekilde düşündürebileceği gibi Huşeyş, zamanının "gelişmiş" teolojik sahasından bu denli uzak kalmamış olabilir. Öğretisinin muhtevasına göre, Allah'ın adaletine önemli bir yer verilir. Bu onun, tevhid ve vahdet-i vücud görüşlerini, istenmeyen ahlak ilmi şeklinde belirler. Cehmiye'ye karşı olan delillerinde daha iyi görünür. Huşeyş, onlara karşı geleneksel ahiret ilmini müdafaa etmede, insan hareketinin ebedî mana ihtiva ettiği yolundaki doktrinini savunuyordu. Diğer taraftan ise bu iş, Allah'ın hakimiyeti meselesine gelince, o, Allah'a olan iman ile benim ateistik yahut fatalistik dediğim görüş arasında herhangi bir farka yahut tezata işaret etmez. Allah'ın celalini ve kudretini yücelten çok sayıdaki Kur'an ayetlerini iktibas ettikten sonra Hadislere ve fatalizm ruhunu yansıtan menkıbelere geçer. Hiç şüphesiz fatalizm, çoğu zaman açıkça bir inanç

yaldızı ile kaplanır, çünkü insan hayatının takdirinin nihaî bir kaynağı olarak bakılan, daima Allah'tır; ve Kur'ana olan isnatlarla ilgili görüşlerinde, Huşeyş gibi insanların düşüncesinde ilahî inancın hakim faktör olduğu mümkün görünür. Fakat bunlar halâ hiçbir şüphe duymaksızın, insanın Gennette ya da Gehennemde varacağı nihaî yerinin takdir edildiğini, insanın ise bunu değiştirebilecek hiçbir şey yapamayacağı düşüncesiyle, kabul etmeye yatkındırlar. Böylece Allah'ın hakimiyeti, insan kudretini haksız yere tahdit edecek bir tarzda kabul edilir.

el-Huşeyş, sadece şahsından dolayı değil, bilakis mutedil yahut muhafazakar görüşün büyük bir kısmını bu hususta bize takdim eden kişi olmasından dolayı bizce ilginç bir kimsedir. Şüphesiz kabul ettikleri icma prensibi hususunda ondan ayrılanların bir çoğu, ilahî kaderi savunma konusunda söylenmesi gereken şey hakkında onunla mutabık olmalılar ve aynı şekilde teistik ve deterministik kadercilik arasındaki tenakuzu görmede başarısızlığa uğramış olmalılar. Büyük muhaddislerden her biri muhtemelen onun eğilimine sahiptir,<sup>147</sup> fakat el-Buharî (v. 256) ve Muslim (v. 261) aşağı yukarı Huşeyş'le çağdaş olunca, insan, bunların bütün karışıklığı ile birlikte, kaderin bu meselesi üzerinde, üçüncü asrın ortalarına ait mutedil düşüncüyü tamamen düşünmüş olacaklarını umabilir. Oldukça kısa bir araştırmadan müşahede edebildiğim kadarıyla durum gerçekten bundan ibarettir.

## 8. EL-HARRAZ

Muhtemelen 286'da ölmüş olan Ebu Said Ahmed el-Harraz, dinin teorisinden çok pratiği ile ilgilenmiş olması ve bir kelimacı olmaktan çok mutasavvıf olması hasebiyle konu ile ilgili diğer şahsiyetlerden ayrılır. Onun Kitabus-Sıdk'ı, ki bu esere sahibiz, özellikle tamamen tasavvufi ahval ile ilgili olduğu kadar fezailin tatbikini ele almaktadır.<sup>148</sup> Bu yüzden kader hakkında söylemesi lazım gelen şey, bel-

ki de zamanının birçok zahit müslümanlarının kadere karşı olan davranışının bir hususiyetidir.

Tasavvuf ve gerçekte her din, kendine has tehlikelerini içerir ve bu tehlikelerden biri, ruhun kendini aktif hayatın fırtınasına ve baskısına iten faziletlerin tatbikine nazaran, dinî vecd ahvalinin bencil zevkini tercih edebileceği hususudur. İslam'ın içindeki fatalistik akımın el-Harraz'ı zaman zaman son derece pasiflik yahut sessizlik içinde kalan büyük halk kitlesi tarafına çekmekte olduğu görünür. O, şu menkıbeyi tasvip ederek iktibas eder:

Bir adam şöyle dedi: "... ve hakkımdaki kadere ait hadiselerden başka, vaki olabilecek şeylere karşı gördüğüm hiçbir inayet yoktur." Aynı adam zehir içti, kendisine bir panzehir al dediklerinde, şu cevabı verdi: Tedavimin, burnuma yahut kulağıma dokunmakla olacağını bilsem, bunu yine yapmam."<sup>149</sup>

Allah'a tevekkülün, sadece tali dereceden sebeplere yahut tabii sebeplere uygun düşüp düşmeyeceğini tezekkür ederken o, okuyucularını bu tür sebeplerin ekseriyeti ile ilgiyi kesmeye teşvik eder. İlaçla tedavi gereğini tamamen inkar etmez, çünkü Hz. Muhammed ilaçların kullanılmasını emretmektedir; fakat o bunun sadece belli durumlarda geçerli olduğunu ve bu tür tedavi yöntemleriyle yapacak hiçbir şeyi bulunmayan kimsenin en ileri derecede bir mihnetin adamı olduğu fikrini telkin eder. Bazı misaller gösterir ki Allah insanı birçok beladan koruyabilir, halbuki ilaçlar derhal tesir etmez.<sup>150</sup> Kitabının birçok yerinde; kaderci görüşleri ile birleştiğini yahut bunlardan istihraç edildiğini söylemek güç olmakla birlikte, hiç kuşkusuz bazı yönlerden Kaderci görüşleriyle bağlantılı olarak dünyayı ret ve ümitsizlik alameti vardır. "Allah bu mevcut olan alemi tahkir etmiştir" der ve şu ayeti iktibas eder: "Biliniz ki dünya hayatı sadece bir oyun, bir eğlence ve bir süstür." ve az sonra Allah'ın bu dünyayı tahkir etmesinden, değerini nasıl düşürdüğünden ve evliyasının kalacağı yer olarak tasvip etmeyişiinden söz eder.<sup>151</sup> Diğer bir pasaj St. Paul'un

“maksut olan, irtihal edip İsa ile olmaktır” sözünü hatırlatır mahiyettedir. Fakat bu, St. Paul’un, dünyada kalmak suretiyle kazanılacak olan bir olumlu gaye anlayışını dışlar.

Allah’a iştiaak duyan kimse bu dünyadan ve içinde kalmaktan nefret eder; o, ölümü, (geriye kalan) kısa müddetinin ve nasibinin kesilmesini arzular. Mahluk eşyadan ayrı olmayı gözetmesi, yalnızlık ve tecrit içinde kendini muhafaza etmesi ona has özelliktir.<sup>152</sup>

Maamafih el-Harraz’ın öğretisine varan daha güzel bir yön mevcuttur. O, hayal aleminde (in the vally of shadow) bile Allah’a yüksek seviyede bir tevekkül ve bir kimsenin hayatının bütün ahvalindeki rızalık kavramına erişir. Bu, teorik düzeyde çözümlenmemiş bulunan şer probleminin, pratikteki çözümüdür. Hatta o, Allah’ın zahit kulunun bile her zaman Allah tarafından, felaketten korunmadığını tasavvur eder, ne varki muhafaza ettiği tevekkülü hiçbir şekilde eksilmez. Böyle bir kimse, “Benim ihtiyacım yerine getirilecektir de demiyecektir, çünkü o Allah’ın, zatına ait hikmet ve gayesini icra ettiğini bilir.”<sup>153</sup>

Sadık insan, (Allah’ın ilm-i ezelisinde) bilinen şeye-doğru yol aldığını bilir ve o, Allah’ın tehir ettiğini ileri almayı yahut acele ettiği şeyin tehirini tevekkül ile elde edemiyeceğinin farkına varmak suretiyle Allah’tan son derece razıdır. Sabırsızlığı ve korkuyu defetmekte başarı sağlamış ve harisliğin sıkıntısından kurtulmuştur; ruhunu hem aklı ve hem de nefsanî marifet ve bilgi ile terbiye edip yetiştirmiş olarak “Takdir edilen olacaktır ve olacak şey ise mutlaka gelecektir” (ma kuddira seyekunu ve ma yekunu fe huve atî) der. Ashabdan biri dedi ki: Hz. Peygamberin evine girdim ve evde kuru bir hurma vardı; Peygamber bana, onu, al, dedi; eğer sen bu hurmaya kadar gelmeseydin o sana gelecekti buyurdu.

Bununla beraber Allah’tan razı olmak, daha üstün bir mertebedir.

Ben: Kalpteki rıza alameti nedir ve rızanın tezahürü nedir? dedim, Buyurdu ki: Kaderin tahakkuku esnasın-

da kalbin memnun olmasıdır. Bir zat: Rıza, musibetlerin ümit ve neşe ile buluşması (ve kaynaşmasıdır) demektedir, dedi. Enes b. Malik'in şöyle dediği rivayet olunur: Ben, Hz. Peygamberin hizmetçisi idim. O bana her hangi bir iş ile ilgili olarak, bunu niçin yaptın? Yahut neden bunu yapmadın? demedi. Sadece, bu böyle takdir edilmiş ve böyle hükmolunmuştur...derdi. Hz. Ömer'e ait olan şu söz rızanın bir alametidir, çünkü insan sadece nahoş olan şeylere karşı sabırlı ve sadece hoş olan şeylere karşı da minnettardır; ve o derdi ki: (iyi ve kötü) iki şeyden kaderime hangisinin düşeceğinden endişe etmem. Bu her iki durumun da onun nazarında eşit olmasındandı.<sup>154</sup>

Yukarıdaki pasajın başlangıcında değinilmiş olan memnuniyet alameti, Allah'ın nimetlerini ve O'na olan şükranı bilmekteki sadakat ile ilgili kısımda daha dolgun olarak bulunmaktadır.

"O'nun daha önceki nimetlerine gelince, bunlar şöyledir: Sen daha zikre değer hiçbir şey değilken seni hatırladı ve sana kendi birliğine olan iman ve O'nu bilip tanımakla bir imtiyaz verdi; O yine, kaleme, senin ismini Levh-i Mahfuza bir Müslüman olarak yazdırdı."<sup>155</sup>

Batı'lı muasır okuyucu, böylece derin dinî vukuf ve kaba kaderci menkıbenin garip ittisali ile aniden karşı karşıya bırakılır.

İslamın, olanca ruhî gücüne rağmen, eski Araplar'ın şartlanmış dehr fikirlerinden kendini kurtaramadığı görünür. Hasılı sapı samana karıştırmışlar ve karışıklık, böylece kalmıştır. Ne varki "Allah'ın önceliğini düşünmek (anlamında) - el-Harraz bile, hadiselerin önceden takdir edilmesi düşüncesi dışında bir kimseye Allah indinde, ezelde senin için halihazırda nelerin iddihar edildiğini samimi bir imanla düşün -"Sen O'nu daha hiç murat etmemişken hani O seni murat etmişti" şeklinde (insanın) mazhar olduğu şeyi kaydederken buradan manevi bir gıda çıkarabilir.<sup>156</sup>

## 9. NETİCE

Belki bu bölümün asıl neticelerinden biri; umumi efkarın pek çoğunu işgal etmiş olan Mutezile'den tamamen ayrı olarak, ikinci ve üçüncü asırlarda İslam'ın entellektüel hayatının çok yanlılığının gösterilmiş oluşudur. Maamafih, bütün bunlarla birlikte birçok ilahiyatçıların teistik ve fatalistik münazaadan bigane kalmış olduklarını söylemek gariptir. Belli yönler -ki bunlar dikkate değer olarak daha çok Ehl-i sünnet arasındaki ayrı ekoller ve eğilimlerdir- çok sathî olarak ele alınmış bulunmaktadır. Çünkü bu hususlar işlenen konu ile özellikle ilgili değildir. Maamafih el-Eş'ari'nin eserine bakılırsa, büyük bir tertip derecesinin var olduğunu göstermek için gereken şey söylenmektedir. Bütün bunlar arasında Ehu'l-İsbata ait olan makalenin son derece önemli olduğu görünür.

### Not A. MUHAMMED b. HARB es-SAYRAFI

Bana öyle geliyor ki bu şahıs Burgus'tan başkası değildir, ki bu aynı zamanda (sin harfi ile okunan) Muhammed b. İsa es-Seyrafi'dir. Bu kişi, çoğu kere Muhammed b. Harb diye takdim edilir; (Sad harfi ile okunan) es-Sayrafi, Makalat'ta sadece sayfa 383'te (bu şahsa) izafe olunur. Eş-Şehristanî (Milel, 103) ve el-Eş'ari (mak, 120) de onun ismini Havaric'e ait olan ilahiyatçıların listesine dahil ederler. İdraki meydana getiren tabiatı, duyularda Anah'ın yaratmış olmasından dolayı, Muhammed b. Harb'in anlama kaabiliyetinin Allah'a izafesini kabul etmekte olduğu (hususı) Ehlu'l-İsbattan birçoklarıyla birlikte rivayet olunmaktadır. (Mak, 383); Bu hemen hemen Burgus'un mütevellid fiiller hakkındaki görüşüyle birdir. Son olarak, İbadiyye'den (Havaricin bir kolu) birçoklarının görüşlerini (Mak, 107, 1.14-108, 1.13) ve özellikle Yahya b.(Ebi) Kamil, Muhammed b. Harb ve İdris el-İbadi'yi anlatan uzun bir pasaj mevcuttur. Yapılan tedkik üzerine

bu görüşler, en-Naccar'ın 4. 10. 5: 9. 7. 1. 2. maddelerdeki görüşleriyle 514. sayfada rivayet olunan görüşler hemen hemen birlik ve benzerlik arzederler. Dikkate değer fevkalade hatalardan biri, 9. Maddede "tav'an" sözünün ilave edilmiştir. İhtiyarî olarak iman etmiş olmaları için Allah'ın, kafirlere ihsanda bulunabileceği söylenir. Burgus'un önem verdiği yegane husus ise budur. (İnsanın fiil yapmaya yayan kudretinin bir mana "form" yahut "kavram" olarak tarif edilmesi, Muammer'in tesirinin ayrıca bir örneğidir. Bu terimin teknik (olarak) kullanılışı en-Neccar ile ilgili bir rivayette ( Mak.528) bulunmaktadır.

Böylece Muhammed b. Harb, en-Neccar ile genelde mutabık fakat mütevellid fiiller hakkında ondan ayrılmıştır; ve bu, Burgus'un görüşlerinin tamı tamına nasıl beyan edilmiş olduğu anlamına gelir. Hatta o, Burgus'un özelliği olarak görünen "tav'an" kelimesini kullanır. Onun Burgus'a benzemesine (karşı) yapılacak olan itiraz için tek sebep Havaric ile ilgisinin var oluşu görülmelidir. Herkesin kabul edeceği gibi bu hususta, hiçbir çözümü yok diyebileceğim bir anlaşılmaz durum mevcuttur. Fakat bu muamma, bu iki şahsı belirlemek için (kimliklerinin ortaya konması için) şaşırtıcı hiçbir sebebin ispatına ihtiyaç göstermez. Burgus, Havaric ile de ilgili idi, çünkü ismi Milel 103'de aynı listeye dahil edilir. karışıklığın, eş-Şehristani'nin zamanından önce meydana gelmiş olduğu aşikardır. Bu yüzden, Muhammed b. Harb'in, Burgus ile aynı zat oluşuna büyük bir ihtimal ile bakılabilir; en azından bu iki kişiye birbirine çok yakın insanlar olarak muamele etmeliyiz.

## DİPNOTLAR (İlahî Kader Taraftarları: 125-169)

(Kısaltmalar için Bibliyografyaya bakınız)

### BÖLÜM: 5

1. Mutezile bile görüşlerine Ashab zamanından mesned bulmuştur. Krş. Munye ilk üçüncü tabakalar.
2. Yahutta el-Bağdadi'nin Ebu Hanife ile Gassan'ın fikirleri arasında katıyyetle mevcut olan) ilgiyi inkar ettiği gibi Murcienin ehl-i bidat (heretic) oluşunu inkar dahi eder. (Fark. 191).
3. Biyografiye ait malumatın mevcut tedkiki vs üzetindeki görüşlerle olan mukayeseler bu meseleler üzerinde daha fazla açıklığa sevkedebilir. Daha sonrakileri güvenilir olmakla birlikte, muhtemelen kimi mezhebe ait olan kelmacıların tamamı gerçekten aşırı görüş sahibi mezheplerden kaçınmışlardır. Şia nokta-i nazarından yazan en-Nevbahti (Fırakuş-Şia, 7), Süfyan es-Sevri, İbn Ebi Leyla, Malik b. Enes ve eş-Şafii bütün bunlar ehl-i sünnetin önderleridir. Bunların hepsini ve yine Haşviyyeden olarak bilinen Sukaki, Mürkienin dördüncü kolu arasına dahil eder.
4. Mesela, esas elemanı Hişam b. el-Hakem olan Revafızın bir grubu (Mak. 30-64 vs); Zeydiye, (mak. 65-75); Havaricin kelmacıları (ma.120); Mutezileye çok yakın olan Ebu Şimîr ve Muhammed b. Şebibin maiyetinde olan mürcie grubu; Cehmiye, (bkz. bl. 2); Dırar; enNeccar, Burgus ve ehlu'l-İsbatın tamamı (bkz. bl. 3). el-Bağdadi, ehl-i hadise ait olan mutekellimunun bir listesini verir. (Usul, 254) ki bu liste şu zevatı ihtiva eder. Abdullah b. Said (er-Kullabi mez.), el-Haris (b.Esed) el-Muhasibi, Abdulaziz el-Mekki, el-Huseyin b. el-Fadl elBeceli, Ebu Abdullah el-Kerabisi, Ebu'l-Abbas el-Kalanisi; Bunlardan bazıları Milelde dahi zikredilir, Milel, 65. Fıkıh sahasında akıllı kullanan önemli mümessiller Ashabu'r-Rey idi, ve esas itibariyle Ebu Hanife ile birleşenlerdi.

Mutezilenin kaynaklarımızdaki önemi muhtemelen bir takım şartların bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır.: (1) Ekollerinin devam eden varlığı halbuki diğerleri kaybolmuş yahut ehl-i sünnet içinde eritilmiştir; (2) el-Eş'ari'nin onlarla olan ilgisi Makalat'ta belirtilir ve gerçekten mezhepler hakkında yazan Zurkan ve el-Ka'bi gibi

ilk müellifler bunlara dahildir. krş. Ritterin Muhammedanische Haresiographen Listesi; (3) Yazmış oldukları kitapların sayıları.

5. Krş. Kur'anın mahluk oluşu hakkında Taberi tarihinden alınan münakaşalar, Pattonun Ahmed b. Hanbel ve Mihnet'de s. 57 ve 65.
6. Bkz., bl. 1.2.c. Hanefiyeye ait kaynaklar
7. krş. Muslim Creed, 108; ki geçen sayfa 19,
8. krş. Fıkh ekber i. md. 2.
9. Bu, Ebu Hanife'nin vasiyyesinde yahut Fıkh-ı ekber II de bulunmaz; et-Tahavi'nin Akidesinde ve el-Eşari'nin Makalat'ı ile İbane'sinde geçer.
10. Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber, s.4.,
11. Milel, 63. .
12. krş. bl. 4. e. aşağıda geçti.
13. krş. Goldziher, Zahiriten, 5.17.
14. (yok)
15. Milel, 59.
16. Fark. 328. .
17. Tek istisna et-Tahavı'nın Akidesidir (krş. bl. 4 aşağıda geçti)ve ikinci cümlede zikredilen örnek, Mak. 41.
18. el-Eşari'nin K. el-Lumasının tercümesinde (Hell:Von Mohammed zu Ghazali Dschabriten'in zikri açıkça hatadır, çünkü bu, ikinci baskıda değiştirilmişti. Cebriye, et-Tahavi'nin akidesinin bitişik cümlesinde zikredilir; Cehmiye'yi zikrettiği gibi o, muhtemelen Cebriyeyi daha çok Şerhu'l-Fıkh'i'l-Ekberde Mucbireyi zikrettiği tarzda kullanmaktadır.
19. Fark, 328.bazan bunlar, özel bir kelamı
20. 430. i. 2.
21. 144. i. 1. indeksteki not; bu, Abdullah b. el-Mubareke isnat olunan akidede mevcuttur.
22. 67.
23. 11.
24. 18; 26; 49.
25. 24.
26. 67.
27. Bundan sonraki bölüme bkz.; ilk husus (s. II'den itibaren)

özellikle en-Neccar ile ilgilidir (nitekim intsarda zikredildiği gibi, indekste Mücbire maddesi altında ve sonuncu husus ise Dırar ile ilgilidir.

28. 69.
29. Bu husus, özellikle Burgus tarafından formüle ediliyordu.
30. Mak. 279, 8. silsitede Ritterin tahminini kabul eder.
31. Fark, 200.
32. Ancak bunlardan biri bir isim benzerliği ile verilir birincisinin, aynı zamanda Zenadıkânın bir fırkası olan Muattılaya dahil olduğu söylenir (s. 75.)
33. Schreinerde Al-Akaidul-Hameviyye, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separatdruck, 120.
34. Pattonda Ebu Nuaymın bir eserinden yeniden basılmıştır. Ahmed b.. Hanbel ve Mihnet, s. 40. Ayrıca bkz. aşağıda gelen 49. not.
35. Ibn Teymiye, özellikle Schreiner, s. 121.
36. Intisar, 134. Bişr el-Merisi, genel görünümde en-Neccar'a benzer, ki en-Neccar'ın, görüşlerini ondan çıkardığı dahi söylenir (İbn Ebi'l-Vefa, el-Cevahiru'l-Mudie, i. 164. krş. Intisar'daki not. 180), ve en-Neccar dolaylı yahut dolaysız olarak Dırarın bir muakkibidir. bkz. İslam Araştırmaları Enstitüsü kitap.
37. Massignon, Recueil de Textes, s. 194. 38. Milet, 63.
39. Yukarda geçti, bl. iii. ks. J.C.
40. Muslim Creed, 120.
41. Mak. 181,280.
42. Fark, 199.
43. t<ur'an 57, 3; krş. Mak. 542.
44. Intisar, 202 (Naşirin notu ile).
45. Intisar, 126.
46. intisar, 24.
47. Mak. 326, 1, 5; krş. 571, i. 8. Muvahhidun, bazan Allah'ın birliğine inananların hepsini içine alır, yani bütün müslümanları yahut en azından Allahı birleyenlerin tamamını içine alır; krş. Mak. 151, 1.7. (ve 146, i, 5); ekol olarak görünürler; yukardaki kaynaklarailaveten krş. Intisar, 75, 122. Muvahhidenin, Makalatta ki 430, 1. 6 (yukarda bl. iii not 72), tahminini haklı çıkartan bu tür düşüncelerdir.

48. 75-110 öz! 75-77.
49. Ahmed b. Hanbel, 'Red ala'l-Cehmiyye, 314, Dr. Piri:es tarafından tah ri c edilmiştir. Bu, aynı zamanda bu, Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası v-vı (1927) s. 314 de basılmıştır; fakat bir nüshasını mütala etme il11kanını bulmuş değilim.
50. Tenbih, 77. Ibnul-Murtazanın beyanında, Munye, 19-21, Cehm'in Mutezileden yardım gördüğü tahmin edilir.
51. Tenbih, 30.
52. intisar, 133.
53. Mak. 281. Bu bölümde ben bir faraziye yapmaktayım yahut sadece ilgili kısa bir delil vermekteyim, münakaşasını yaptığım hususları, The Origion of the Islamic Doctrines of Acquisitions da daha dolgu n ve mütekamildir.
54. Kur'an, 2., 286 Wensinck tarafından tercüme edildiği gibi. Muslim Creed, 213. İktisab kelimesi, teolojide Gaylan ve muakkipleri tarafından, zarArı olan bilgi arasındaki farkı ayırmak için de kullanılmaktadır. Eşyanın yaratılıp kontrol edilmesi ve kesb ilmi gibi, kainatın muhdisi ve müdebbirinin iki yahut daha fazla olmayışı bilgisi gibi (Mak. 136).
55. Mak. 359; 281 vs.
56. 281,407.
57. İntisar, 29.
58. Mak. 216, 339; intisar, 133.
59. Milel, 63.
60. Mak. 206.
61. Milel63.
62. mak. 166, 281, 487; Sayfa 174'dekisahibi belli olmayan görüş muhtemelen onundur.
63. Birçok hususlarda onun görüşleri, Dırar'ınkileri dışında bir gelişme safhası gösterir; ve mak. 415'de Ebul-huzeyl, en-Nazzam ve dahasonraki kelimacılar hakkındaki rivayetlerin kaynağı olarak verilir; (Bu isimlerin hepsi onun rivayetinde kesin ve zarurı bir şekilde zikredilmemiş olmasına rağmen böyledir); en-Nazzam ile münakaşa ettiği ve hatta onun talebesi olduğu söylenir. (Fihrist, 179; el-Makrizi, 350; Dr. Halkins'in el-Fark'a koyduğu nottan istihrac olunmuştur).
64. Mak. 283-5.

65. Mad. 12; krş. Mak. 514 - murad eden; 182, 507 de tekrarlar.
66. Mad. 14;krş. Mak. 216.
67. Intisar, 133. Birşeyi bilmenin değişik usulleri hakkında onun bazı tedkikleri, (mak. 392) bu mesele üzerinde bir münasebeti havidir ve Havarici Malumiye ve Meçhuliye fırkalarıyla ilgisinin olduğu da görünür (Mak. .96; krş. 391). Hayatın, (ömrün) kısalması el-Cübbai tarafından zikredilir.
68. Bunun 1. maddeden mülhem olduğu tahmin edilebilir; kesb kelimesi, onun sayfa 566'daki görüşleriyle ilgili olarak kullanılır.
69. Krş. Mak. 353.
70. Madde 2'de ifade edilmiştir.
71. 5. 7. maddeler.
72. Mad. 9; Bişr el-Mutemir'in fikrine paralel bir görüş. 73. Mad. ii.
74. 15. 16. ve 6. maddeler.
75. Mad. 8.
76. 3. 4. maddeler (istitaa); Mak. 330 (kuvve).
77. Mak. 359, 330; 305, 317 vs.
78. el-Bağdadi, Fark, 197; Milel, 63; krş.Mak. 284. Burada Burgus'un, (Muammer'in. bilgi ile ilgili görüşünü rivayet eden-Bak. 168, 488) Muhammed b. İsa es-Sayrafi en-Nazzamî diye tanıtılmakta olduğunu kararına varıyorum,. (Ebu'l-Huzeyl hakkında bir menkıbe rivayet eden Mun-ye27,1, 15) Muhammed b. İsa en-Nazzam ve (Allah'ın ilmi hakkındaki bir görüşleri dolayı hocası gibi zammedilen, Muammer'in bir talebesi olan Intisar, 53. i, 10) Abdullah es-Sayrafi; Burgus'un bir eşyanın tabiatı ile ilgili kavrama ait kavramı Muammer'le olan bir ilgiyi isbat eder. (BölÜ-mün sonundaki) Muhammed b. Harb es-Sayrafi hakkındaki nota da bakınız.
79. Mak. 235, 238.
80. Maj{ 284.
81. Mak. 405 vs. ifade şu anlama gelir: Allah, küfrün imandan ayrı olması gerektiğini ve temel olması lazım geldiğini murad etmiştir.
82. Mak. 540.

83. Kur'an, 29, 16.
84. Fark. 197, krş. s. 82 yukarda geçti.
85. Mak. 552.
86. Krş. s. 82. yukarda geçti.
87. Mak. 553.
89. Sonuncusu sadece 488, s. 1, 2, de.
90. Krş. el-Eşari Isbatı kullanır-bl. iii. Not B sonda.
91. Msl. Idlal "Leading astray" ile ilgili üç kısma ayrıldığı zikrolunur  
(Mak. 262)...
92. 408; krş. s. 488 ki burada o, Dıranın, ilahi sıfatlara ait negative manaya ait görüşünün, Müsbitenin genel görüşü olduğunu söyler.
93. 540; yahut el-Kûşanî, 262.
94. 541.
95. 383; sondaki not A'ya bakınız.
96. 259-265.
97. 408.
98. 488.
99. 383.
100. 552,554.
101. Bundan başka küçük bir husus "Ehlu'l-Hak"ın Makalat'ta, verilen tek referanstart başka, indeks,. yani, s. 472, i. 9. bu terim sayfa 430, ii 2, s. 539, I, 3 ve 5. 549, I, 5'de geçer halbuki Ehlu'l-Hak ve'l-Isbat tarafından kabul edilen görüşlerin sözü edilir. Ehlu'l-hak, tamamen Ehlu'l-Isbatın başka bir ismidir; sayfa 930 da bunlar birbiri yerine değiştirilebilir görünür. Eğer bu hangi bir değişiklik varsa, sayfa 539'aki halik ve muktesib arasındaki farktır, her fark, Ehlu'l-Hakkın, Ehlu'l-Isbat'ın halefieri olduğunu ima eder.
102. Mad.1;i Mak. 550.
103. 561.
104. 408 vs.
105. 259-265 vs.
106. 551.
107. 552.
108. 573 vs.
109. 537; 577.

110. 554.

111. Onlar esas itibariyle bizzat Hanefi olabilirlerdi; en-Neccar'ın hocası olduğu söylenen Bısr el-Merisi'ye bir Hanefi biyografi sözlüğü olan İbn Ebi'l-Vefa'da (el-Cevahiru'l-Mudie, I, 164) dikkat çekilir, bilgi verilir.

112. Mak. 32; Dırar'ın, Ebu'l-Huzeyi'den önce Basra'da meclise sahip olmasına nazaran, o ye Hişam muhtemelen aynı çağda idiler. En azından (The origin of the Islamic Doctrine of Acquisition 'nda ileri sürdüğüm gibi) Dırar'ın daha genç olması ihtimal dışıdır.

113. 40. 42. Sebeb, muhtemelen daha çok saik motive yahut maksat purpose fiilin yapılması maksadı ile dir.

114. Hem Ebu'l-Huzeyl, hem de Cafer b. Harb onun hakkında yazmışlardır; Cafer ihtiyar kelimesini kullanır (Mak. 246).

115. 38, I, 15; 221, I, 8; 492, I, 8.

116. Mak. 228, 512.

117. Tahliyenin, Yahya b. Ebi Kamil ve Muhammed b. Harb tarafından tenkidi yapılan İbadiye'den bazılarınca insan kudretini yeniden inşa etmek için olduğu söylenmekte idi. (Mak. 107).

118. İbane, 85; Malati'de Huşeyş, Tenbih.

113. krş. bl. 111,3, b.

119. Mak. 489, I, 9.

120. Mak. 494, I, 4.

121. Mak. 41,1,4.

122. Wensinck'in Muslim Creed'indeki tercüme, 125-131.

123. 5.187.

124. s. 186.

125. Mak. 140.

126. intisar, 164.

127. 141.

128. 13. maddenin değişik varyantlarına ve insan fiili hakkındaki diğer maddelere yakınlığına göre, teknik anlamda esas itibariyle (belki de bunu kabul etmeyen) tam anlamıyla "kesb" hakkında olduğu makuldur. Çünkü (Wensinck'in burada "gain" olarak tercüme ettiği ve tamamen ayrı bir kelime olan "acquiring" için kullandığı ilk kelime "kesb"dir.

129. 9,18, ve 20. maddeler, krş. 27.

130. Muslim Creed, 161.
131. Goldziher, Zahiriten, s. 70.
132. Milel, 65.
133. 2. 8. maddeler.
134. Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, (V. 187 veya 189) hem Ebu Hanife'nin hem de Malik b. Enes'in talebesi idi; Muvatta'nın son kısmını neşretmiştir. Hanefiler ona, Ebu Hanife ye Ebu Yusuf'tan sonra üçüncü büyük imamlar olarak bakarlar. Bkz. İbn Ebul-Vefa, i, s. 42 (no. 139) ve ibn. Kutlubağa, s. 40. (no.159).
135. 6. ii. maddeler.
136. Krş. ii. 2. a. yukarda geçti, Kur'an, 54, 52.
137. Son kelimelerin tercümesi şöyle okunmalı: "Emir kabilinden olan bilgisine nazaran değil, Levh-i mahfuzdaki yazısına göredir."
138. Bu ayırımın, el-Eş'ari ve Hanefiye arasındaki ihtilafın bir noktası olduğu söylenmekte idi.
139. Krş. III, 117 yukarda geçti.
140. Krş. Massignon, Recueil de Texts, 211; Sven Dederling, Tenbihe giriş. özellikle s. X.
- 141 127. dipnot.
142. 128. .
143. Kur'an, 76,1-3; 2, 28-31; Tenbih, 128.
144. 135.
145. Mak. 244.
146. 135; aynı zamanda krş. yukarıda geçen 134. sayfa.
147. Goldziher, Zahiriten, 117 el-Buhari'nin, Rey ve Kıyası küçük düşürmeye yeltenmiş olduğu başlık ve bablara girmek suretiyle sıkı objektiviteden nasıl uzaklaştığına işaret eder.
148. Prof. A.J. Arberry tarafından yayınlanmış tercüme edilmiştir.
149. 42.
150. 30.
151. 22. ve Kur'an, 57,19; 26.
152. 45. krş. Philippians, 1,23.
153. 31; sayfa 33'ten aşağıya alınan iktibaslar.
154. 42. 155. 37. 156. 59.

## el-EŞ'ARİ ve TENKİTLERİ:

El-Eş'ari'nin kelimasına, genellikle, İslam tarihinde bir dönüm noktasının yahut bir dönemin tamamlanmasının alameti olarak bakılır ve bu bölüm, böyle bir görüşe varmak için fevkalade sebeplerin mevcut olduğunu gösterecektir. Diğer taraftan, muasır (modern) alimler el-Eş'ari'nin başarısının tam mahiyetini anlamayı güç bulmakta ve eserlerinden birçoğu onların eline geçmiş durumdadır. Bu eserlerin çok azı insanın yeni tarifini yapmıştır. Böylece muasır alimler, insanın yeni tarifini, el-Eş'arinin muakkiplerinden kazanmış oldukları ön fikirlere benzer şekilde elde etmişlerdir. Batı'lı ilim adamının şaşkınlığı ve dehşete düşmesi, el-Eş'ari'nin, Allah'ın Cennette görülebileceğini ispat için öne sürdüğü delillerini özetleyip ve Ahmed b. Hanbel'e bağlılık iddiasını ortaya koyduktan sonra, Wensinck'in şu sözlerinde yansır: "Bu, manevi ahfadı Hanbeliler tarafından gazaba uğratılan ve İbn Hazm'ın nefret ettiği el-Eş'ari mi? Yoksa el-Eş'ari, iki yüzlü bir insan mıdır?"<sup>1</sup>

İşin kötüsü, son asrın Batı'lı ilim adamı ta baştan beri el-Eş'ari'ye karşı sempati duymama eğilimine sahiptir. Hemen hemen devamlı olarak onun aklını çelen Liberalizm nokta-i nazarından Mutezile ve bunların Ehl-i sünnet muhalifleri arasındaki mücadele aşağı yukarı ona, daima katıksız dogmaların istibdadı ile düşünce hürriyeti arasındaki bir mücadele olarak görünmekte idi, ve değilmi ki kendi serbest hareket sahası içinde aklın üstünlüğü, bizzat el-Eş'ari'nin dogması idi (belki de böyle bilinmemiştir) o, Mutezilenin (farz olduğu gibi) saf akılcılığını yıkmaktan birinci dereceden sorumlu olan kişiye son derece nefretle bakmıştır. Bu davranış en azından, Von Kremer'in *Geschichte der herrschenden Ideen des İslam'*ı kadar erken dönemde bulunur. Bu eser 1868'de basılmış<sup>2</sup> ve Dr. Nyberg'in Mutezile hakkındaki eserinin bir değişikliğin başlangıcını göstermesine rağmen, bu kanaat, birtakım farklı şekilleriyle günümüze kadar devam edegelmiştir.

Bu araştırma ise oldukça ayrı bir tutum (atitüde) üzerine bina edilir. Hiç kuşkusuz İslam, hakkındaki nihaî yargı her ne olursa olsun, dünyanın büyük dinî güçlerinden biridir ve bu yüzden onu anlamak zorunda kalacak olan kimse, şayan-ı itibar bir huşu ve hürmetle yaklaşmalıdır. el-Eş'ari'nin kelamı ve ekolü, müslümanlar arasında, dinlerinin kafi derecede entelektüel bir ifadesi olarak geniş çapta kabul edilmiş, halbuki Mutezileninki reddedilmişti. bunun için - nihaî karar baskıları bizzat üzerimizde iken- İslam'ın derûnî mahiyetini ve güç kaynağını anlayacak olursak, el-Eş'ari ve onun gibilere dönmemiz gerekir. Onun, Mutezile doktrininden daha çok geleneksel görüşlere dönmesi hadisesi, muhtemelen bu neticeye varmaya yardım eder.

## I. el-EŞ'ARİ'NİN EHL-İ SÜNNETE İHTİDASI

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, 260/873'de Basra'da doğdu. O, Basra'da, Mutezile'nin lideri olan el-Cübbai'nin; istikbali en parlak, hatta ara sıra hocanın yerini alabilecek olan ve Cübbai'nin halefi olabilecek kadar önemli talebelerinden biriydi, fakat kırk yaşlarında iken Mutezile doktrininden döndü. Kitap ve Ehl-i sünnet cemaatine katıldı ve kendisini bu pozisyonun fikrî müdafasına adadı. Hayatının sonlarına doğru Bağdat'a gitti ve orada 324/935 tarihinde vefat etti.<sup>3</sup>

Sembolik olmaya her ne kadar müsait ve münasip işler de, onun ihtidasına ait hikayelerden, çoğu kere farzolanandan daha çok bilgi edinilmiş olur. Böylece onun, el-Cübbai'nin görüşleriyle mutmain olmayışı, çeşitli şekillerde varid olan "ihve-i selase" hikayesinde tebellür eder. Mesele, içlerinden biri dindar-mümin, ikincisi asi ve üçüncüsü daha çocukken ölmüş olan üç kardeşin nihaî kaderiyle ilgilidir. Buna göre Cennet, salih ameli ile hak edenlere hazırlanır ise bu takdirde çocuğun burada hiçbir rolü yoktur. (Salih ameller işlemek için hiçbir fırsata sahip

olmadığını gözeterek) çocuğun Cennet'ten mahrum edil-  
 lişinden dolayı ortaya çıkan adaletsizliğin iptali için biri,  
 çocuk yaşamış olsa idi Allah onun asi olacağını bilmiştir,  
 derse o takdirde diğer birine şu karşılığı verme yolu açılmış  
 olur: Adaletli olmada, Allah ikinci çocuğun hayatını daha  
 günaha düşmeden önce inkıtaa uğrattı onu öldürmeliydi.

Bu hikaye el-Eş'ari ve el-Cübbai arasında genellikle di-  
 yalog şeklinde verilir,<sup>4</sup> fakat çıkmaza götüren bu görüşler  
 Makalat'da anlatılanlar dikkatlice mukayese edildiğinde  
 el-Cübbai'nin tenkid ettiği kimselerin daha çok Bağdat  
 Mutezilesi olduğu açıktır.<sup>5</sup> el-Cübbai, Allah'ın insanlara  
 olan bütün muamelelerinin, faziletlerin mükafatını verme,  
 isyanı cezalandırma yahut hak edilmemiş azabın verilmesi  
 tekeffülü olarak izah edilebileceğini gösterme gayretinden  
 vazgeçmiş olup, insanların kaderlerinin hak ve adalet kav-  
 ramlarına ait terimlerle tam olarak izah olunamayacağını  
 görmüş ve tefaddul fikrinin yahut hak edilmeden verilen  
 lütuf ve kerem fikrinin insanlara karşı Allah katından ol-  
 duğunu itiraf etmeye hazırды.<sup>6</sup>

Her ne olursa olsun, hikayenin işaret ettiği netice şu-  
 dur: Bu beşerî kavramlar, insan hayatının olayları(nı izah)  
 için yetersizdir. Bir kimse, muhtelif insanların kaderleri  
 arasındaki farklılıkların aklî bir izahını yapamaz; kişi an-  
 cak tasdik etmelidir. Büyük bir ihtimalle bana öyle geliyor  
 ki, el-Cübbai, aklın hudutlarını idrak etmenin başlangıcı  
 idi ve talebesi bu hususta kendi fikirlerini sadece ileri bir  
 safhaya taşımakta idi. Şüphesiz ki el-Eş'ari'nin pozisyonu,  
 Mutezilenin topyekün hareketinin mantıkî bir gelişmesi  
 olarak mütala edilmiş olmalıdır. Onlar, fikirlerin belli sis-  
 temine göre varlığının kompleks olaylarını açıklamak için  
 gayret göstermişler, fakat gayretlerine rağmen, bu hususta  
 olaylar ve sistem arasında apaçık tezatlar bulunmaktadır.  
 Öyleyse, başka bir sistemin daha tatmîkar olup olamayaca-  
 ğını görmek için başka bir yana yönelmek tabii hale gelir.  
 el-Eş'ari muhasımlarının, anlaşılması zor keyfiyet üzerine  
 dayanan apriori fikirlerinin münakaşasından ibaret olan

münazara metodu, el-İbane'de sık sık bulunmuş olacaktır; o (hurafecilerle) münakaşa eden bir realisttir. Böylece o, Allah'ın iradesi ile ilgili olan kısımda<sup>7</sup> kafirlerin müminlerden çok oluşu Allah'ın yasaklamış olduğu şeylerin var olması ve insanın, Allah'ın dilemediği fiilinin mevcudiyeti vakalarından giderek muarızlarına karşı delil getirir.

İnsan aklının bu yetersizliği fikrinin kendisinde mevcut olmasından dolayı el-Eş'arî kararlar almaya sevkedilmişti. O'nun yine çeşitli şekillerde varid olan rüyalarına ait hikaye, şüphesiz gerçekte aldığı kararın esasını havidir ve tamamen doğru olabilir, çünkü modern psikoloji, bizi hayatın buhranları hususunda rüyalara bakmaya sevkeder. Hz. Peygamber Ramazan ayı boyunca el-Eş'arî'ye (rüyasında üç defa görünür ki bunlar zahiren, el-Eş'arî'de vuku bulan kalp ve düşünce değişikliğindeki üç merhaleyi gösterir. Birinci merhalede açıkça, akılcı (rationalistic) Kelam ile tatmin olunmamış ve Hadis ile Kur'an'a dönmeye karar vermiş; maamafih, bunlara kendini tamamen teslim etmeyip, bilakis Kelam metodlarına göre kendini Hadis ve Kur'an'ın tefsiriyle daha çok meşgul etmiştir. Hz. Peygamber birkaç gün sonraki ikinci görünüşünde bizzat kendisinden (Peygamberden) rivayet olunanları desteklemesi için el-Eş'arî'nin emre nasıl itaat etmiş olduğunu sordu ve ikaz olununca da, emri olduğu gibi tekrar etti. Başka bir rivayete göre el-Eş'arî, (görmüş olduğu şeyin gerçek olmasından şüphe ettiği için ilk olarak Hz. Muhammed'in rüyada görülmesi şefaath ve Allah'ın ru'yeti (vision) hakkındaki Hadisleri tedkik etti. Hz. Muhammed'in (rüyada) görünmesinde el-Eş'arî'nin aklın verilerine zıt olduğundan ötürü Allah'ın göz ile görülmesi hususunda şüphe ettiğini söylediği ve (bunun üzerine) şüpheli olan şeylerin Hadisler olmayıp bilakis aklın burhanlarının (arguments) olduğu yolunda cevap aldığı da söylenir. Bütün rivayet çeşitleri bu rüyadan sonra onun Kelamı tamamen bıraktığında ve kendisini Hadislerin tedkiki ile Kur'an'ın tefsirine hasrettiği hususunda ittifak ederler.

Son merhaleye, üçüncü rüyadan sonra erişilmişti. Hz. Peygamber, tekrar el-Eş'arî'den yaptığı şeyin hesabını sordu, fakat cevaben söylenenden tamamen memnun kalmadı: "Ben sana kelamı bırakmanı söylemedim, bilakis sahih Hadisleri desteklemeni söyledim" dedi. Böylece bir saltanattan tardedilmiş olan akıl, vahyin himayesine alınmış olarak eski mevkiine tekrar iade edildi.

Aklı fikirlerin yetersizliği, muhtemelen, Hadislerde tedkik edilmiş bulunan konuların seçimi ile kısmen ilgili idi. Çünkü Hz. Peygamberin günahkarlara olan şefaati dakik adaletin bir doğrulaması idi. Allah'ın öbür dünyada gözlerle görülmesi akli idrak ve kavramlarının bu dünyada O'nunla ilgili olan yetersizliğine dair bir mütemmim (complementary) idi. Böylece, rüyaların hikayesi tamamen ihve-i selase meselesinin neticesiyle ilgilidir. Belki de bunların hepsi, el-Eş'arî'nin pozisyonuna ait en güzel ifadenin ne olduğunu gösterir: "Vahye göre Aklın ikinci derecede oluşu." Bir nokta-i nazardan Wensinck'in: "Onun ibanesi baştan sona kadar kendisinin Kur'an ve Hadisin katı, kesin bağlısı olduğunu gösterir ki bu kimsenin delilleri başlıca bu iki kaynaktan yapılan iktibaslardan ibarettir."<sup>8</sup> şeklindeki iddiası için zikre değer haklılık mevcuttur, fakat bu mülahazanın son tarafı tek yönlüdür. Halk arasında el-Eş'arî'nin delilleri ile Huşeyş'inkiler arasında adam akıllı fark mevcuttur ve biz el-Eş'arî'nin zihinsel boyutu ve aklın kullanımını geri itmesine dair bazı şeyler öğrenmek için sadece bu ikisini mukayese etmeye ihtiyaç duymaktayız.

Gerçekten anlaşılacaktır ki, el-Eş'arî'nin delillerinin temeli dört başlık altında vakidir. Bunlardan ilk ikisi Wensinck'in zikrettikleridir; yani Kur'an ve Hadislerdir. Fakat (ahirette Allah'ın görülebileceği hususunda) analiz yaptığı bölümde bile bu kaynaklar sadece sekiz de beşini sayar ve diğer bazı bölümlerde bu oran daha da azdır.<sup>9</sup> Üstelik vahyolunmuş hakikat (truth) delilin temeli iken, Huşeyş'e zıt olarak bu hakikat üzerine kurulmuş çok önemli bir akli

delil yapısı mevcuttur. O, ayetleri sadece iktibas etmez, dayandığı delillerin, kendi doktrinini nasıl takviye ettiğini ve muhalifleri tarafından iktibas edilenlerinin, ispat etmek istedikleri şeyi nasıl ispat edemediklerini gösterir. Böylece, zikrolunan maksada nazaran “Gözler O’nu idrak edemez” ayetinden dolayı yapılan itiraz meşru değildir. Bu, şu anlama gelebilir: “Gözler O’nu idrak edemez” yahut “kafirler O’nu göremezler” ve bu tefsirlerden birini kabul etmek zorundayız. Çünkü, aksi takdirde Kur’an’ın, kendini nakzetmiş olduğunu söylemiş oluruz ki, Kuran’ın kendini nakzetmediğini biliyoruz.<sup>10</sup> Kur’anın, bu kendi kendini nakzetmeyişi doktrini, rüya hikayesindeki, sahih hadisleri incelediğinde bunların aklî bir sistem kurmuş olduklarını anladı, şeklindeki ifadenin bir benzeridir.

el-Eş’arî’nin delilleriyle ilgili kaziyelerin mantikî mukaddimesi ile ilgili üçüncü kaynağı icmadır, yahut müslümanların ittifakıdır. Allah’ın, Cennette mümin kimseye görünmesine dair son delil Cennet hayatının, “Müslümanların üzerinde icma ettikleri gibi” zevkin en mükemmeli ve bütün zevklerin en yüksek noktasında olması, hatta Peygamberin görülmesinden daha büyük olan zevk, Cemalullahın temaşa edilmesi zevkidir. Aynı şekilde Allah’ın iradesine ait münakaşa hakkındaki görüşler; müslümanların, “Allah’ın olmasını murat ettiği şey olur, murat etmediği ise olmaz” şeklinde icma ettikleri prensibe aykırı düşmesinden dolayı reddedilir.<sup>11</sup> İcmanın, hukukun temellerinden biri olarak tanınması ilk olarak eş-Şafii tarafından gerçekleştirilmiş olup, çok geçmeden de Mutezile tarafından dogmatik teolojiye tatbik edilmekte olduğu görünür.<sup>12</sup>

Neticede, tamamen akli olan çok sayıda deliller mevcuttur. Wensinck’in incelemesinde, Allah’ın görülebilirliği hakkındaki delillerden altıncı ve yedincisi bu kategoriye dahildir. Bu akli delillerden birincisi, var olan herşeyin Allah tarafından insana gösterilmiş olması kabildir ve hiç şüphe yok ki Allah vardır, şeklindeki prensibe bina edilir.

Sonuncu delil ise “kendi kendini idrak, eşyanın (Things) idrakinin lüzumlu bir şartıdır”, şeklindeki bir kaziyeden hareket eder ve bu kaziye, “kendi kendini bilme eşyayı (object) bilmenin lüzumlu bir şartıdır”, şeklinde benzer bir kaziye tarafından desteklenir. Yine “O, Allah’ın, küfrü habis kıldığını inkar eden Mutezileye karşı girdiği münakaşada “failin, bir fiili, üzerine bina edildiği gerçeğe nazaran anladığı zaman ancak o fiilin gerçek bir fiil olduğunu”<sup>13</sup> iddia etmiştir. Bu misaller ilanihaye (indefinitely) çoğaltılabilirdi. Maamafih ilave edilmelidir ki, aklı mukaddime ve kaziyelerle, müslümanların icmaından çıkartılmış olanları arasında kesin belirlenmiş hiç bir fark mevcut değildir. Müslümanların iman etmeye muktedir olup küfür işlemekten sakınmaları için Allah’a dua etmeleri genel mütalaya ait bir husus olabilir, fakat bu da müslümanların, üzerinde icma ettikleri söylenen bir meseledir.<sup>14</sup> Gerçek şu ki el-Eş’arî’nin münakaşalarının pratik olarak tamamen belli insanlara yöneltilmiş olduğu görülür ve muarızları onun iddialarını kabul etmiş olsaydı, bu kaynağa “akıl” yahut “icma” diye ad vermesi gerekmezdi. Allah’ın şan ve şerefini ihlal eden, zafiyet ve atalet yahut ihmalkarlık ima eden herhangi bir şey kesinlikle batıldır ve bu mesele ancak Mutezilenin söyleyebilmiş olacağı bir husustur. Çünkü onlar bizzat akli kaynak olarak kullanmış ve istifade etmişlerdir. Böylece İbane’nin tedkiki gösterir ki el-Eş’arî Vahye kesinlikle birinci dereceden yer verirken, bununla birlikte akla oldukça önemli bir pay ayırmıştır.

Buna nazaran, onun Ahmed b. Hanbel’e ait olup bazı kereler terakkiye mani mübhemiyet alameti olarak bakılan bilâkeyf (lafzî anlamı itibariyle, “nasıl olduğu bilinmeksizin”) formülüne bağlılık arzetmesi garip görülebilir.<sup>15</sup> İnsan, Allah’ın selbî bilgidir (yahut O’nun ne olmadığını bilmekten) başka tam olarak tanıma imkanını reddetmek için teşebbüse geçmiş olan önemli bir şahsiyetin mevcudiyetini hatırlayınca, bu, gerçekten garip değildir.

Cehmiye, bu “ta’til” doktrininin önde gelen bağluları arasında bulunuyordu. Bu doktrin ılımlı bir şekilde bazı Ehlu’l-İsbat tarafından devam ettirilmekteydi.<sup>16</sup> Böyle bir görüş el-Eş’arî’nin bakış açısından Aklın kendi başına Allah’ın mahiyetini anlamaya muktedir olamaması anlamına gelecek dercede sahih ve muteberdir. Fakat o aklımızın sınırlı olması suretiyle men olunduğumuz bilgi, bize vahiy yoluyla sunulur, demek suretiyle daha ileri bir pozisyona varmıştır. Onun kanaati, içerisinde vahyin ihtiva edildiği terimler ve kavramlar üzerinde hüküm vermeye hazırlanmada bile akla ruhsat verilemeyeceği tarzında sadır olur. Kişi bunları tamamen kabul etmek zorundadır. Allah’ın iki elinin “nimet” yahut “kudret” anlamına geldiğini ima eden fikirler gibi müteşabih ifadelerin mecazî tefsirleri ki el-Eş’arî bunlara karşı olduğunu bildirmiştir,<sup>17</sup> vahiyden ayrı bir şekilde muhtemelen aklın iktidarı iddiası ile birleşir ve bu, Allah’ın “eli”ni inkar etmeyi gerekli kılmış olur. Diğer taraftan aklın vahiyle olan ilgisi açık bir şekilde anlaşıncı artık muakkipler için her türlü mecazî ifadeye karşı yüz çevirmek gerekmemiştir.

Aynı şekilde el-Eş’arî’nin nakle dayanan mead ilminin açıkça akıl ile idrak olunamayacağını kabullenışı, çağdaş alternatifin (bulunuşu) ışığı altında anlaşılmış olmalıdır. Cehmiye gibi, ceza gününün çeşitli tasviri olaylarını ileri derecede inkar edenler adil muamelenin ebedî önemini inkar etmek ve gerçekte, insanın yapmış olduğu şeyin önemli olmadığını teyid etmek için uğraşıyorlardı. Hatta bunun geleneksel kavramları reddedenlerin reddiyesine sebep teşkil etmediği yerde -doğru ile yanlış arasındaki farkın izalesi olan- amoralizm tehlikesi halâ mevcuttur.

## 2. el-EŞ’ARÎNİN DÜŞÜNCESİNDE ALLAH’IN HÜKÜMRANLIĞI

İbane ve Makalat’taki inanç esaslarının yahut İbanenin tamamının şöyle bir okunması el-Eş’arî’nin, Allah’ın

her şeye kadir oluşuna son derece önem verdiğini hatta Kur'anî olmaktan daha çok İslam öncesine ait olduklarını iddia ettiğim kavramlardan birçoğunu kabullendiğini göstermeye kafi gelir.

Bu akide risalesinin beşinci maddesi şu şekilde yer alır: “Onlar yer yüzünde ister iyi, ister kötü, her şeyin ancak Allah'ın dilediği gibi var olduğunu ve eşyanın ancak Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini tasdik ederler”. Bu akide, Kur'an'da da bu şekilde yazılıdır: “Fakat siz Allah'ın dilediğinden başkasını dileyemezsiniz” ve müslümanlar da aynen böyle derler: Allah'ın dilediği olur ve dilemediği ise olmaz.<sup>18</sup> Söylenen son söz muhtemelen, kader doktrini, denebilecek olan bu söz, Kur'andan alınan delile paralel bir şekilde icmadan çıkartılmış bir delil anlamına gelir. Şüphesiz, müslümanların “Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz” şeklindeki genel itikadı İbane'nin Allah'ın iradesi hakkındaki bölümünde önemli yer tutar. “Kişiye isabet etmeyen şey ona erişecek değildir ve aksi de böyledir” şeklindeki bu eski cebirci prensip ayrı yerlerde de olsa akidenin her iki şeklinde (Makalat ve İbane) birden zikredilir.<sup>19</sup> Yine “Allah, insanın yapacağını bilir ve insanın yaptığı bu şeylerin olacağını da yazmıştır”<sup>20</sup> şeklindeki ifadede, Kalem hakkında varid olan Hadisin izleri mevcuttur.

İbane'de, üzerinde hemen hemen gına getirecek derecede ısrar edilen aynı cinsten bir husus şudur: Müminlerle kafirler arasındaki fark, Allah'ın onlara olan farklı muamelesinin neticisidir yoksa onların kendi bağımsız fiillerinin neticesi değildir. Bu düşünce el-Eş'ari'nin Hidayet, Dalalet, Mühürleme ve benzeri hususlar hakkında söylemek zorunda kaldığı şeylerin tümünün temelini teşkil eder. Dünyada vuku bulan herşeyi Allah'ın murat etmesinin gereği O'nun her şeye kadir olmasının bir neticesi lazimesidir. Bir insanın küfrü ve günahı kendi işi olup Allah'ın murat ettiği şeyler olmazsa bu, Allah'ta zaaf yahut ihmalin bulunduğu delalet eder; ve eşyanın böyle bir

durumu düşünülemez.

Bu surette el-Eş'arî, Allah'ın, küfrü ve insanların günahını yaratmış olduğu neticesine kaçınılmaz bir şekilde itilir.

Onun verdiği insan fiilinin tarifi, baştan sona bu iktidar ve Allah'ın fiilinin her şeye şamil olması keyfiyeti üzerinde gösterilen ısrara uygundur. O ve en-Neccar, Vasiyyetu Ebî Hanife'nin yazarı ile diğerleri tarafından insanın, fiili yapacak kudreti, fiilden önce bulunmaz ve bu kudret sadece bir fiil için geçerlidir ve başka alternatifler için geçerli değildir, şeklinde kabul edilmekte olan görüşü doğru bulur.<sup>21</sup> Başka bir deyişle, Allah, bir insana iman etmek için gerekli kudreti verince bu insan için müsait olan fiil sadece iman etmektir, onun ne küfretmeye hatta ne de iman etmekten kaçınmaya dair hiçbir kudreti olamaz. Böylece fiil, insanda yaratılan bir kudret vasıtasıyla meydana geldiği için bir anlamda insanın fiilidir. Fakat bu fiil hiçbir şekilde Allah'ın kontrolü dışında husule gelmez. Burada insanın fiillerinden sorumluluğunun şekli kalmıştır.

Öyleyse el-Eş'arî'nin, Burgus'un, "insan Allah tarafından fiil işlemeye icbar edilince bu fiilin iradî fiil olmadığı" iddiasını reddetmiş görünmesi ve Allah'ın insan için iktisab yaratmaya muktedir olması dışında, insanı şer işlemek için icbar etmeye muktedir olduğu iddiasında bulunması sürpriz değildir.<sup>22</sup>

el-Eş'arî'nin iktisap (acquisition) kavramını kabul ettiği sözde kalan bağılıktan biraz daha ileridir. Belki de o bu fikirden dolayı el-Cübbai'ye duyduğu nefreti unutmüş değildi. Keşfedebildiğim kadarıyla işaret edilen pasajın dışında, Makalat'ta ve İbane'de el-Eş'arî kendi görüşüyle ilgili olarak bu kelimeyi kullanmış olduğu sadece iki hususi hadise mevcuttur. Bunlardan birinde şunları anlatır: "İktisabın manası, bir şeyin muhdes (orijinated) kudretle meydana gelmesi ve kudretiyle meydana gelen kişi için bir kesb (acquisition) olmasıdır" yani kesbin mahluk karakterine işaret eder. Diğerinde ise, esas olarak kişinin kesb

yoluyla yaptığı herşeyin daima Allah'ın kontrolü dahilinde olduğunda ısrar etmektedir. “Bu noktada insanların, Allah'ın hakimiyeti sahası içinde irade buyurmadığı şeylerden hiçbir iktisabı olamaz”.<sup>23</sup>

İnsanın fiillerine karşı olan sorumluluğunu küçümsemesinden dolayı el-Eş'arî'yi hemen reddetmeden önce son durumda karşı karşıya bırakılmış bulunduğu “şer probleminin” çözümü için gösterdiği gayretlerine bakmamız yerinde olur. Allah'ın iradesinin mutlak üstünlüğünün, dünyadaki her türlü şerri O'nun murat etmekte olduğuna işaret etmesi hususunda el-Eş'arî oldukça açıktır. Aksi takdirde Allah'ın güçsüz yahut ihmalkar olması gerekirdi. Fakat el-Eş'arî, Allah'ın hayırlı (good) ve adil olduğunda da oldukça kesindir. Onun kullandığı delillerden biri, Allah ile İblis, -ki el-Eş'arî İblise şerri murat eden kimse olarak bakar-, arasındaki tezada dayanır. Çünkü dünyada hayırdan daha çok şer vardır. Şer, Allah'ın iradesine zıt ise, o takdirde İblis'in Allah'tan daha nüfuzlu olması ve aynı şekilde iktidar (omnipotence) sulta (authority) ve uluhiyet sıfatları itibariyle daha faziletli olması gerekir.<sup>24</sup> Tek çözüm şekli, doğruluğun yahut iyiliğin zati hiçbir varlığa sahip olmayıp bir şariin emirlerinden istihraç edildiği yolundaki doktrine dayanır. Allah'ın fevkinde O'nun için neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin etmek için hiçbir kanun koyucu olmadığından, Allah'ın ihlal edeceği hiç bir kanun yoktur.<sup>25</sup> Bu pek tatminkar değildir ve kısaca zikredilmiş olmasına taaccüb etmemek elden gelmez.

Maamafih el-Eş'arî'nin, İbane'nin çeşitli yerlerinde vaki olan esas çözümü, Burgus gibi kimselerin ilk olarak yaptığı tedkike yakındır. Bu da, Allah'ın yaratıklarına olan ilgisi, insanın yaptığı fiillerine olan ilgisinden tamamen ayrıdır ve netice olarak Allah, beşer olan bir faile münasip düşen terimlerle gereği gibi tavsif olunamaz. Bir insan hareket yaparsa o kişi “muharrik” olarak vasfolunur. Fakat Allah mahlukatından birinde bir hareket yaratınca O, “muharrik” olarak vasfolunmaz. el-Eş'arî, bu düşüncenin,

Allah'ın şerri yaratmasını gerektireceğine inanır.

“Eğer hayır mı daha iyidir yoksa kendisinden hayır sadır olan şahıs mı?”. diye sorarlarsa, buna verilecek olan cevap şudur:” fazilet yolu ile (yani hak edilmeden) kendisinden hayır sadır olan kimse, hayırdan daha iyidir”. Eğer bu takdirde derlerse ki: “ Öyleyse şer mi yoksa kendisinden şer hasıl olan kişi mi daha kötüdür?” Buna verilecek cevap ise şudur: “Zulüm suretiyle kendisinden şer sadır olan şahıs, şerden daha kötüdür. Maamafih, yaratmak suretiyle Allah’tan şer sadır olur ve bu suretle de O, adil olarak muamele yapıyordur...”<sup>26</sup>

el-Eş’ari’nin delilinin en ilgi çekici yönlerinden biri, sefih olmadan bir kimsenin sefihliği murat etmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermek için (Kur’an’dan alınan pasajlara dayandırılmış olan)<sup>27</sup> beşerî mukayeseleri kullandığı yerde mevcuttur. Bu, “Sefihliği (folly) murat eden kimse der demez sefihtir”<sup>28</sup>, kanaatinden dolayı Mutezile ve benzeri grubun, Allah’ın bir şerir (evil doer) olmaksızın şer yaratabileceğini iddia edenlere karşı itiraz etmeleri şeklinde görülmelidir.

ilk örnek Hz. Adem’in oğullarının misalidir. Birinin adağı kabul edilip diğerkinki kabul edilmeyince adağı kabul edilmeyen, kardeşini öldürmekle tehdit etti. Bununla birlikte kardeşi mütecavize karşı savunmada yahut müdafa hücumunda bulunmadı; hatta, “Eğer sen beni öldürmeye yeltenirsen, ben seni öldürmeye kalkışmayacağım, çünkü ben Allah’tan korkarım; senin (bu katli) günahını yüklenip Cehennem ehlinde olmanı dilerim” dedi. Başka bir deyişle isteği kabul edilen kardeş, kardeşinin kendisini öldürmesini ihtiva eden bir olayın meydana gelmesini (meğer ki Allah’ın zikredilmesi onu bu istekten menetmiş olsun) kasten istemiştir. Çünkü o kendisinin günahkar olma alternatifini hesap etmiştir. Kendi ölümünü bu suretle istemiş olsa bile ona bir “kâtil” denemezdi. Onun, ölümü istemesi olmadan muhtemelen bu katli işi vuku bulmayacaktı. Öyle ki, onun iradesinin bu hadisenin meydana gelmesin-

de müessir bir payı vardır ve yine de ölüm, bu katlin faili olarak, kendisine isnat edilememiştir.

İkinci izah şekli de aynıdır. Yusuf, efendisinin hanımının isteğini ısrarla reddetiktten sonra “Rabbim! Onların beni davet ettikleri şeye karşılık hapsi tercih ederim.” şeklindeki sözleriyle o, hanımefendinin kendisini hapsedme tehditlerine muvafakat etti. Böylece Yusuf, Allah’tan korkarak ve her şeyden evvel günahı uzak durmayı arzu ederek kendi hapsini murat etmiştir, ki onun hapsedilmesi adaletsiz olması hasebiyle bir günahtr. Bu hususi durumda onun ihtiyarı, hapsedilmesinin tahakkukunda etkili idi. Yusuf, kadının isteklerini kabul etmiş olsaydı hapsedilmeyecekti. Fakat Yusuf; her ne kadar bu anlamda günah murat etmişse de, bu isteğinden dolayı, en azından günahkar olduğu tarzında söz konusu günah ona isnat edilememiştir. el-Eş’arî, bu yüzden Allah’ın sefahi murat etmesine rağmen O’nun bizzarure sefih olmadığı neticesini çıkarır.

Bu, oldukça enteresan bir dellildir ve bize, bu güçlüklerin çözümü cihetinde diğer herhangi bir delilden daha çok umut verir. Beşerî iradenin, İlahî iradeye olan yakınlığı, fizikî güçlerin birbirlerine olan yakınlığı ile ilgili kıyasla (ki bu kıyas, beşerî ve ilahî kudretlerin münakaşasına ehemmiyet vermeye vesile olur) anlaşılmış olmaktan ziyade büyük bir ihtimalle beşerî iradelerin birbirlerine olan yakınlığa ait kıyas yoluyla daha iyi anlaşılmış olur. Örnekler, bir hadisenin, ayrı şahıslarca çeşitli şekillerde nasıl murat edilebileceğini ve gerçekte her ikisince nasıl murat edilmiş olduğunu ve bu üsluplarla Allah’ın iradesinin alemde nasıl hakim olup da yine beşerî iradelerin aslî sorumluluğunu kaldırmadığını izah etmenin mümkün görülmüş olacağını açıklar.

Münakaşa şeklinin ve bunun öze tatbikatının hiç şüphesiz bizzat el-Eş’arî’ye ait olmakla birlikte Doğu Suriye Kilisesi Patriği Timothy’nin (165/781 yılında vefat ettiği bilinir) Müdafasından (Apolojy) bir fikir elde etmiş ola-

bileceğinin ihtimal dışı kalmadığı görülür.<sup>29</sup> el-Eş'ar'nın Hristiyanlığı incelediği bilinir, zira Hristiyanlık hakkında iki kitap yazmıştır.<sup>30</sup> Timothy, halife el-Mehdi'nin itirazına şu şekilde cevap vermektedir: Mesih, ister çarmıha gerilmesine mani olmak için güç yetirememiş ve o derece zayıf olsun, ister başka bir şey mani olsun, çarmıha gerilmesini istemiş olup bu yüzden Yahudiler suçlanacak değildir. O, Şeytan'ın saadet yurdundan (heaven) tardedilmesi ile Hz. Adem'in Cennetten (Paradise) çıkarılmasını ve daha sonra Allah yolunda savaşanları öldüren kafirleri mukeyese eder ve şu bahsi ileri sürer: "Allah'ın, şeytanı saadet yurdundan (heaven) taretmeyi ve Hz. Adem'i Cennetten (Paradise) çıkarmayı murat etmiş olması gerçeği şeytanı ve Hz. Adem'i suçtan ve tevbihten kurtaramaz. Allah yolunda savaşanları öldürenler, sırf kurbanların (victım=fedai) isteğini (şehadeti) yerine getirmiş olsalar bile, takbihe müstahaktırlar. Çünkü bunlar, onları Cennete girmelerini kolaylaştırmak için öldürmüşlerdir.

el-Eş'ar'i'nin, insan sorumluluğunu küçülten meselesine ve ihtiyarî fiilin hususi karakterini hesaba katmayışına dair kullanılmış olan aktüel delillerin mülahazasından sarf-ı nazar ettiğimizde, (varacağımız) hükmümüz bir dereceye kadar değiştirilmiş olmalıdır. el-Eş'arî bu pozisyonlara herhangi bir mantıki zaruretle sürüklenmiş değildir. Onun kelamının var olduğu yerde, insan sorumluluğu ve ihtiyarî fiil kolaylıkla bulunmakta olup gerçekten zaten buralarda insan sorumluluğunun istidlal yoluyla var olduğu hemen hemen söylenebilir. Anlatılmak istenen husus, biraz da onun bunlara tamamen ilgisinin çekilmemiş olmasıdır. Onun zihnini meşgul eden şey, insanları Allah'ın celalinin yenilmezliğine ikna etmektir. O, Timothy'den hiçbir fikir almamış da olsa bu iki kişinin aynı delilleri kullanmasındaki tezat, eğitimden gelen bir şeydir.

Öyleyse el-Eş'arî'nin, geleneksel hal alan fatalistik kavramlara karşı herhangi bir itirazda bulunmaması sürpriz

değildir. Zaten onun “Başına gelmeyecek olan şey sana isabet edecek değildir..” şeklindeki formülü tekrar tekrar söylediğine ve levh-i mahfuzda yazılı bulunan şeylerle ilgili bazı ithamlara sahip olduğuna işaret edilmiştir.

Ecel (appointed term) ve rızık (sustenance) hakkında onun görüşleri en-Neccar’ın ve genellikle Ehl-i sünnetin görüşleridir.<sup>31</sup> Allah’ın helâl rızık verdiği gibi haram rızık da vermesi ile ilgili hükmün müdafası hususunda, Allah’ın bir şeyin mülkiyetini vermeksizin o şeyi rızık olarak hazırlamasının mümkün oluşunun delilini ileri sürmüştür; çünkü küçük çocuklar için verilen süt ve hayvanlar için verilen alaf rızıkı, mülkiyeti vermeksizin rızık olarak hazırlanmıştır.<sup>32</sup>

Ancak, fatalistik görüşlerin bütün bu gayr-i münâsib şekilde araya girmelerine rağmen el-Eş’ârî’nin görünümü daha çok, merkezinde Allah olan bir görünümdür. O Kur’anî olmayan bu rivayetlerden birçoğunu iktibas eder,<sup>33</sup> fakat bunlardan neticeler çıkarırken, bu rivayetler takdir edilmiş olduğundan dolayı insan hayatına taallük etmeyip bilakis insan hayatının takdir edicisi olarak Allah’a taallük eder; “Allah olacak şeyin olacağını bilmiş ve bunu zapt eylemiş, Cennet ehlini ve Cehennem ehlini belirtmiştir.”<sup>34</sup> Adem ile Musa arasında geçen münakaşanın bir çeşit fatklistik hikayesinden, Allah’ın hadisata dair bir ön bilgiye sahip olduğu neticesini çıkarır.<sup>35</sup> Onun düşünceleri daima Allah’a doğru yol alır. Her şeyde hep Allah vardır; her şey O’nun elindedir; ve O, Rahman ve Rahim olduğu için O’na karşı en uygun davranış, hükümleri karşısında gösterilecek sabır (patience) ve emirlerine karşı gerçek bir itaattir.<sup>36</sup> el-Eş’ârî’nin determinist olduğu kesindir, fakat onun determinizminin baştan sona Allah düşüncesiyle dolu olduğu da açıktır.

### 3- EL-EŞ’ARİ’NİN BAŞARISI

William Spitta, el-Eş’ârî’ye karşı ondokuzuncu asır

alimlerinin tümünden daha çok adil davranır. Spitta, Mutezile'ye dair çağdaş hayranlığın izlerini göstermesine rağmen yine de el-Eş'ârî kendi kahramanı olarak devam eder. Bu kahraman, din anlayışı ile asırlar boyu milyonlarca insan üzerinde devamlı bir tesire sahip bulunan bir insandır.”<sup>37</sup> Araştırmalarının, kendisini götürdüğü netice şu idi: “Dördüncü asrın reaksiyoner hareketinin tümü”, -şüphesiz bunun içinde el-Eş'ârî baş role sahipti. İnorganik yabancı unsurlar tarafından nüfuz altına alınmış bulunan Arap dininin yeniden doğması idi.<sup>38</sup> Bu yabancı unsurların Yunan tesirleri ve Mutezilenin düşüncelerindeki diğer etkilerin olduğunu benimsemiştir ki Mutezile asla popüler değildi ve gerçekten onların sadece sayılarınca kültürlü şahıslara sahip olduklarını iddia ettikleri söylenir.<sup>39</sup> Spitta'nın görüşünün ifade ediliş tarzı, Alman ırkçı fikirlerince etkilenmiş fakat bununla beraber onun iddialarında epeyce haklılık payı mevcuttur ve bunlar el-Eş'ârî'nin başarısını düşürmek için uygun bir başlangıç noktasıdır.

Mutezilenin ileri derecede asla popüler olmadığı muhtemeldir. (218-31) yılları dönemindeki “Mihne”'t yahut sorguya çekme (Inquisition) rivayetleri, halkın teveccühünün Mutezilenin resmi doktrinlerine karşı olan reddiyesi hususunda hemen hemen tamamen Ahmed b. Hanbel'e çekilmiş olduğunu gösterir, fakat bu olay üzerine o kadar çok ağırlık verilmemiş olmalı, zira halifelerin tutumu, saf kelamî düşüncelerle olmaktan ziyade muhtemelen siyasi mülahazalarla tayin olunmakta idi. Maamafih Mutezilenin, avamın dikkatini çekmekte başarısız olduğunu kabul etsek bile, bunun, onların karakterlerinin yabancı oluşundan ileri gelmiş olması neticesini çıkaramayız.

Şüphesiz Yunan filozoflarına ait (eserlerin) tercümeleriyle karşılaşılması ve Hint düşüncesiyle olan münasebetler, Araplar'a ve diğer Ortadoğu Müslümanlarına yeni münazara geçitleri açmış fakat kendi içlerinde bir

cevap düzeni kararlaştırılmış olup kendilerini samimi bir şekilde yeni araştırmalara vermişlerdir. Onların kendi metotları ile Kelamlarında olduğu gibi yeni materyal ve neticeler üzerinde çalışmaya koyulmaları kendi alâmet-i farikalarını doğurdu. Mutezile, Maniheizm ve benzeri akidelerin fikrî istilasına karşı İslam'ın savunma hattını tesis etmeye muktedir olduğu için Müslümanların verdiği mücadele alanının bir yönünü takviye etmiştir. Fakat bunlar hiçbir şekilde yabancı olmamalarına rağmen bu müdafa faaliyeti döneminde halka ait düşüncenin bazı derin tabakalarıyla ilgi kuramamışlar yahut bu ilgiyi yitirmişlerdir. Bir kimsenin hayatının yaratılmış olması anlamından ziyade, hayat ahvalinin, o kimse için beşeri gücün ötesinde ve üstündeki güçlerce tayin edilmiş olması ile ilgili anlayıştan uzak kalmışlardı. Bu hayli derin ve muğlak anlayış hususunda Mutezile'nin görüşü yabancı kalmıştı.

Spitta, kelâmcıların birçoğunun, Arap dininin, mühim mevkiinden çok erken zamanlarda düştüğü kanaatine varır, Ebu Musa el-Eş'ârî, 36/657'de yapılan Sıffin Savaşı'ndan sonraki iki hakemden birisidir. el-Eş'ârî'nin meşhur ecdadına olan saygısı kendisinin geleneksel akideye dönmesini gerçekten kolaylaştırmış olabilir, fakat birinci dereceden önemin, onun sağlam dinî karakterine verilmesi gerekir. Yazıları onun, kendisini hayatın gizli tarafını iyice gören, bizzat yaşamış olduğu inançlar husudunda son derece samimi konuşan ruhani bir insan olduğuna şahadet eder. İhtida, teorilerini pratikte tahlil etmeksizin hayata uzaktan bakıp, işini ciddiye almayan akademik bir şahsiyette vuku bulmaz.

Hippolu St. Augustine ile (el-Eş'ârî arasında), ihtida tahlillerinin bir neticesi olarak determinizme karşı meylin olması gibi cuzi husus değil, birçok mukayese hususları mevcuttur. Kuvvetle muhtemel görünür ki, el-Eş'ârî kalbinde meydana gelen değişikliğin (ve bizim kalbinde var olduğunu farz edebildiğimiz zevkin) asla kendi gayreti ile meydana gelmediğine ikna olunmuştur. Allah ona başka

insanlara yapmadığı bir şeyi ihsan etmiştir. Böylece el-Eş'ârî kendi şahsi tecrübesiyle, "iman ve küfrün insanların kalbinde Allah tarafından yaratılması" şeklindeki doktrinine geri dönmüş oluyordu. el-Eş'ârî'ye ait büyük tesirin esas temelini, onun kendi maneviyatı olması hususu benim kanaatimdir ve bu tür meselede kanaatten (opinion) daha fazla bir şey vermek oldukça güçtür. O, İslam'ın ilk zamanlarına ait hamiyet ve şevkle ilgili birtakım şeyler keşfetmişti, çünkü o, Allah'ın yücelik ve kudretine ait ilk dönemdeki aynı olan bazı malumata vasıl olmuştu. Maamafih bu husus tek başına onu bulunduğu yüksek mevkiye çıkarmış değildi. Haris b. Esed el-Muhasibî gibi önceki asırda yaşayan zahit ve salih kişiler el-Eş'ârî'nin üzerinde durduğu sıfatlara dalmaya istekli değillerdi. (Muhasibî hakkında Dr. Margret Smith'in yaptığı çalışmalarla aydınlanmış bulunuyoruz). Fakat zahiren zaman o kadar olgunlaşmış değildi. Mutezile oklarını fırlatmamış vaziyette idi ve aklın kendi başına semeresiz oluşu henüz sarıh değildi. Belki de bu kişiler el-Eş'ârî gibi, gereği kadar ihsana mazhar olmuş değillerdi. Zamanın müsait oluşundan başka kendisini sürekli olarak müessir kılacak olan iki faktör, el-Eş'ârî'nin takvası ile birleşmişti.

İlk olarak, onun maneviyatı, halk ruhunun derinliklerine oldukça yakın bulunan doğrultuda idi. Orta-Doğu'da her yerde bir kimsenin hayatının üstün güçlerce tayin edildiği yolundaki bu kuvvetli anlayışın mevcut olduğu görünür. Mutezile bu anlayışı yok etmek istemiş fakat onlar da kâfi derecede derine inmeye muvaffak olamamışlardı, el-Eş'ârî, geniş çapta kendi ihtidasına ait tecrübelerle şu veya bu tarafından kontrol edilmiş olduğuna dair kesin ve aşikâr bilgiyi daima muhafaza edebiliyor ve bunu yaratılmışlığın gerçek bir dinî anlamda yani adil ve merhametli olan Allah'a tevekkül anlamında tefsir edebilmekte idi. Vukuu mümkün olan ve çoğu kez de olan şey, korku ve ümitsizlik prensibi idi. Böylece korku ve ümit, emniyet ve kudret kaynağı haline gelmiş ve alelade bir in-

sanın derin bir dinî ihtiyacı tatmin olunmuştu. Bu şekilde el-Eş'ârî'nin Arap dinini yeniden ihya etmiş olduğu söylenebilir.

İkinci faktör olarak da onun, elverişli bir düşünce zeminini ortaya koyabilmeye muktedir oluşu idi. el-Eş'ârî, Mutezilenin her türlü inceliğinde tecrübe edilmiş bulunan geleneksel itikadın müdafasına hazırlandı. O kendi tecrübelerinin ve bunların ötesinde insan ruhunun tüm engin hareketinin ki biz bu engin hareketi "İslam" diye tain etmişizdir, Hz. Muhammed'le ilgili tarihî hadiseler tarafından istihrac olunup araya sokulmuş olduğunu görmüştür. O, aklın gayr-i muayyen bir şekilde hüküm koyduğunu anlamıştı; halbuki, bir kimsenin emin olabileceği şey, o konuda Allah'ın geçmişe ait haber verdiği şeydir. Bu yüzden ona göre, Kur'an'da vazolunduğu şekliyle Allah'ın kelimeleri ve bunun dışında seçkin resulün ilahî gerçeğe dair anlamış olduğu her şey, en büyük yakîn ve gerçektir. Akla geniş çapta yer verilmiş olabilir fakat vahyin ve aklın tearuz ettiği yerde Vahiy önde gelmelidir.

el-Eş'ârî'nin yükselişi, Hz. Peygamberin getirdiği dinin yeniden canlanması hususundaki liderliğinden ileri gelirken o aynı zamanda İslam'ın yeni bir seviyeye erişmesini de imkân dışı bırakmıştır. Çünkü İslam, bu âna kadar ilk olarak teolojiye ait katı temel unsurları ile ortaya çıkan bir dindi.

#### 4. HANEFİYE TARAFINDAN el-EŞ'ARİ'NİN TENKİDİ

Ebu Hanife ekolünün aşağı yukarı çağdaş olan üç tane belgesine sahip olmakla şanslıyız. Bunlar Beyanus-sünne ve'l-Cemaa diye anılan Akidetü't-Tahavi, Fıkıh-ı Ekber II. ve el-Maturidi'ye nisbet olunan Şerhul-fıkhi-l-Ekber dir.<sup>40</sup>

Bunlardan sonuncusu "Eş'ariyye" ye ait bir kısım açık ve kati tenkitleri ihtiva eder. Ben burada bizzat el-Maturidi

tarafından ortaya konmamış olsa bile, bu eserin, onun görüşlerini en doğru biçimde, büyük bir ihtimam ile yansıtmış olacağı tahmini üzerinde yürüyorum. Birçok asli doktrinlerde mutabık kaldığı bu iki akideyi önce muhtasaran mütala edersek onun eşsiz pozisyonu çok daha iyi anlaşılmuş olacaktır.

### (a) et-Tahavi

Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed et-Tahavi, el-Eş'ari'den sadece üç yıl önce 321 de vefat etmiş olup, fakat 230'da doğduğundan dolayı gerçekte mütekaddimun'a (the previous generation) dahildir. Beyan'ında Ehl-i sünnet doktrinini Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre izah ettiğini söyler.

et-Tahavi, Kader meselesinde, geleneksel usülleri benimsenir: Allah her şeye kadirdir ve her şey O'na muhtaçtır; her şey O'nun kudreti ve iradesine göre meydana gelir. İnsanlar, Allah'ın kendileri için dilediğinden başka hiçbir iradeye sahip değildir; Allah'ın onlar için dilediği olur ve dilemediği ise olmaz.<sup>41</sup> Allah mahlûkatı ilmi ile yarattığında "Onlara kaderler takdir etti (qaddara.. aqdâr) ve ecellerini tesbit etti."<sup>42</sup>

Daha sonra et-Tahavi, Akide'de, Kalemî, Levh-i mahfuzu ve üzerinde yazılı olanları tasdik eder ve bütün insanlar bir araya gelseler dahi onda yazılı olan hiçbir şeyi tersine çevirmeye güç yetiremeyeceklerini söyler.<sup>43</sup> Bu deterministik görüş, onun insan fiillerine ait ifadesine hakim olur:

"Allah, Cennet ve Cehennemi mahlukattan önce yarattı ve bunlara da girecek olan insanlar (people) yarattı; kendisinden bir fazilet olarak (out of His grace) dilediklerini cennete koyar ve kendisinden bir adalet olarak dilediklerini de cehenneme sokar. Herkes, kendisi için kararlaştırılmış olan şeyi yapar ve ne için yaratılmış idiye ona vasil olur. Hayır ve şer insanlar için takdir edilir. Kendisiyle fiil

meydana gelen ve herhangi bir mahlukun da tavsif olunamayacağı tevfik yönünden olan istitaat, fiil ile birlikte bulunur ve sıhhat, fiziki kabiliyet, kuvvet, sebeplerin ve aletlerin selâmeti cihetinden olan istitaat ise fiilden öncedir.

Kulların (men) fiilleri ise, Allah'ın yarattığı ve insanın kesbidir. Allah, güç yetiremeyeceği hiçbir görevi insana yüklemeyebilir ve insanlar teklif olunan görevleri yerine getirecek kabiliyete sahiptirler. Bu, "Allah'ın verdiği dışında başka hiçbir kudret ve kuvvet yoktur" (lâ havle ve lâ kuvvete illa billah...) sözünün tefsiridir. Biz deriz ki: Hiçbir kimse günahından kaçınmak için Allah'ın yardımından başka ne bir hileye ne bir harekete ne de bir sakınma gücüne sahip değildir ve hiçbir kimse Allah'a karşı olan itaati kazanmak ve bu itaati muhafaza etmek için Allah'ın yardımından başka hiçbir güce sahip değildir.

Her şey Allah'ın iradesi ve ilmi, O'nun kaza ve kaderi ile husule gelir. O'nun meşietini her türlü meşietin fevkindedir. O'nun ihtiyarı bütün ihtiyarların üzerindedir ve onlara galiptir; O'nun takdiri her çeşit tedbire galip gelir. O'nun dilediğinden başka hiçbir şey olmaz.

Allah dilediğini yapar ve o asla zalim değildir. O her türlü şer ve kötülükten münezzehtir ve her türlü ayıp ve çirkinlikten uzak ve beridir. O, yaptığından sorulmaz fakat onlar (ya'nî mahlukatı) sorumludurlar."<sup>44</sup>

Burada üzerinde şerh yapılması gereken yegane husus "Allah insana yerine getiremeyeceği hiçbir mükellefiyet yüklemeyebilir" şeklindeki hükümdür, çünkü bu el-Eş'ârî tarafından kabul edilen görüşe aykırıdır. et-Tahavî'nin, Allah'ın kâfirlere iman etmeyi emrettiğini ve ne var ki gerçekte onların Allah'ın iradesine muvafık olarak küfretmiş oldukları şeklindeki itiraza nasıl cevap vermiş olduğuna dair her hangi bir işaret mevcut değildir.

## (b) Fıkh-ı Ekber II

Fıkh-ı Ekber II, et-Tahavi'nin Akidesi gibi çok az son-raki bir tarihte ortaya çıkar ve netice itibariyle tertibinin -yahut tertipsizliğinin- ayrı oluşuna rağmen oldukça ben-zerlik arz eder. Allah'ın sıfatları ve O'nun değişmezliği doktrinindeki kısmî gelişmeler dışında et-Tahavi'nin de-terminizminden başka farklı bir hareket mevcuttur.

Kalem'den söz edilmez ve Levh-i Mahfuz'a ima olunma-sına rağmen “Onun yazması vasfiledir, hükmile değildir” (bi'l-vasf lâ'bil-hukm) şeklinde açıkça ifade edilir.<sup>46</sup> İnsan-dan baştan sona kadar sorumlu bir varlık olarak söz edilir. Bu, kıyamet gününde insanların iyi ve kötü fiillerinin tar-tılması için kurulacak olan mizan gibi kavramların kabul edilmesinden öteye bir şeydir, çünkü bu geleneksel fikir aynı zamanda et-Tahavi tarafından da kabul edilmekte idi.<sup>47</sup> Fıkh-ı Ekber II, Allah'ın “mahlukatı küfür ve iman-dan salim olarak yarattığını” ve O'nun, “Mahlukatından hiçbirinin kâfir olmalarını yahut mümin olmalarını icbar etmemiş olduğunu, bilakis bunları eşhas (individuals) ola-rak yarattığını ve iman ile küfrün insanların fiili olduğunu iddia eder.<sup>48</sup> Birkaç satır sonra kesb, insan fiiline ait bu manzaranın tarifi için kullanılır. Üstelik İnsanın imanı yi-tirmesi hiçbir şer kuvvete isnat olunmayıp bunların bel-li bir rol oynadığına cevaz verilir, ancak insanın imanını kaybetmesine birinci dereceden sebep bizzat kendi fiilidir. Bu şu demektir: İnsan itikadını bizzat terk ettikten sonra ancak şeytan kişinin imanını ondan selbeder.<sup>49</sup>

Diğer taraftan Allah'ın her şeye kadir oluşu tam anla-mıyla muhafaza edilir. Bir kimsenin, kendi fiillerinden bu fiillerle ilgisi derecesinde sorumlu olmasına rağmen, yine de “bu fiilleri Allah yaratır ve bu iş O'nun meşiet, İlmi, kazası ve kaderiyle meydana gelir” yahut tekvini ile... (will knovvledge decision and determination)<sup>50</sup>

Aynı şekilde Allah sonra insanları yaratmıştır. “...On-lara hitap etti ve onlara emretti ve onları nehyetti. Bunun

üzerine kimileri küfre döndüler. Bunların gerçeği inkâr ve tekziplerine, Allah'ın onlardan yardımını esirgemesi (hızlan) sebep olmuştu. Ve bunlardan kimileri de Allah'ın yardımını ve hidayetıyla iman ettiler.”<sup>51</sup>

Maamafih, insanın imanını Allah'ın hidayetine ve küfürünü de Allah'ın hızlanına isnat etmek derhal şu soruyu ortaya atar: Allah insanlara böyle farklı muamele etmekle adaletsizlik yapmıyor mu? Sorulan bu soru el-Eş'ârî'nin el-Cübbai ile olan münasebetini kesmeye sevk etmiştir. et-Tahavi'de, Allah'ın fiilinin kısmen fazilet kısmen de adalet olarak izah edilmesi doktrini ile ilgili olarak bir buluş ve tarz mevcuttur,<sup>52</sup> ve şu halde bu doktrin alınır ve geliştirilir.

“Allah, insanlarla olan muamelesinde fazilet ve adalet gösterir (Justice). O, insanın hak ettiğinin iki katı kadar sevabı tafaddul yoluyla verir, ve günah sebebiyle de kişiyi adaleti icabı cezalandırır. Allah, fazlı ile de affeder.”<sup>53</sup>

“Allah dilediğini fazilet olarak hidayete erdirir ve dilediğini de adalet olarak saptırır. O'nun saptırması hızlanıdır ve “hızlanının” (abandonmen) izahı Allah'ın insana, kendisini razı edecek şeyi yapmak için yardım etmemesi şeklindedir. Bu, Allah katında adalettir ve günahattan dolayı terkedilmiş (hızlan) kimseleri Allah'ın cezalandırması da böyledir.”<sup>54</sup>

Bu doktrinin, “Allah'a şer isnadını” iptal eden büyük bir faydası vardır. O'nun fiillerinden tamamının kesin adalete göre olmadığı itiraf edilir fakat bu adalete göre olmayanlar adaletin gerektirdiği fiillerden daha hayırlıdır. Şu halde Allah'ın efâlindeki (operations) esrarengiz şey belli durumlarda O'nun hayır işlemekteki açık ihmalkârlığıdır. Üstelik, Allah'ın kâfirlere olan muamelesinin adil oluşunu kabul maksadıyla -belki de İslam'a hiç davet edilmemiş olanlar burada başlıca düşünülmüş olanlardır- ezeldki bir mukavelenin teorisi ileri sürülmüştü. Bu, Kur'an'ın bir ayetinden özenle çıkartılmış ve et-Tahavi tarafından zikredilmiş bulunmaktadır.<sup>55</sup>

“Allah, Adem’in zürriyetini zahrinden (Belinden) aldı ve onlara akıl verdi. Bunun üzerine onlara hitap etti ve iman etmelerini ve küfürden uzak durmalarını emretti. Böylece onlar O’nun Rab oluşunu kabul ettiler ve bu da onlar adına bir iman sayıldı. Ve bu din (religion=fıtrat) üzere doğuyorlar. Ve sonradan kâfir olan herkes bu misalkından dönmüş ve sözünü değiştirmiş; iman edip sözünü hak sayan kimse imanını muhafaza etmiş ve ona bağlı kalmıştır.”<sup>56</sup>

Bu doktrinde tatminkâr olmayan birçok şey mevcuttur. Söylenen şeyler, bize cevapsız bırakılan sorular telkin eder. Fakat muhtemelen bu bir akidenin muhtasar oluşu özelliğinden ileri gelen kaçınılmaz bir şeydir. -el-Eş’ârî’nin akaidi onun pozisyonunu tam anlamıyla ifade etmez. Akidenin bazı kısımlarının düzensizliği, bu akidenin tek elden çıkmış mükemmel kompozisyon olmayıp bilakis çeşitli ellerde tebeddülât ve tagayyürata uğramış olmasının bir işareti olarak görülmelidir. Belki de bu durum insan kudretine (istita’a) ait her çeşit şevahidin ihmal edilip geçiştirilmesini açıklığa kavuşturur. Bütün bu denli tenkitlere rağmen, yine de Fıkh-ı Ekber II’nin Hanefi ekolü kelâmcılarına ait olan düşüncenin büyümesi ve gelişmesinin açık bir delilidir ve böyle bir şeyin kayda değer önemi mevcuttur.

### (C) Şerhu’l- Fıkhî’l-Ekber

Muhtemelen Fıkh-ı Ekber II den çok az bir zaman sonraya ait olup el-Maturidi’nin ekolünden gelen bu küçük eserle biz, el-Eş’ârî’nin ekolünün sarîh bir tenkidine vasil oluruz. Genel pozisyon, az önce zikredilmiş bulunan iki akideye oldukça benzerlik arz eder fakat belli konularda onlardan ileri gider. Müellifin bizzat nasılsa kendisinden ve arkadaşlarından Ehl-i sünnet grubu -Ehl-i sünnet ve’l Cemaat- olarak ve Eş’âriye’den ise diğer birçok batıl mezhepler arasından biri imişçesine bahsetmesi gariptir.

Eşariye'nin hatalarından biri, bizzat el-Eş'ârî'de oldukça açık bir şekilde bulunmuş olan kadercilik (determinism) idi. Prensip olarak yaptıkları insan kudreti tarifinden dolayı, onların görüşlerinin “cebre yakın olduğu, gerçekten de görüşlerinde cebrin varlığı” söylenir. Eğer Eş'ariyye'nin kabul ettiği gibi şer işlemeye müsait olan kudret, hayır yapmaya elverişli ve salih değilse o takdirde kişi şer işlemek hususunda mecburdur (determined).<sup>57</sup> Bunun netice-i lâzımesi, Allah'ın insana yerine getiremeyeceği mükellefiyetleri yüklemesidir ki Eş'ariye bunu da aynı şekilde kabul etmiştir ve bu Hanefiyyenin et-Tahavi gibi kaderci bir zatı tarafından bile reddedilmiştir.

İnsan fiilinin değişik tarifi bir veya iki sayfa öncesinde verilmiştir.

İnsanların fiillerinin Allah'ın yaratığı olması takdirinde mükâfat ve ceza problemi ortaya mesele çıkarır ve “el-Maturidi'nin” kendi doktrinini beyan etmeye sevk eder yani “mükâfat ve cezanın mahluk fiilin kullanımına göre olup yaratma prensibine göre olmadığı düşüncesine yönelir.”<sup>58</sup> Bu onun bizzat Ebu Hanife'ye nispet etmiş olduğu “insanın, günah fiilini işlediği kudretin, esas itibariyle itaat fiilini yapmaya da elverişlidir” şeklindeki doktrinle ilgilidir. Bu demektir ki, Allah insanda belli bir şekilde kullanmak üzere insanın emredildiği fakat onun ister itaat ister isyanda kullanabildiği bir kudreti yaratır. (Bu kudret zahiren fizikî yahut sırf fizikî olmaktan ziyade zihnî bir kudrettir.) Bu anlamdaki kudret, fiil ile beraber olup ne fiilden önce ne de sonradır. “Çünkü kudretin her bir cüzü fiilin birer cüzü ile birleştirilmiştir.”<sup>59</sup> Bu ekolün görüşü şöylece özetlenir:

“Yaratma Allah'ın fiilidir ve insanda kudret ihdas etmekten ibarettir, lakin muhdes kudretin istimali insanın mecazî değil, hakikî fiilidir.”<sup>60</sup>

İnsan sorumluluğunun bu türden ispatı teorik olduğu kadar pratiktir de, çünkü “el-Maturidi”, el-Eş'ârî'nin determinizminin hayat için fatalistik bir tutum ve ahlâk

için bir lâkaydilik tevhit etmedeki muhtemel tehlikesine kesinlikle muttallidir. O, İnsanın hakiki değil de mecazî olarak fiil işlediğini söyleyen Mücbireye şöylece cevap verir:

“Sizin itikadınız (doctrine) insanları ümit ve korkudan uzaklaşmaya sevk eder; böyle olunca onlar ne fiillerindeki şerden dolayı korkacaklar ve ne de fiillerinde bulunan hayırdan dolayı ümitleneceklerdir. Bu ise küfürdür, çünkü ümidin yitirilmesi yeistir. Allah buyurmuştur ki: “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyiniz”; başka bir ayette ise: “Allah’ın rahmetinden kâfir kavimden başkası ümit kesmez,” buyurmuştur. Aynı şekilde korkunun yitirilmesi de Allah’a karşı olan ubudiyet ruhunun imhası ve O’nun yüceliğine ihtimam gösterilmemesinin kaynağıdır.”<sup>61</sup>

“el-Maturidi” az sonra, fert için kaçınılmaz ve tayin edilmiş tarzda herhangi bir kaderin olmadığını teyit etmeye devam eder. Elimizde bulunan metinde olduğu gibi her nasılsa düşmüş olan bazı beyan ve rivayetin şerhinde el-Maturidi der ki, bunun manası “Levh-i Mahfuz’da yazılmış olan şekavet, saadet ehlinin amelleri sebebiyle (muhtemelen salih ameller işlemek suretiyle) saadete döndürülür ve orada yazılmış bulunan saadet, şekavet ehlinin amelleri sebebiyle şakavete döndürülür.”<sup>62</sup> Bu görüşün tam zıddı Eş’ariye tarafından muhafaza edilmekte ve bu yüzden görüşlerine uygun düşmesi maksadıyla bir zamanlar gayet aşikâr bir şekilde putperest olan fakat gerçek mümin oldukları ve Cennetlik oldukları çok iyi bilinen Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi kişilerin putlara taptıkları zamanlar bile gerçekten mümin olmaları gerektiğini itiraf etmek zorunda kalmışlardı. el-Maturidi bunu Kur’an’dan: “Küfredenlere de ki: Eğer vazgeçerlerse geçmiş olan şeyleri affolunacaktır”<sup>63</sup> ayetini iktibas ederek onlar zaten mümin iseler affetmenin anlamsız olacağını isbat etmek suretiyle reddeder; eğer kâfirler iman etmeden önce mümin idiyseler o takdirde affetmenin faydası ortaya çıkmayacak, Rahman ismi anlamsız olacaktır.<sup>64</sup>

Eş'ariye (yahut kimi benzer gruplar) açıkça şöyle bir itirazda bulundu: İnsan kaderinin muhafaza edilmesinin mümkün olduğu yolundaki bu tür tasdikte Hanefi ekolü, (bu kaderin) Allah'a göre değişeceğine teveccüh gösteriyordu, çünkü bu hüküm değişikliği, açıkça Allah'ın insan hakkındaki hükmünde bir değişikliği gerektirmiştir. Bu, muhatabın delilini ileri sürerek karşı bir delil getirmektir, (argumentum ad hominem) çünkü Allah'ın adem-i tegayyürü, Hanefilerin, Allah'ın fiili sıfatlarının ezeli olduğu şeklindeki doktrinlerinde ifadesini bulan karakteristik bir akidesi idi. "el-Maturidi'nin" cevabı ise, bu hüküm Allah'a ait olduğunda, karara bağlanan ve yazılan şey insanın bir sıfatı olur. Said yahut şaki olan insandır ve bu yüzden değişiklik ancak insana nispet edilmektedir, Allah'a değil, şekindeki izah ile başlar. Pozisyonunun daha ileri derecedeki müdafasında dörtlü bir insan taksimatı ileri sürer, (1) Saadetleri ta baştan sona kadar takdir olunan yahut hükme bağlananlar. (2) Şekavetleri başlangıçtan sonuna kadar takdir olunanlar. (3) Nihai saadetleri takdir olunanlar (tahminen böyledir çünkü bu zikredilmez, muhtemelen bir metin hatasıdır. (4) Nihai şekavetleri takdir olunanlar. Hz. Ebu Bekir ve Ömer üçüncü sınıfa dahildirler.

er-Ravdatul-Behiyye'de Eş'ariye ile Maturidiye arasındaki farkları münakaşa eden muahhar müellif Ebu Uzbe'nin (1125/1713) bu hususta oldukça hassas mütalâları vardır. Zıt görüşlerin bir izahından sonra (ki bu hemen hemen kesinlikle şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'e dayandırılır) ihtilafın temelde, saadetin tefsirine dayanan sırf lafzî bir ihtilaf olduğu neticesini çıkarır. el-Eş'ârî'ye göre bu Allah tarafından yazılan ve bilinen şeyin tamamen ezeli olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifade ile, bir insanın nihai kaderi demektir; ve bu kesinlikle değişmez. Öte yandan Ebu Hanife (gerçekte onun ekolü) saadet ve şekavet ile insanın içinde bulunduğu arazi olan fiili durumunu kast eder; ve şüphesiz bu insanın ölümünden önce değişebilir.<sup>65</sup>

Maamafih, bir uzlaşma meydana getirmek için Ebu Uzbe'nin iyi niyetli girişimine rağmen, iki pozisyon arasında derin bir ayrılığın var olduğu görülecektir. Bu ayrılık şu soruyu sormak suretiyle muhtemelen daha iyi anlaşılır: “İnsanın muayyen bir anda yaptığı şey önemli midir?” el-Maturidi tereddüt etmeden “Evet” diye cevap vermiştir. el-Eş'ârî ise muhtemelen doğrudan doğruya “Hayır” diye cevap vermemektedir. O çoğu durumlarda bu sorudan tamamen uzak durmuş fakat aynı zamanda “Allah'ın dileğinden başka hiçbir şey yapamazsın” sözünü tekrarlamak suretiyle insanları, gayretlerinin önemli olduğunu düşünmekten menetmiştir.

Diğer taraftan “el-Maturidi” kendi pozisyonunu Mücbire ve Eş'ariyeden ne derece kesin bir şekilde ayrı tutmuşsa, Mutezile ve Kaderiyeden de o derece ayırmıştır. Az önce zikredilmiş bulunan özel sualde onun, bir kimsenin yapmış olduğu şeylerin tümünün Allah'a malum olduğunu ve ezelde yazılmış olduğunu kabul ettiği de hatırlanmalıdır; belki de o Fıkh-ı Ekber II müellifinin kabul ettiği gibi bu bilgi ve yazının hükmî olmayıp sadece vasfî olduğunu kabul etmiştir.

Onun kader doktrinine olan muhalefeti, Fıkh-ı Ekber I'in üçüncü maddesinin müzakeresinde “Sana isabet edecek olan şey seni bırakacak değildir” şeklinde tekrar görülür. O der ki bu “bizimle kaderiye ve Mutezile arasındaki” bir meseledir; onlar insanın fiili günah olduğunda, bunu Allah'ın dileyeceğini inkâr ederler, çünkü bunlar günahın günahkârdan, küfrün de kâfirden neşet edeceğini kabul etmişler ve eğer Allah günahı ve küfrü murat etmiş ve sonra da bunlardan dolayı insanları cezalandırmış olsaydı, adaletsizce iş yapmış olurdu, şeklinde daha ileri bir kanaati muhafaza etmişlerdir. O, böyle bir görüşün saçma olduğunu düşünür, çünkü Allah'ın iradesi yücedir ve O'nun ihtiyarı da nafizdir; lakin günahkarın günahı Allah'ın mücade ettiği yahut cevaz verdiği şeyde, Allah'ın iradesiyle meydana gelmez. O bunu kesinlikle

nehyeler ve bu O'nun rızasına aykırıdır.<sup>66</sup>

İtiraf edilmelidir ki, “el-Matürîdî”nin görüşlerinin bu kısmı, eğer bunları doğru olarak tefsir etmiş isek, pek tatminkâr değildir. Şüphesiz tamamen tatminkâr hiçbir çözüm verilmemiş bir konuda çözümle ilgili pek fazla bir şey yapılamaz. Şu ana kadar bütün kitabın en zayıf kısımlarından biri, bu pasajın neticesidir. O, şerrin özellikle (yahut mücerred olarak) Allah’a isnat olunamayacağını göstermek için yola çıkar ve (kullanılan) delil ise, ne “iza-fet-i tahkik” ve ne de “izafet-i tekrim” olarak şerrin Allah’a izafe edilemeyeceği hususudur; bir kimse şerri, Allah’a ancak “genelde” izafe edebilir, yani “her şey Allah’tandır” şeklinde söz söylerken, daha büyük bir bütünün parçaları olarak (şerri Allah’a) izafe edebilir; başka herhangi bir şey söylemek edebe mugayirdir. Zira Allah her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte “Ey domuzların hali ki” demenin edep dışı olması gibi.<sup>67</sup>

Kadir olan Allah’ın adaletini (öncelikle Mutezilenin hücumlarına karşı) muhafaza etmek zorunda kalanlar için Allah’ın iradesi ile rızası arasındaki fark, son derece önemi haiz (hayatî) bir farktır ve “el-Maturîdî” daha sonra buna tekrar döner.<sup>68</sup> Allah’ın iradesi ile emri arasındaki münasebete ait münakaşa ile ilgili olarak Allah’ın iradesinin Allah tarafından (emrine mutabık olması için) tasvip edilip edilmediğini sorarak hasmına bir öneride bulunur. O, Allah’ın iradesinin emrine her zaman mutabık olduğunu kabul eder, fakat bunun yanında günahın ve küfrün Allah’ın emrine mutabık olmadığını muhafaza eder. Bu faraziye karşısında bırakılan muhasım “Siz, günahın ve küfrün her ikisinin de Allah’ın iradesi ile olduğunu ve Allah’ın iradesinin Allah tarafından daima tasvip edildiğini kabullenmiyor musunuz?” diye sorunca şu cevabı verir: “Allah’ın iradesi, kazası ve diğer (sıfatları) hepsi O’nun tarafından tasvip edilirler, fakat insandan, Allah’ın iradesi ile meydana gelen fiil, itaat durumunda olunca (Allah’ın emrine) mutabık olabilir, günah durumunda ise mutabık

olmayabilir.”

Bu meselenin neticesi “el-Maturidi”nin münakaşanın her iki yönünü de (Allah’ın kudreti ve adaleti yönlerini) görerek bu ikisine de sadık kaldığı fakat bu ikisini gerçekten telif etmeye muktedir olamadığı şeklinde görülmelidir. Ebu Uzbe ve modern alimlerin, hakkında söylemek zorunda kaldıkları şeyi yapılacak bir araştırmanın göstereceği gibi mevzu, incelik isteyen bir konudur. Ebu Uzbe tarafından<sup>69</sup> ortaya konan husus şudur: el-Eş’ârî, irade (will) ve rızanın (approval) iki ayrı şey olduklarını belirtirken, Ebu Hanife’nin ekolü bunları müttehid iki şey olarak saymaktadır. Fakat söylenen şeylerin birçoğu, onların tetkik edilmekte olan yazılarının hususi kısmına dayanır. el-Eş’ârî, İbane ve Kitabu’l-Lum’a da Allah’ın dilemediği şeye razı olamayacağı prensibinden hareketle münakaşa etmiş olmalı;<sup>70</sup> fakat Makalat’taki kavlinde, şerri murat etse bile Allah’ın ona rıza göstermeyeceğini söyler.<sup>71</sup>

Tevhid üzerine verilen önem, “el-Maturidi”nin Adliye (muhtemelen Mutezileye yakın olarak rivayet olunanlardır) tarafından Allah’ın iradesi hususunda istidlal edilen ayırım hakkındaki söylemek zournda kaldığı şeylere mutabıktır. Bir yanda Allah’ın semavat ve arzı yaratmış olduğu iradesi vardır,<sup>72</sup> diğer tarafta ise Allah’ın insanlara (işleyecekleri) fiilleri emanet ettiği ve insaları kendileriyle başbaşa bıraktığı “tevkil edilmiş” bir irade (tefviz meşiet) vardır. “el-Maturidi” Allah’ın iradesinde bu şekilde bir ayırım yapmayı çirkin bir zan addeder. Onun kendi görüşü, insan için ancak sırf minimum sorumluluğun devam ettiğini görme isteğidir; kader doktrininin, insana nisbet ettiği kudret, bu minimumun çok üstündedir ve insanı düşünülemeyecek derecede Allah ile aynı seviyeye yerleştirir.

“el-Maturidi”nin Ebu Hanife’nin ekolünün kaderiye ve mücbire arasında orta bir yol tuttuğu ve kader yahut cebir tarafından müteessir olmadığı şeklindeki iddiasının böylece önemli haklılığı bulunmaktadır.<sup>73</sup> Bu katiyyen, el-Maturidi’nin bir yeniliği olmayıp bilakis bu yeni görüş

temellerini, ekolün doktrinlerinden elde eder. et-Tahavi, tafsilata girmemekle birlikte İslam'ın kader ve cebr arasında olduğunu beyan eder<sup>74</sup> ve cebere fiili, Fıkh-ı Ekber II'de "zorlama" (compel) için kullanılır.<sup>75</sup> Rafızanın da, Makalat'ta zikredilmiş olan, hem cebri ve hem de tefvi-zi reddeden bilinmeyen bir grubu mevcuttu; terimlerin benzerliği, Ebu Hanife'nin ekolüyle olan ilgi cihetinden kuvvetli bir delildir, fakat bunun ne olduğuna dair herhangi bir ipucu elde etmiş değilim. Nitekim, bu asıllar geçmişte mevcut iken el-Maturidi'ninki orta pozisyon kavramının ilk açık ifadesidir. Bu iddianın, daha sonraları Eş'ariye tarafından ifrat-tefrit arası orta yol olarak kabul edilmesi karşısında, el-Maturidi'nin onları aşırı uçlardan birini kabul etmelerinden dolayı doğrudan doğruya ithama yönelmiş olması kayda değer bir şeydir.<sup>76</sup>

Aynı zamanda işaret edilmelidir ki, şerh'ü-l-Fikhi'l Ekber'de, iktisab yahut kesbin teknik kullanımının hiç bir örneği mevcut değildir. Bu terimin (herhangi bir önem verilmeksizin bile olsa) zikredilmiş bulunduğu diğer iki Hanefî ekolü akidelerinde geçmiş olması gerçeği karşısında, el-Maturidi'nin, kesbi tamamen reddetmiş olmasına delil getirilemez; fakat bu onun "muhtes kudretlerin kullanımı" prensibine tamamen açık bir şekilde uymaz.

Muhafaza edilebilecek olan kanaat, doğru olarak söylenebilecek olan şey şudur: Kesb doktrininin orta yol olarak tanıtılması daha sonraki bir düşünür tarafından yapılmış olmalı ki muhtemelen bu düşünür el-Bakilâni'dir.<sup>77</sup>

Maamafih, uzun vadede, fikirlerin ve özellikle farklılıkların önemli olması kadar terminoloji önemli değildir.

Bu çalışmanın ihtiva ettiği meseleler hakıknda Hane-fiyenin İslâm düşüncesine olan en büyük yardımı, sorumlu insan fiili ile cebir yahut ilahî cebir arasındaki fark üzerine verdikleri devamlı ısrarları olmuştur. Bu hususta onlar daha erken dönemde Ehlü'l-İsbat arasında başlatılmış olan bir çalışmayı sürdürüyorlardı ve çalışmalarının

nihaî semeresi, hakim olduktan sonra Eş'ariye tarafından bu farkın anlaşılması ve kabul edilmesi şeklinde olmuştu. Yine de zahiren el-Maturidî ekolüne ait görüşlerden ayrılmayan bir zaafiyet unsuru mevcuttur. Onların pozisyonu, esas itibariyle orta yol olan bir denge pozisyonudur, ve tabiatında bulunan eksikliklerden zarar görür. Onların, insan sorumluluğu ve fatalizme muhalefetleri üzerindeki ısrarlarının her ikisi de Allah'ın adaletine ait gerçek İslamî kavramla ilgilidir. Fakat Onun adaleti ile hakimiyetinin dengelenmesinde dinî iştiyakın bir nevi kaybı söz konusudur. Bu en azından bir kimsenin el-Eşari'nin İbane'sinden sonra Şerhu'l-Fıkhi'l- Ekber'i okuması neticesinde ortaya çıkan bir intibaidir. Ve netcie şudur ki, el-Eş'ârî'nin Allah'ın yüceliği ve hakimiyetine ait harareti beyan ve iddiasına muhalif müfrit bir söz olarak Allah'ın adaleti ile ilgili olmak kaydıyla (Ş.F. Ekber'de) hiç bir ateşli iddia yer almaz.

İşte bu nokta, bu çalışmanın varacağı uygun bir noktadır. Şüphesiz bu iki büyük ekolün muaraza ve ihtilafı sebebiyle daha ileri derecede münakaşalar silsilesi açılıyor. Fakat bu önemli fark var olmaya devam eder. Eski münakaşalar, esas itibariyle İslam cemaatinin dışında kalmış olarak addedilen veya böyle görülen mezhep salikleri ile ilgili idi. Maamafih, bu andan itibaren deliller geniş çapta itibar olunan müslümanlara karşı ve fakat önemli sayıda kabul görmüş dogmalar çerçevesi içinde kalır.

#### Not. A İBANE ŞERHİ S. 66

Sayfa 66'dan itibaren başlayan 1- 4. paragraflar yaklaşık olarak şu şekilde devam eder:

“Onlara denebilecek olan başka bir mesele şudur: Allah, “Eğer Biz dilesiydik her nefse hidayetini verirdik fakat. “Cehennemî tamamen cinlerle ve insanlarla dolduracağım” diye Benden söz hak olmuştur.” (Kuran 32/ 13) buyurur. Şu halde bu söz hak olunca, O'nun her nefse hi-

dayet vermeyi dilememiş olduğu ortaya çıkmış olur. (Çünkü O'nun her nefse hidayetini vermeyişi, kafirlerin cezalandırılması hakkındaki sözün hak oluşuna dayandırılır) Allah onların hidayetini dilemeyeceğinden dolayı onların dalalete düşmelerini, mutlaka murat etmiştir.

Bu ayetin manası, “Biz dileyseydik, onlara hidayeti zorla verirdik ve bunu kabul etmeleri için de onları icbar ederdik” şeklindedir, derlerse verilecek cevap şudur: Öyleyse onlara hidayeti zorla verseydi ve bu hidayeti kabul etmeleri için de onları icbar etseydi gerçekten hidayete ermiş olurlar mıydı? Eğer “Evet” diye cevap verirlerse, şöyle cevap verilir: O takdirde Allah onların hidayetlerinin yaratıcısı olunca onlar, gerçekten hidayete erdirilmiş demektir. Eğer O, kafirlerin küfrünün haliki idiye kâfir olmak durumunda kalmış olmalarını niçin inkâr edersiniz?

Bu onların delilini çürütür, çünkü onlar, kâfirin kendi küfrünün yegane yaratıcısı olduğunu kabul etmişlerdir.

Yine onlara şöyle denebilir: Eğer Allah, hidayeti onlara verecek olsaydı ve bunu onlar için murat edecek olsaydı, insanlara bu hidayet ne türden bir ihsan olurdu? Eğer, icbar yoluyla ihsan olurdu, derlerse, cevap şudur: Allah onları hidayete ermiş olmaya zorlayınca, onlar icbar altında yapmış oldukları şeyden dolayı (gelecek hayata nazaran) ihsan edilmiş olurlar mıydı? “Evet” diyenlere karşı verilecek cevap şudur; Öyleyse, mademki (Allah'ın Cehennemi dolduracağı sözü hak olmasaydı) Allah dileyseydi onlara hidayet vereceğini ve mademki (Firavun'un, boğulurken zor altında söylediği sözünün kendisine fayda vermediği gibi) icbar etseydi onlara ne ihsanda bulunmuş ve ne de onlardan azabı defetmiş olacağını bildirmektedir, o halde sizin görüşünüzün anlamsız olduğu ortaya çıkar; çünkü Allah'ın sözü hak olmasaydı (yani Cehennemin doldurulması) hakkındaki sözü, her nefse hidayeti verilmiş olacaktı, ve yine sizin tefsir etmenize göre hidayet verilmesi azabı defetmeyecekti.

Bu pasaj, el-Eş'arı'nın Allah'ın, bir insanın sefehini, isyanını ve küfrünü murat edeceğini göstermekte olduğu birçok yerlerin akebinde vaki olur. Münakaşanın aslı, ayetin "innema".." lemma" ile ifade edilen iki kısmı arasındaki ilgidir ki ben bu lafızları "dependent" sözü (esas cümleye zemin hazırlayan şart cümlesi) ile tercüme ettim. (Bununla birlikte şart "condition" yahut sebep "reason" ile tercüme edilse daha iyi olurdu); bu tamamen, Allah'ın Cehennemi dolduracağı sözünün hak olması sebebiyledir. Yani o herkesi hidayete erdirmeyip bilakis bazılarını gerçekten saptırmıştır.

İkinci ve üçüncü paragrafta kendileriyle münakaşa ettiği muhalifleri, muhtemelen her bir nefsin hüküm ve nasihat yoluyla hidayete erdirildiklerini kabul etmiş olup ve daha sonra her nefse "icbarî hidayet" olarak verilmemiş olan hidayeti tefsir etmek suretiyle bu ayet tarafından sebebiyet verilen güçlüğü ber taraf etmek için gayret sarf etmişlerdir. Böyle yapmakla onlar kurtuluş için kendi nasihatçı hidayet kavramlarını gerçekte terketmiş ve el-Eş'arı'nın müessir hidayet kavramını kabul etmişlerdir. el-Eş'arî, onların görüşündeki bu tezatı istismar etme yolunu tutar. İkinci paragrafın maksadı şudur: Eğer insan Allah'ın hükmü (operation) ile Cennete gidebilirse, aynı şekilde bu kimsenin neden dolayı Cehenneme gitmemesi-ne dair hiç bir sebep olmamalıdır.

Üçüncü paragraf daha maharetli (başarılı)dir. Muhasımlar, icbarî hidayetin ihsan kabilinden olduğunu itiraf ederler. (Bunu kabul etmemiş olsalardı ayetin tam tefsiri gayr-i tatminkar duruma gelirdi). Muhtemelen bunlar, icbarî nasihatçı hidayete ait birtakım karma fikre sahiptirler. Fakat bunlar, (ilk olarak Burgus tarafından ortaya konan) bir kimsenin cebir altında yaptığı şeyin nafiz ve müessir olmadığını (ister kurtuluş için ister mahkumiyet için olsun) kabul etmişlerdir. Böylece el-Eş'arı'nın delili, şu şekilde toparlanabilir: Ayet, hidayete giden yolu göstermenin müessir olduğuna delâlet eder fakat icbarî hidayet

nafiz ve müessir değildir. Bu yüzden sizin tefsiriniz bir anlam ifade etmez.

Bu esasen, muhatabın hislerini okşayan bir delildir. Fakat el-Eş'ari'nin, ihtiyarî fiil ile cebir altında yapılan fiil arasındaki farkı açıkça kabul etmesi ilgi çekicidir.

**DİPNOTLAR (el-Eş'ari ve Tenkitleri: 178-212)**  
 (Kısaltmalar için Bibliyografyaya bakınız)

**Bölüm Vi**

1. Muslim Creed 91.
2. Krş. XVI, 35 ve özellikle 249. sayfa. Bu sayfalarda o, müslümanların "Vahyin Akıldan daha üstün olduğunun İslamın temeli olduğunu açıkça itirafetmeleri gereğine hemen hemen tamamen zihinsel seviye derinliği olarak bakar. Steiner'in "Mutezililer" adlı kitabı daha erkendir-186.5- ama müellif von Kremer'i ilmen anlamış değil, dinle iştigali az ve İslamı ve Müslümanları kötölemeye meyyaldir.
3. Bkz. Spitta, Iur Geschiehte Abu'l-Hasan al-Ashari's; von Mehren, Expost de la Re'forme del'Islamism; Klein, Introduction to the translation of the İbana, 5.25-38.
4. Krş, Klein tarafından tercüme edilen nusha, i, e. s. 27; en güzeli ibn Hallikan'dan(no. 618) alınan rivayettir, ki Spitta bununla birlikte diğer birçok rivayetleri verir. (1.c. s.42)
5. Krş. bölüm IV, yukarda geçen 4. ve 5. kısım.
6. Mak. 249 ve bölüm IV.Ş. b yukarıda.
7. S. 60, tre. 100. 7a 3 nottaki kaynaklar haricinde krş. McDougal, Religious At Atitude, 88-91.
8. Muslim Creed, 91.
9. a.e. s. 88
10. Kur'an 6.103; ibane tre. 60
11. a.e.61tre.'109. .
12. Mak 267 I, 2. Ebu'I-Huzeyl; 277, I, 1. en-Nazzam bunlar hala hukuk ve teolojinin hudutlarındadırlar (otorite sayılırlar).
13. 89. tre. 30.
14. 69. tre 109.
15. Krş; 8 tre 50 ;aynı zamanda Makalat'ın ilgili pasaj i 290 i. ii.
16. Kş. bölüm V. kısım,4. yukarda.
17. 47-54; tre. 88-94. .
18. Mak. 291 Bu kaviller, Mak. 290-7 ve İbane, 7-13 trc. 55'de-bulunmaktadır. Maddelerin numaralanmasını Dr. Klein'in

- ibane'nin tercümesine giriş de s. 31-35, ki münasip tercümesinden aldım. Bu, Ritter neşri Makalat'daki fıkrayı takip eder. Bu iki akide arasındaki fark o kadar ufaktır ki el-Eş'ar'ı her ikisinin de müellifi olarak düşünmede hiçbir güçlük yoktur. Muhtemelen Makalat'taki görüşler muahhar olanlardır. Görüş yönünden herhangi bir fark varsa, Makalat daha çok deterministiktir, sadece Makalat, insanların fiillerinin daha önceden (ezelden yazılmış olduğunu zikreder (Md. XXIX) ve İbanen'in müşrik çocuklarının kaderinin kendi fiillerine dayandıran maddesini zikretmeden geçer ve bunun yerine çocukların kaderini tamamen Allah'a bırakan kimsenin görüşünü zikreder (XXVIII); VI.'da ufak bir fark mevcuttur. Diğer taraftan Makalat XIV. maddeyi ilave eder, Allah'ın iradesi ve rızası arasındaki ayırım farkları, muhtemelen manidar olamayacağı kadar ufak tefektir. Maamafih, Makalatın madde XVI da icma'nın zikrini ihmal etmesi ve Kur'an'ın, Sünneti neshetmeyeceğini beyan eden bir maddeyi ilave etmesi (XXVII) önem arzeder ki, bu el-Eş'arî üzerinde hadisın daha çok nüfuza sahip olduğu anlamını verir.
19. Mak X; İbane, Makalat'ın VI maddesine mutabık düşen maddesinde.
  20. Mak XXIX; İbane'de not.
  21. Mak. md. VI.
  22. Mak. 552.
  23. Mak. 542; ibane, 63 trc. 103.
  24. ibane 61 trc. 101.
  25. A.e, 65 trc. 104
  26. A.e, 78 trc. 118.
  27. Kur'an, 5. 31; 12.33; krş. İbane, 64 trc. 104.
  28. Krş\_ K.el-Lum'a trc. Hell s. 57.
  29. Woodbrooks Studies'de cilt II. Mingana tarafından tercüme edilmiştir. Bahse konu olan esas pasaj 43-46. sayfalarda.
  30. Spitta el-Eş'arî 64, 74.
  31. Makalattaki görüşün XXIV, XXV a maddeleri ve İbane'deki benzer pozisyon deliller İbane'de 76-8 trc. 115-8 "desteklenen deliller 76. sayfanın metnine dair tashih için bkz. Prof. Thomson'un The Muslim World XXXII s. 259'daki tenkidi.
  32. ibane, 77 trc. 117. 33. ibane 84, trc. 124. 34. ibane 87, trc. 127.

35. ibane 85, trc. 125.
36. Mak. 296 md. XXIX.
37. lur Geschichte el-Eṣṣa'ri's (1876) s. VI,
38. A.e, s.7, "eine regeneration der von unorganischen auslan-  
dischen elementendurchsetzten religion".
39. A.e, s.8.
40. Krş. bölüm I, kısım 29, s. 6-10.
41. Beyan s. 3.
42. A.y.
43. 5.6
- 44 a. ibane 71 trc. III.
45. Wenşinck tarafından tercüme edilmiş, Muslim Creed 188-  
97; Ben onun numaralamasına göre dipnot vermekteyim.
46. Md. 5.
- 47; Md. 21, krş. et-Tahavi, Beyan 9.
48. Md. 6.
49. Md. 22
50. Md. 6.
51. Md. 6.
52. Beyan, s. 3.1.9.
53. Md. 19.
54. Md. 22
55. Kur'an 7,171; Beyan, s. 5 1.10 krş Muslim Creed 215.
56. b Md. 6.
57. Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber 12
58. A.y,10.
59. A.y.
60. a.y.dipnot ii.
61. A.e, ii; Kur'an 39, 54; 12b87
62. A.e.12.
63. Kur'an8, 39.
64. s. 12.
65. Ravza s. 10.
66. Şerhu'I-Fıkhi'I-Ekber 4.
67. A.e. 5
68. A.e.24

69. Ravza 17-9

70. ibane 62, trc. 102 (kelime kerehe'dir.) k. el-Lum'a trc. Hell, i 56.

71. Mak (md. XIV).

72. Buna meşietu'l-haber denir (s.10) fakat ben bunu tercüme yahut izah edemedim ve başka bir yerdeki tefviz ve cebir tezadı karşısında ve başka bir yerdeki tefviz ve cebir tezadı karşısında meşietu'l-Cebr tahmin ve zannına mecbur kaldım.

73. ii dipnot - 12

74. Beyan, s. 13. 1.7; daha aşağıda Cebriyeden de bahseder.

75. Md. 6 (s. 20)

76. Bu iddia el-Bağdadî'de bulunr. Fark. 328 (krş. s. 96 yukarıda) daha sonraki bir müellif (Spitta tarafından 105-110 me-  
tinle birlikte 140-3 iktibas edilmiştir) bu iddiayı el-Eş'arî'nin  
teolojisindeki on iki ayrı hususa teşmil eder.

77. Krş. eş-Şehristani, K. Nihayetu'l-İkdam 73.

## VIII – SONUÇ:

Şimdi geriye, evvelce geçen incelemelerin önemli neticelerinden bir kısmının hülasa edilmesi ve bunlara dikkat çekilmesi kalmaktadır.

(1) Mütala edilen en erken örneklerin hepsinde kader doktrini, Allah'ın adaleti kavramı ile birleştirilmiştir. Gerçeği bulmaya dair sırf akademik bir arayış meselesi katiyen mevcut değildi, çünkü bu doktrini kabul edenlerin çoğu mutaassıp ve sofî görünümünde idiler. Kader doktrini Emevî zulmüne karşı çıkan birçok kimselerce kabul edilmiş olmasına rağmen siyasî hürriyet hususunda gerçek bir alaka da mevcut değildi. Bu doktrin, adalet fikri yoluyla siyasileri ilgilendirmiş oluyordu. Çünkü hücum edilen Emevî rejiminin saltanat karakteri değil, bir rejimin adaletsizliği idi. Genel düşünce sahası, insanın, fiil yapmak için kendine ait herhangi bir kudretinin olmadığı ve fiilinden dolayı sorumlu tutulmadığı yerlerde, Allah yahut insan tarafından cezalandırılmasının adaletsizlik olacağı şeklinde idi. İstisnâî olarak el-Hasan el-Basrî'nin saiki insanlara, hayatın güzelliklerini elde etme kudretlerinin bulunduğunu göstermeye yönelik muhtemelen ahlâkî ve dinî saik idi. Maamafih, her halükarda Kur'anî öğretiyeye ait hususî bir yönün mantikî ve tabiî bir gelişimi mevcuttur. Yani Allah'ın adaleti ve doğruluğu olsa bu gelişmenin bir saiki olan mevzu dışı fikirler, bunun güç bela kaynağı olabilirdi ve bu münasebetle müessir fikrin sadece insan hürriyetinden gelen bir fikir olmadığını bilakis hür ve sorumlu olmayan bir kimsenin cezalandırılması adaletsizliğinden neş'et eden fikir olduğunu belirtmek pek yerinde olur.

(2) Daha sonraki bir devirde kader doktrini, Mutezile arasında bir çeşit hümanistik görünüm ile eş duruma geldi. Bu, insanın kendi kendine yeterliliği hususunda, yani hayatını kontrol etmede ve kendisi için Cenneti kazanma gücünde olması hususunda, iman olarak kendini bizzat isbat etmiş ve beşer aklının tam salahiyeti konusundaki inanç ile birleştirilmişti. Kur'an, hadisata olduğu gibi kendini teslim eden fatalizm davranışına karşı çıkmış ve bunlara olduğundan fazla kıymet veren her tür gayreti hakir görmüştür. Fakat Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesi ve ahvalin tağıyiri için insan kudretine aşırı derecede önem verilmesi başka şekillerde Kur'an tekzibine; özellikle Kur'an'ın, insanın Allah'a ve ilahî inisiyatife bağlı olması yolundaki ısrarın tekzibine sürüklemiştir. İnsan, bu şekilde şer fiillerin kaynağı ve muhdisi durumuna getirilince "şer problemi" basitleştirilmiş olur. Fakat şerrin hiçbir şekilde Allah'a isnat edilemeyeceğini gösterme uğruna Mutezilenin yaptığı bütün gayretler sadece, Allah'ın adaleti ile ilgili icraatların birer hususiyetini izah etmek için insanın adalet kavramlarının yetirsizliğini ortaya koymaya hizmet etmiştir. Aşırı hünamizmden uzak bir hareket daha sonra 3. asır sonundaki Mutezile içinde keşfedilmiş olmalı. el-Eş'arî'nin ihtidası ve özellikle el-Cübbai, yeni bir hareket olmaktan ziyade bu seyrin (eriştiği) en yüksek noktadır.

(3) Kader doktrininin muhalifleri arasında Allah'ın adil oluşunu ispat için Kadereyenin (gösterdiği) gayret kadar gerçekten tam anlamıyla Kur'anî örnekler bulunmuştur. İtiraf edilmelidir ki, deterministik görüşler, geniş çapta mahza muhafazakarlıktan ve Hadislere girmiş olduğu görülen İslam öncesi materyalden neşet etmiştir ve hatta zahit, müstekim müslümanlar çoğukere Kur'anî kavramlar ile gayr-i Kur'anî kavramlar arasında herhangi bir tezat hissetmiş görünmezler. Fakat diğer taraftan, mesela Cehmiye, bidayetinde Allah'ın birliğini ispat hususuna ilgi duymakta idi.

Şüphesiz bunlar Allah'ın adaletini inkâr etmemişlerdir. Bunun üzerinden sadece şöyle bir geçmiş fakat diğer safhalara önem vermişlerdir. Yine el-Eş'arî'nin durumunda bizzat kendi için yapmayıp şahsında icra olunan ihtida hissiyatı onu, Allah'a insan hayatının düzenleyicisi olarak bakmaya ve Mutezile tarafından İslam'ın inkâr yahut ihmal edilmiş hususlarına bir din olarak önem vermeye sevketmiştir. Bu hususlar şunlardı: Allah'ın bütün hadisatı tam kontrolü, insanların bütün işlerinde, O'nun yardımına muhtaç olmaları, böylece insanların Allah'a bağlılığı ve Adetullah'ın anlaşılmalığı... Son hususta beşer aklının sınırlı oluşuna ve insanın Allah'ın neyi yapıp neyi yapamayacağını tayin etmek için muktedir olamayışına dair bir itiraf mevcuttur. Akıl, daha çok Allah'ın gerçekte yaratmış olduğu şeyi incelemelidir. Böylece el-Eş'arî'nin kader doktrinine karşı çıkışı esas itibariyle dinîdir ve Mutezile'nin hümanizmine reaksiyon olmada ise teistiktir (vahiyden sarf-ı nazarla Allah'a olan itikat).

(4) Öyleyse, her iki taraf lehinde de bir hakikat mevcuttur, fakat ikisi de iddialarının ilk olduğunda mübalağa etmektedirler. Münakaşa esnasında her iki taraf da diğerinin görüşlerindeki hakikati itiraf etmişler ve giderek, muayyen meseleler vuzuha kavuşmuştur.

(a) İhtiyarî fiillerle cebir altında yapılan fiiller arasındaki fark, kader muhalifleri tarafından bile kabul edilmek zorunda kalınmıştır. İkinci asrın ilk yıllarındaki Monizm mensubu (her şeyin “bir tek kaynaktan” yaratıldığına inanan doktrin, vahdaniyetçi) Cehmiye, bu ayrımı inkara yeltenmişti, fakat bu, döndörcü asırda yaşayan el-Bakillani'nin zamanına doğru Ehl-i sünnetin hareket noktası durumuna gelmiştir. İslam'ın Batı'daki yaygın olan tasavvuruna rağmen, ki bu tasavvur ve anlayışın popüler İslam görüşlerince desteklenmiş olduğu görünür, İslam'ın büyük Ehl-i sünnet kelimcileri, asla katıksız determinizm mensubu değillerdi. Aksine bunlar, her iki taraf arasında dengiyi sağlamaya gayret gösteriyorlardı. Hatta hümanis-

tik Batı'ya karşı teraziye determinizm lehine ağır bastırmış görünüyordılar bile.

(b) Kesb yahut iktisab terimi, genellikle insanın ihtiyarî fiillerine olan mukarenetini anlatmak için kullanılır olmuştur. Bu, hususi bir teknik anlamda kullanılmış olan genel bir ibaredir ve bunu “kazanmak”, “mal etmek” yahut “bir kimsenin bir şeyi kendine ait kılması” şeklinde karşılık verilebilir. İnsanın ister dünyevî mahkemeler önünde isterse kıyamet gününde fiillerinden sorumlu olması hakkında herhangi bir mesele yoktur. Maamafih bunların insanın Allah'a tam bağlılığına uygun olması lazım geleni hariç, metafizik durumları açık bir şekilde belirlenmemiştir. Kesb kelimesi teknik anlamda muhtemelen ilk olarak Dırar tarafından kullanılmıştı. Bu kelime gerçekte herhangi bir şey izah etmemekle birlikte bir yer tutmuştur. Zira bu, faydalı ve düşünceye yenilik veren kelime idi ve ihtiyar ile cebir arasındaki farkı korumaktadır. İnsan düşüncesi, fizikî kudretlerin terimlerinde (mecazî olarak) bulunduğu müddetçe bu güçlüğü halli katiyyen mümkün değildir. el-Eş'arî'nin, beşerî iradelerin mukarenetine dayanarak (elde ettiği) kıyasları oldukça ümit verici fakat çok az iltifat görmüştü.

(c) Allah'ın ve insanın, beşerî fiillere olan (taallükleri) mukarenetleri böylece ayrı idi. Allah yaratmış ve insan “kazanmıştır”. Maamafih (hâlik ve kâsib) isimlerinin verilmesi, bu ayrılığın yahut ilginin herhangi bir kesin beyanının var olduğuna delalet etmemektedir. Bu iki gerçekten her ikisi de tabiatıyla telif edilmeksizin derhal kabul edilmiş olmalıydı. Fakat el-Eş'arî, Allah, bir insanın fiilini yarattığında beşerî fâilin durumunda olduğu gibi, bu fiilin fâili olması itibarıyla Allah'a isnat olunmasının zaruri olmadığını idrak etmişti.

(d) Munaşakalar döneminde, insanın fiil yapacak kudreti fevkalade analiz ediliyordu fakat fiillerin haricî ve zihnî safhaları arasındaki farkın idrak edilmesine doğru bir ilerlemenin olmasına rağmen el-Eş'arî'nin zamanında

açık ve umumiyetle kabul edilmiş neticeler yoktu. Aynı zamanda insan fiilinin atomistik tarifine yönelik bir hareket mevcuttu. Fakat bu, şüpheli analizlerden daha çok, umumi mülhaza ve tedkikattan dolayı idi.

(5) el-Eş'arî hakkında bazı tuhaf yanlış düşüncelerin olduğu görülür. O'ndan çoğu kez kesb doktrininin mucidi olarak bahsedilir ve onun pozisyonu bu ve diğer hususlarda orta yol (via media) olarak beyan edilir. Fakat gerçekte ise onun yazılarında bu görüşlerin hiçbir delili yoktur. Daha çok bu tür iddiaların aksi delilleri mevcuttur.

Kesbin teknik kavramı, el-Eş'arî'den önceki yüzyılda daha çok kullanılmaktaydı. Bizzat kendisinin bu terimi çok az kullandığı görülür ve bu mesele hakkındaki orta yolun (ki bu kesbin kader ve cebir yahut katıksız determinizm arasında bir orta yol olduğu iddiasından ibarettir) Ebu Hanife'nin muakkiplerince kendilerine ait olduğu iddia edilmiştir. el-Eş'arî'nin ölümünden sonraki bir zamana kadar talebeleri tarafından yapılmış bu tür bir iddia mevcut değildi.

Netice olarak bunlar, müzakereler esnasında münakaşa edilmiş olan esas ahval ve konumlardır. Fakat düşünmeyi gerektiren daha ileri bir mesele vardır.

İlk müslüman kelamcılarının emekle meydana getirdikleri eserlerin esasını teşkil eden şey, ittifak ve insicamın, bütün çatısının üzerine dayanmış olduğu son derece sabit bir karar gibi hemen hemen temel bir düşüncedir. Bu temel düşünce, insanın hadisat ve ahval karşısında güçsüzlüğü, hayatının kendisinden başka bir şey tarafından onun hakkında takdir olunması ve her ne olursa olsun, bir başkasına bağımlı olması düşüncesidir. Zorunlu (primary) yahut icbarî bilgi ile arazi (secondary) yahut mükteseb bilginin arasını ayırırken Gaylan'ın, hiç kimsenin elde etmekten kaçınamayacağı zorunlu bilginin, alemin ve beşer hayatının içinde bulunduğu bu bilgilerin, muhdes olduğunu ve insanların kendi mahsulü olmayıp başka birilerinin mah-

sulü olduğunu beyan etmesi rastgele değildir.<sup>1</sup> Alemin “hadis” oluşuna dair aynı düşüncenin daha sonraki müslümanların, Allah’ın varlığını ispat için ileri sürdükleri bürhanların kaziyesi olması da tesadüfî değildir. Bundan hareketle onlar, bir muhdisin var olduğunu ve bir tek olduğunu ispat etme gayesini güderler. Öyleyse bu determine olma anlamı, bir başkasının ellerinde pasif olma duygusu şuurlarda yerleşen ve dahası, kendilerine İslam gelmiş olan Orta Doğu halkında gayr-i şuuri bir şekilde bulunan bir düşünce idi. İnsan, bu modern endüstri çağında kendi güçsüzlüğünden dolayı büyük bir makinenin çarkının bir dişlisi olma anlamında aynı şeye maruz kalmıştır. Fakat bunun Hz. Muhammed’in mensubu olduğu Araplar’da ve komşularında olduğu gibi, insanın derunî varlığına nüfuz etmiş bulunan mutlak cebircilik duygusunun yerleşmesinden önce nice nesiller geçmiş olmalı. Belki de bin yıl almış olmalı.

İslam öncesi dönemlerde bu derin temel duygu, sanki Zaman ve Kader’in bir karışımı olan “dehr” tarafından her şeyin kontrol edildiği şeklindeki görüşte ifadesini bulmuştur. Burada insanın söyleyebileceği şey, genel tutumun katıksız bir fatalizm olmaktan ziyade hafifletilmiş bir fatalizm olduğunun denebileceğidir. İnsan, hayatın günden güne devam eden mutat işlerinde kendisi için hayırlı görünen tarzda hareket edebilirdi, fakat yaptığı şey, kesin neticeye tesir etmekten uzaktı. İnsanın ölüm zamanı, saadeti yahut şekaveti artık yazılmış durumda idi ve gücünün yettiği kadar gayret etse de kaçınılmaz olan kaderi, onu yolundan bir kıl payı kadar dahi saptıramazdı.

Mübhem olarak belirlenen bu fatalistik felsefe, bizzat tamamen istilacı duygu değil, bilakis hususi bir dönem içerisinde ifadesini bulmuş olan akli bir usüldü. Dehrin işlevleri, fatalistik davranış içerisinde, umumiyetle insanın ikbalinden yahut şanssızlığından tamamen sarf-ı nazar ederek, bazı şanslı kimseler için avantaj olarak girerken, diğer birçokları için tam aksine olarak ortaya çıkar. Öy-

leyse Hz. Muhammed'in başarısı, tek nokta-i nazardan, insan hayatını kontrol eden kuvve halindeki itikadın (confidence) bir yenilenmesi olarak değerlendirilebilir. Kur'an, insanın hayat kavramlarını reddetmeyip bunu daha bir samimiyetle kabullenir. Fakat yeni ve devrimci bir anlayışta ortaya koyar. İnsan hayatı, gayr-i muşahhas şuursuz zaman tarafından değil, bilakis Allah tarafından takdir olunur. Allah cebbardır; O, kendisine isyan edenlere ve düşmanlarına karşı çetindir, fakat esas itibariyle adil ve doğrudur. Enbiya ve rasullerini, bilhassa Hz. Muhammed'i göndermek suretiyle insana ebedî saadeti elde etme şansını vermiştir.

O, istikameti doğru olan kimselere imdadı ve hidayeti ile yardım etmeye hazırdır. Allah esirgeyici ve bağışlayıcıdır. Onun için kişi kendisini tamamen Allah'a teslim hazırlarsa, hayatının akıbetine emniyetle bakabilir.

Kur'anî tutumun hayata olan tesirinin neticeleri, fatalistik olan kimseye karışık gelir. Birincisi, ikincisini tamamen defetmez. Hz. Muhammed eski bağımlılık anlayışını değiştirmede geniş çapta başarılı olmuştur. Değişiklik gerçekten zahiren tam idi ve herkesin zahir ifadesine göre Allah tanınmıştı. Fakat fatalizm oldukça kökleştirilmişti (ve belki şöylece ilave edebiliriz: Fatalizm, iklim tarafından sebebiyet verilen ataletin adamakıllı meşrulaştırılması, makul hale getirilmesi idi) bu yüzden tamamen kökünden sökülmüş olmalıydı. Bu iş, önceleri gizli yürüdü. Daha sonraları ise Hadisler dahilinde yeni ve mürekkeb neticeler ihdas etmek suretiyle devam etti. Az sayıda müslümanın, çok sayıda Hadislerin fatalistik öğretisi ile Kur'an'ın antifatalistik öğretisi arasındaki tezaadın nasıl olup da farkına varmış oldukları ilginçtir. İnsanları, uzun müddet determinizmi müdafaya sevketmede önceden bulunan şey, İslamî bir unsur olmaktan ziyade, açıkça İslam öncesi unsur idi ve zamanla müslümanların görüşlerinin mantıken gerektiğinden daha çok deterministik hal aldığı görünmektedir. Bazılarının ilaç almayı reddetmelerinde

olduğu gibi, fatalizmin izleri müslümanların tatbikatında bile bulunmaktadır.

Bu noktada, müslümanların ittifakı yahut fikir birliği demek olan icma doktrininin, fatalistik düşünce ve uygulamalarda ısrar edilmesine yardım edip etmediğini sormak uygun görülür. Muhtelif zamanlarda fikirlerine itibar edilen kimseler hakkında çeşitli görüşlerinin olmasına rağmen kelimcilerin, meseleyi yeniden mütala etmeleri durumunda icma, bütün müslümanların ittifakı olarak alınıyordu.<sup>2</sup>

Şu halde bu icma anlayışının, İslam dünyasının bütün yeraltı fatalistik akımlarıyla kaynayan okyanusuna doğru akması için (mevcut birikimin) savacaklarını derhal açtığı

kabul edilebilir. İslam dünyasında, iyi öğrenim görmüş gerçek zahit müslümanların sayısı az idi. Halbuki İslam öncesi eski batıl itikatlara halâ bağlı kalan yarı-mühtedi kimseler çoktu. İcmanın bu türden kabulü, gerçek dine hıyanet etmek ve değerini evliya seviyesinden günahkar vasatına doğru düşürmek değil midir? Yahut bu tefessüh muhtemelen sözde "Sahih" Hadislerin kabulü ve bunların vahyedilmiş hakikat mertebesine yükseltilmesi ile mi girmiştir?<sup>3</sup>

Şüphesiz bu tür fikrî mütalalar tarihî realiteyi daha iyi anlamamıza yardım etmediği müddetçe değersizdir. Bu iki mesele benzerdir ve bu hususta birbirlerine bağlıdır. Sahih Hadis genellikle kabul edildiğinden, icma tarafından teyid olunur. Maamafih işin hakikati, İcma ve Sahih Hadisler delil olarak bu ölçekte sebep değildir. İcma doktrini, olup bitenlerden dolayı kesinlikle takbih olunamaz. İcmanın istilahî olarak vazolunuşu (ve kullanılışı) daha çok mevcut realiteleri katileştirmeye hizmet etmiştir. İnsanın güçsüzlüğü düşüncesiyle İslam fikriyatının tahakküm altına alınması gibi ferdî olan gayr-i şuurî durumdan ziyade, ırka bağlı durumdan kaynaklanan bu tür derin ve muğlak düşünceler, tabiatın devamlılık arzeden müthiş bir kudretine sahiptir. Bunların kökü kazınmaz;

bunlar devamlıdır, çünkü içlerinde birçok gerçeği ihtiva ederler. Bunlar ancak değiştirilebilir yahut yükseltilebilirler. Uzun zaman dinî ilerleme, bütün bir cemiyetin ilerlemesi şeklinde olmuştur. Fertler ister kendileri ister sonra gelen nesillerde olsun ancak cemiyet üzerindeki tesir ölçülerine göre kıymet kazanırlar. İslamın, burada incelenen döneminde bu kanunlar örneklendirilmiştir.

Hız. Muhammed, bu takdir edilmiş olma duygusunun gerçekten önemli bir değişimini sağlamıştır. Zamanın birer oyuncağı olduklarına inanmış kimseler, şimdi Rahman ve Rahim olan Allah'ın kulları olduklarına inanmışlar (yahut en azından inandıklarını iddia etmişlerdir). Hiç şüphesiz, Arap imparatorluğunun yayılma saikleri, kökleşmiş olan uyusukluğu yıkmaya yardım etmiştir. Fakat tedricen bertaraf edilmiş bulunan birçok mütebaki faktörler mevcuttu.

Hız. Muhammed yine de bir dereceye kadar bizzat eski düşüncelerin tesiri altında idi. O'nun Rab ile olan ünsiyet tecrübelerini elde etmemiş kimseler ne kadardır? Allah'ın adil oluşu düşüncesi Kur'an'da şüphesiz vardır; fakat derin ve ebedî kudretin kaynaklarına kafi derecede değinmemişti ve kaderci duygunun gücünü değiştirmeye müessir değildi. Şayet Eş'arî veya diğer bir büyük sima adaleti öğütlemiş olsaydı, herşey değişik olacaktı. Fakat bu, Allah'ın hikmetinde böyle olmayacaktı. İslam'ın hücceti, Allah'ın yüceliği ve hâkimiyeti idi ve bu böyledir. Bu, Batı'nın kendi kendine yeten medeniyetinin geniş çapta ihtiyaç duyduğu ürünüdür, yani insannın bir şahadetidir.

Bu çalışma, zamanımızda mevzu olan meselelerden uzak, baştan sona kadar İslam'ın özüne yöneltilmiştir. Bununla beraber bu ifade ile anlatılması gereken şeyde, bir bakıma biraz mübhemiyet vardır. İslam'ın esas olarak müslümanlar tarafından söylenen, düşünülen ve yapılmakta olan ve özellikle şu anda söyledikleri, bütün tarihî olayların bir yekünü olduğu denebilirdi.

Bu anlamda esas İslam, siyasî, dinî ve idarî şahısların

tatbik etmek zorunda kaldığı mevcut hayat ve düşüncenin genel hususiyetlerinden ibarettir. Diğer taraftan İslam'ın bu şekilde anlaşılması belli hususlarda sathî kalmaktadır ve insanların hayatındaki bütün hadiseleri meydana getiren itici güç yahut manevi enerji olan keyfiyet ile bu manevi enerjiden etkilenen ırkların ahvali ve tabiatı demek olan madde arasını ayırdetmede başarısız kalır. Hz. Muhammed'in Risalete ait beyanının ve bundan neşet eden manevi kudretinin, İslam'ın özü olarak alınması oldukça işe yarar görünür.

Müslüman olanlar arasında daha çok fatalizm vardır. Fakat fiili yapacak ve gûnahtan kaçınacak kudret için gerçek dinî anlamda Allah ile olan bağılılığa dair sık sık verilen beyana rağmen, Kur'an'a dayalı olan esas İslam'da fatalizm büyük çaba ile reddedilir. Kesin bir şekilde ifade, determinizm yahut insan hayatının kişiye, ta yok olduğu(zikre değer bulunmadığı) andan itibaren takdir olunduğu yolundaki inanç, Hz. Muhammed'in "basiretinden" bir cüz değil, bilakis geçmişin kuvvetli ve müessir bir özelliğidir. Yani, bu, Allah hakkındaki risaletine ait isbatın bir cüzü olmayıp bilakis İslam'ın, üzerinde yükseldiği kültür ve medeniyetin temeli üzerine kurulan bir şeydir. Ne varki yeni dinî mesaj tarafından istilzam edilmiş olduğu gibi, içine katılan determinizm yüzünden, sıkı ilişkiden dolayı mukaddes duruma gelmiştir. Öyle ki İslam ve determinizm ikilisi artık muhtemelen gayr-ı munfasıldır.. Maamafih, İslam ve Hristiyanlık dinleri arasındaki farktan dolayı, İslam aleminin medeniyeti ile kısmen Hristiyan olan hümanistik Batı arasındaki farkı karıştırmayalım.

**NOTLAR:**

(Kısaltmalar için Bibliyografyaya Bakınız)

**BÖLÜM VIII**

1. Mak 136.
2. Yukarıda geçti s. 157; krş. Goldziher, Vorlesungen 2,53.
3. Bazıları Sünneti Kur'an'ın üstünde bile tutmuştur. (Mak. 608. 1.12)



## BİBLİYOGRAFYA

(Notlardaki referanslar burada zikredilen baskılara aittir. Genel mahiyetteki eserler, müracaat durumu hariç tasnif olunmazlar. Aşağıdaki eserler bazen müellifin adı anılmaksızın kitabın ismi ile (yahut kısaltması ile) zikredilir:

- Beyan, bkz. et-Tahavi  
Fark el-Bağdadi,  
Fıkh-ı Ekber (I ve II) Ebu Hanife  
İbane.. el-Eş'arî  
İntisar... el-Hayyat.  
Mak. Yahut Makalat el-Eş'arî  
Mile.. eş-Şehristani  
Münye... İbnu'l-Murtaza .  
Şerh yahut Şerhu'l-Fıkhî'l Ekber el-Maturidi  
Tenbih... el-Malati  
K. Kur'an'ın kısaltması olarak kullanılır.



## ARAPÇA ESERLER:

**el-Eşarî: İbane=** K.el-İbane an Usuli'd-Diyane, Haydarabad

1321 (el-Maturidi'ye nisbet olunan eserlerle bir arada)  
**İbane Tercümesi** Dr. Walter Klein, New Haven 1940.

**K. Lum'a:** Bir bölüm J.Hell tarafından Almanca'ya Von Muhammed bis Ghazhali isimli e.serde Q.V. tercüme olunmuştur. .

**Makalat=:** K. Makalati'l İslamiyyîn ve ihtilafi'l-Musallîn, Ritter tarafından neşredilmiştir. istanbul 1929. (sayfa takibi ile iki cilt halinde; 1933 'te de bir indexi basılmıştır)

**el-Bağdadi: Fark=**K.el-Fark Beyne'l-Fırak ve'l- Beyani'l-Firkat'un-Naciye minhum, Muhammed Bedr neşr. Kahire 1328.

**Frak'ın İslam Mezhepleri ve Fırkaları** (Muslim Schismes and sects) adı altında ikinci yarısının tercümesi Dr. Abraham S. Halkin, TelAviv 1935.

**Muhtasarı** K.el-Fark beyne'l-Fırak, Abdurrezzak er-Res'aninin ihtisarı Dr. Philip K. Hitti neşri Kahire, 1924.

**Usul=** K. Uslüd-Din, Istanbul 1346/1928 el-Buhari el-Camiu's Sahih, Krehl ve Jujnboll nşr. Leyden, 1862-1908 ("Le Recueil de Traditions Mahometanes, el-Buhari tarafından yazılmış")

(Referanslar "Kitap" ve "Bab"a göredir; bazan cilt ve sayfaya göre de yapılmıştır)

**İbn Hacer el-Askalani: Tehzibu't-Tehzib,** Haydarabad 1325-7.

**Ebu Hanife** (ona nisbet edilen) **Fıkh-ı Ekber I;** metin el-Maturidi'ye nisbet olunan şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'e konulmuştur.

**Fıkh-ı Ekber II,** Metin 1321 'de Haydarabad'da basılan bir ciltte şerhle birlikte basılmıştır.

**K.el-Vasiyye;** metin adı geçen ciltte şerhle birlikte de

basılmıştır.'Bu üç eserin tercümesi Wensinck tarafından "Muslim Creed"adlı eserde mevcuttur.

**İbn Hazm: Fisal** = K. el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Kahire 1317-27 (beş cilt halinde).

**el-Hayyat: Intisar**= K.el-İntisar ve'r-Reddü ala-Ibni'r-Ravendi el-Mulhid, H.S. Nyberg tarafından neşredilmiştir. Kahire 1344/1925 ("Le Livre de Triophe...")

**İbn Hallikan: Vefeyatu'l-A'yan**, De Slone nşr, Paris 1842.

**el Harraz: k - el-Sidh** Prof A.J. Arberry nşr ) ve terc. Oxford, 1937 (The Book of Truthfulness")

**Huşeyş: el-Makalat'a** bkz. ve krş. geçen bölüm 1.2.a. **el-Malati: Tenbih**= K.et-Tenbih ve'r-Redd ala ehli'l-Ehva ve'l-Bida, Sven Dederling nşr. Leizig 1936.

**el-Maturidi: (Kendisine)isnad edilen** Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber Haydarabad 1321 (el-Eş'ari'nin İbane'si ve diğer çeşttli eserlerle birlikt Ebu Hanife adı altında geçen eserlere bkz.)

**İbnu'l-Murtaza: Munye** = K. el-Munye ve'l-Emel fi şerhi K.el Milel ve'n-Nihal 'den Mutezile hakkındaki bölüm.T.W. Arnold nşr. Leipzig 1902 ("\_l-Mutezile" adı ile).

**Müslim: el-Camiu's -Sahih**, Istanbul 1329-1334 vs. en

**Nevbahti: K.el-Firaku's-Şia**, H. Ritter nşr, Leipzig 1931.

**Kur'an:** Dr. Richard Bell terc. Edinburgh 1937. (bütün iktibaslar muhalif ifade edilen yerler hariç arada sırada ufak tefek değişikliklerle bu tercümeden alınmıştır).

**İbn Kuteybe el-ihtilaf fi'l-Lafz ve'r-Reddu ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe** M.Zahid el-Kevseri nşr. Kahire, 1349. K.el-Mearif. Wüstenfeld nşr.

**İbn Kutluboğa: Tacû't-Teracim fi Tabakatil-Hanefiyye**, Gustav Flugel nşr, Leipzig 1862 ("Die Krone der Lebensbeschreibung")

**eş-Şehristani: Milel**=K-el-Milel ve'n-Nihal, Rer. William Cureten nşr. Londra, 1846 ("Book of Religious and Philosophical sects")

Milel tercümesi, Theodor Haarbrücker, Halle 1850

(Religio[lspartheien und Philosophen-Schulen"]) K. Nihayetu'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam, Alfred Guillaume terc. ve nşr. Londra 1934.

et-Taberi. Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülûk de Geoje nşr. Leyden 1879-1901.

et-Tahavi: Beyanüs-Sünne ve'l-Cemaa M. Ragıb et-Tabbah

el-Halebi nşr. Haleb 1344.

İbn Teymiye: el-Akidetu'l-Hameviye; bunun bir kısmı Schreiner'in Beitrage'sinde basılmıştır, 120 s. Timothy I, Doğu Suriye Kilisesi Patriği Apology, Wood brooke Studies c. II'de A. Mingana tarafından nşir ve tercümesi yapılmıştır.

Ebu Uzbe: Ravza= K.er-Ravzatu'l-Behiyye fima beyne 'lEş'ariyye ve'l-Maturidiye Haydarabad 1322.

İbn Ebi'l-Vefa: (Abdülkadir): K.el-Cevahiru'l-Mudie fi tabakati'l Hanefiye, Haydarabad 1332.



## SEÇİLMİŞ YENİ ESERLER:

**Becker C.H.:** Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung, Zeitschrift für Assyriologie's XXVI (1911). 175-195; yine aynı kişinin Islamstudieninde I, 432-49.

**Galland Henri:** *Essai sur les mo'tazelites* (ler Rationalistics del islam) Paris (1906) (Tarihsiz) ,

**Goldziher, İgnaz:** *Muhammedanische Studien*, Halle, 188990, Vorlesungen über den Islam, ikinci baskı Dr. Franz Babinger tarafından tahkik olunmuş, Heidelberg 1925. '

**Die Zahiriten ihr Lehrsystem und ihra Geschichte**, Leipzig 1884.

**Guidi Michelangelo:** *La lotta İra l'Islam e il Manicheismo*, Roma, 1927.

**Hell, Josef:** *Von Mohammed bis Ghazali*, Jena, 1915 (birinci bsk. ikinci bir tahkikli baskısı da vardır). Muhteviyatı: Kur'an-ı Kerim'den tercümeleler, Fıkıh-ı Ekber II'nin tamamı. Tahavi'nin akidesi, el-Eş'ari'nin K.el-Lum'asından kısımlar Ebu'I-Leys es-Semerikandi'nin Esrar'ı ve el-Gazzali'nin giriş ve notlarla birlikte Bidayetu'I-Hidayesi.

**Horten, Max:** *Die philosophischen Systeme der spekulativenTheologen im Islam*, Bonn, 1912.

**Macdonald, Duncan B.:** *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903.

**el:Maturidi Makale**, LA.III, s. 414.von Mehrem A.F.: *Expose de la Reforme de l'Islamisme Commeneee.. par al-Ash'ari*Leyden 1870; *Travaux de la Ille Session du Congres International des Orientalistes* St. Petersburg 1876, c.2 s. 167-332 (metnin bir kısmı ibn Asakir'in ihtisarı ve tercümesi ile)

**Nallino, Carlo A.:** *Sull' Origina del Nome dei Mu'taziliti* Rivistadegli Studi Orientali'de VII (1916-18) s. 429-54.

Rapporti fra la Dogmatica Mu'tezilita a quella degli Dbadili

deli' Africa settenrionale; a.e. s. 455-60. Sul Nome di "Qadariti" a.e., s. 461-6.

Nöldeke Theodor: Arabs (Ancient) Encyelopedia of Religion and Nyberg, H.S.: Al-Mu'tazila and al-Nazzam i.A.de makale(önemli)

Zum Kampf zwischen Islam und Manichaismus,

OLZ'de XXXii (1929) s. 425-41; yukarıda adı geçen Prof. Guidi tarafından yazılan bir tenkid çalışması.

Patton Waltei M: Ahmad b. Hanbal and the Mihna, Leyden

Pines Salamon: Beitröge zur Islamischen Atomenlehre Berlin,1936

Pretzl O.: Die frühislamische Atomenlehre Islam Xi: (1931), 117 -30 Ritter eHelmut: Muhammedanische Haresiographen (philologika iii) Islam, XViii (1930) s. 34. Hasan al-Basri (Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I) islam'da XXI. 0+1933) 1.83.

Schacht Joseph: Iur Geschichte der Islamischen Dogmas islam XXI (1933) 286-91

Wensinck tahkiki The Muslim Creed, Tahavi'nin akidesi ile yapılan bir müzakere ile beraber.

Schrameier W.L.: Über den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung, (Leipziger Promotionsschrift) Bonn, 1881.

Schreiner, Martin: Beitrage zur Geschichte der theologischen Bemegungen im islam Leipzig1899 ("Separatdruck" IDGM'den, 52 ve 53 ayrı sayfa halinde) .

Zur Geschichte des As'aritenthums, Actes du VIII'e Congres International des Orientalistes (1889) Bölüm ii, kısım I, s. 77-117Leyden, 1893.

Smith, Margaret: An Early My of Bağhadad (Haris b. Esed el-Muhasibi'nin hayatı ve yetişmesi ile ilgili bir çalışma) Londra, 1935.

**Spitta, Wilhelm:** *Iur Geschichte Abu'l- Hasan al-As'ari's* Leipzig 1876 (Güzel bir eser).

**Steiner, Heinrich:** *Die Mu'taziliten ader die Freidenker im Islam: ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte* Leipzig 1865 (tarihsiz).

**Strothmann R.:** *Islamische Konfession skunde und das Sekbuch des As'ari Islam XiX* (1931), 193-242.

**Subhan, Abdus:** *Al-Jahm b. Safwan and his Philosophy, Islamic Culture Xi* (1937), 221-227. .

**Thomson William:** *Al-Ashari and his al-Ibanah, The Muslim World XXXii* (1942) 242-260; Dr. Klein'in tahkikinin tercümesi ve bir müzakere. .

**Watt. W.M.** *The Origina of the Islamic Doctorine qf Acquisition, journal of the Royal Asisatic Society* (1943).

**Wellhausen Julius:** *Die religiös-Politischen Op positions- parteism im altan Islam*, Berlin, 1901.

**Wensinck A.J:** *The Muslim Creed* Cambridge 1932.

**Al-Murdji'a i.A.de makale.**

Bir Bat'lı olarak W. Montgomery Watt, İslâm dinine ve İslâm toplumuna ait çok özel bir konuda yapmış olduğu bu önemli çalışma ile kendisinden sonra gelecek olan araştırmacılara, sahasında ciddî katkılarda bulunmuştur. Ancak vahiy geleneğinden ve kültüründen yoksun olan ve Batı'nın akılcı tenkit üslubundan da kurtulamayan müellif, kader konusunda sadece Hadislerde değil Kur'anda bile Kadim Arapların teistik veya ateistik anlamdaki anlayışlarının etkisine veya çeşnisine işaretlerde bulunur. Onun bu cüretkârlığını, Kur'an edebiyatı ve Müşkilu'l-Hadis konularındaki acemiliğine vermek gerekir. Bütün bunlara rağmen bir Hristiyan olarak müellifin elinden geldiğince tarafsız görünmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Tercümenin bu haliyle Türkçede Kelâm ve Kader literatürüne çok şeyler kazandıracağına inanmaktayım.

